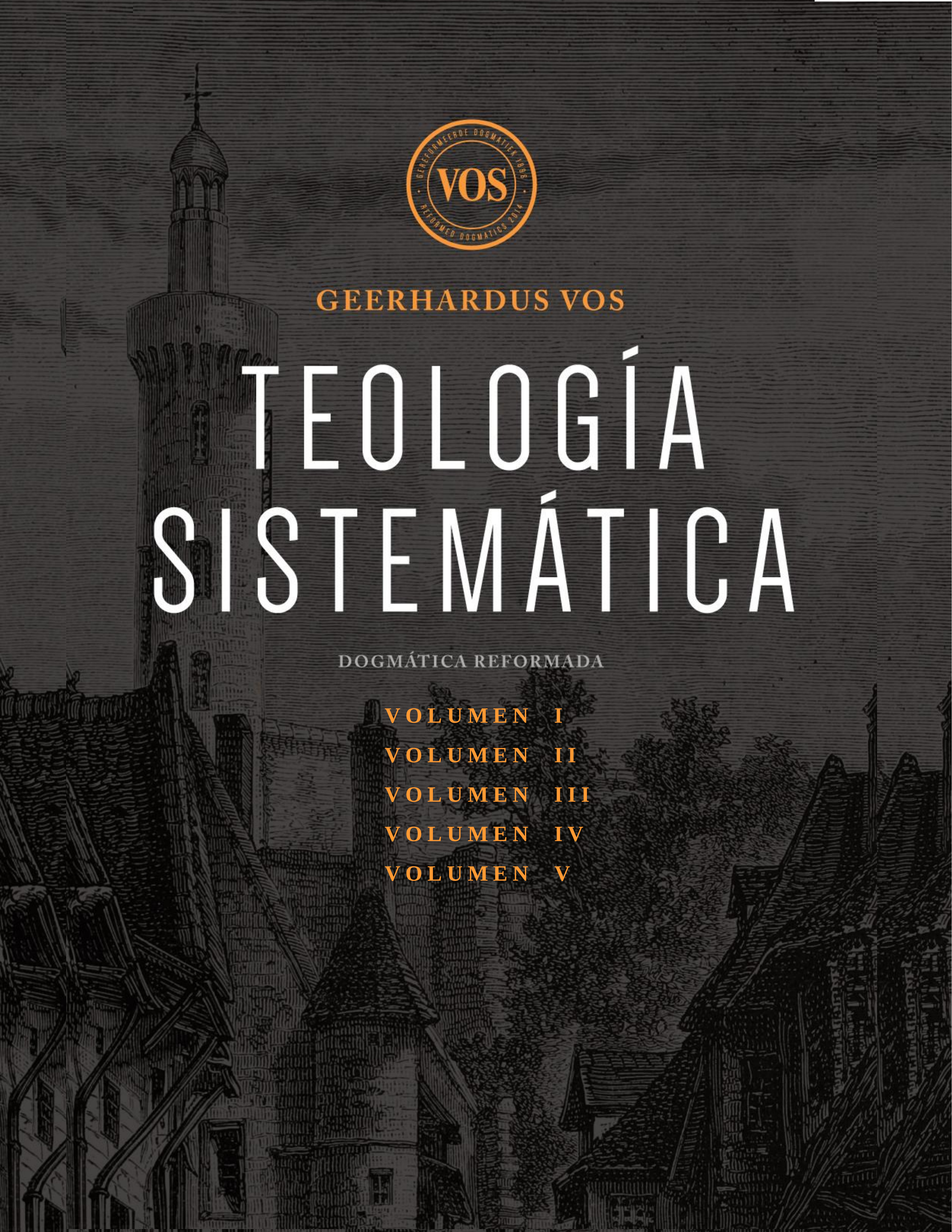

GEREFORMEERDE DOGMATIEK 1896
VOS
REFORMED DOGMATICS 2014
GEERHARDUS VOS
TEOLOGÍA
SISTEMÁTICA
DOGMÁTICA REFORMADA
VOLUMEN I
VOLUMEN II
VOLUMEN III
VOLUMEN IV
VOLUMEN V

RESUMEN DEL CONTENIDO:

ÍNDICE DE CONTENIDO:

Geerhardus Vos:

Vida entre dos mundos

Biografía

(James T. Dennison, Jr.)

No había muchos presentes ese miércoles por la tarde; No hay muchos presentes. Nadie estaba allí desde su denominación; no había nadie en la institución a la que había servido durante casi treinta y nueve años. Parece que solo una persona de su familia estuvo allí. Un hombre y una mujer de la Iglesia Metodista local estaban allí. Cantaron un himno. Irónicamente, la institución a la que se había negado a transferirse en su formación en 1929 estaba allí, en la persona de su holandés más conocido; Aquí no hay antítesis: el holandés rinde homenaje al holandés. Cornelius Van Til estaba allí con su amigo holandés, el reverendo John De Waard; John De Waard, pastor de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa Memorial, Rochester, Nueva York. Van Til del Seminario de Westminster y la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa; De Waard, graduado del Seminario Princeton y miembro de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa. Dos holandeses estaban allí para enterrar a su compatriota, llevando su ataúd desde la Iglesia Metodista del pueblo hasta un simple cementerio en la ladera. Van Til, De Waard y el ataúd de Geerhardus Vos en el pequeño pueblo de Roaring Branch, Pensilvania, el miércoles 17 de agosto de 1949. Y allí, en ese cementerio cubierto de hierba, depositaron sus restos junto a los de su esposa, Catherine; Catherine Vos, que había muerto el 14 de septiembre de 1937. Geerhardus se enterró en el pueblo de montaña no lejos de la casa de verano donde Catherine y él y sus cuatro hijos pasaron tantas horas agradables entre mayo y septiembre. Agradables horas de estudio por la mañana seguidas de una caminata de una milla hasta la oficina de correos de la ciudad. Tarde de lectura en el porche con los niños seguido de otro paseo a la oficina de correos. Y noches en el estudio una vez más, rodeado de sus libros, diarios y periódicos. ¿Y el domingo? la caminata a la Iglesia Metodista para adorar, la única iglesia en el pueblo. El ministro ordenado de la Iglesia Presbiteriana, EE. UU. Adora en una Iglesia Metodista; El profesor del seminario teológico reformado Old School pasa sus sábados de verano en una iglesia arminiana. Y tan irónico e incongruente como la vida de su iglesia en Roaring Branch es la fotografía surrealista de su ataúd abierto esa tarde de agosto de 1949: su ataúd abierto flanqueado por Van Til y De Waard. Geerhardus Vos enterrado en un oscuro pueblo de montaña, en un oscuro cementerio de montaña, casi olvidado por la Iglesia Presbiteriana, EE. UU., Pero olvidado por el Seminario Teológico de Princeton, pero olvidado por el mundo evangélico y reformado de los boomers de la posguerra. Junto a su tumba, la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa y el Seminario de Westminster. Pero cincuenta años después, permanece oscuro no solo en la Iglesia Presbiteriana (EE. UU.) Y el Seminario Teológico de Princeton; cincuenta años después, sigue siendo un enigma para la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa y el Seminario de Westminster.

Pero no a Cornelius Van Til hace cincuenta años; ni siquiera al Cornelius Van Til de sus propios días de estudiante en el Seminario Princeton 1924-25. "El Dr. Vos fue el mejor pedagogo en el que me he sentado". Eso es lo que me dijo el Dr. Van Til en 1981 cuando visitó Westminster en California por primera y única vez. Y sin embargo, incluso en Princeton, Vos era un enigma. Nunca activo en el presbiterio; no es fácil de entender por la mayoría de sus alumnos (aunque J. Gresham Machen dijo: "si supiera la mitad de lo que sabe el Dr. Vos"); siempre en el trasfondo de la cultura del seminario, su única prominencia (además de su profunda erudición) las caminatas regulares con su amigo, BB

Warfield. Sin embargo, después de la Primera Guerra Mundial, esa profunda erudición prácticamente desaparece de las páginas del diario del Seminario al que sirvió. Y su obra más penetrante, La escatología paulina , publicada en privado por el autor en 1930. Imagínese que ningún editor importante interesado en un libro que revolucionó la teología paulina para todos los que lo penetraron, de hecho para todos los que encontraron la exégesis mental de Vos. de Pablo una revolución copernicana. ¿Vos fue marginado por su fuerte acento holandés y su intrincado estilo germánico? ¿Estaba Vos aislado incluso en Princeton después de 1918 debido a sus simpatías por el Kaiser alemán durante la Primera Guerra Mundial? ¿Qué hizo para ser colocado en la periferia? ¿Qué no hizo para alcanzar un lugar incluso en el pequeño foco de atención de Princeton? ¿Fue demasiado difícil seguir sus conferencias? ¿Fue su enfoque distintivo del carácter orgánico de la revelación? ciertamente impopular con estudiantes que exigen instrucción a nivel de escuela dominical en un seminario teológico. ¿Era su salud frágil? un metabolismo atormentado fácilmente por fatiga, insomnio, nerviosismo? ¿Era su personalidad retirada? una personalidad que pasó la cita a la Universidad Libre de Abraham Kuyper en Amsterdam por deferencia a sus padres; una personalidad que rechazó las súplicas iniciales de William Henry Green de abandonar el remanso de Grand Rapids y unirse a la facultad de su alma mater de Princeton en el año crítico antes de que el juicio por herejía de Briggs alcanzara su clímax; una personalidad que lo vio raramente invitado a hablar más allá de la capilla del Seminario Princeton; una personalidad que no pudo mudarse de Princeton en 1929, ni de la Iglesia Presbiteriana, Estados Unidos en 1936; una personalidad que lo llevó a abordar un tren en Seattle, Washington en 1926, dejando a su esposa e hijos que se dirigieran en automóvil desde Seattle a Princeton sin él.

Es la tesis de mis comentarios que la explicación fundamental de Geerhardus Vos radica en el hecho de que era un hombre de dos mundos. Desde su infancia en Frisia con padres nacidos en Alemania; a su inmigración adolescente de los Países Bajos a los Estados Unidos; a su educación en el seminario primero en Grand Rapids y luego en Princeton; a su estudio de posgrado primero en Berlín y luego en Estrasburgo; a su enseñanza en el seminario reformado cristiano y luego en el seminario presbiteriano; hasta su retiro en Santa Ana, California, donde asistió a una iglesia de Covenanter, seguido de su traslado a la casa de su hija y la cultura cristiana reformada de Grand Rapids, Michigan de 1940. De esta y muchas otras formas, Geerhardus Vos vivió entre dos mundos.

Nació en el viejo mundo. Fue en Heerenveen, Frisia, el 14 de marzo de 1862, donde Aaltje Beuker Vos dio a luz a su primogénito. El reverendo Jan H. Vos, pastor de Christelijke-Gereformeerde Kerk en Heerenveen, era el orgulloso padre. Geerhardus fue el primero de cuatro. Su hermano, Bert John, destinado a ser un distinguido profesor de alemán en la Universidad Johns Hopkins y la Universidad de Indiana, nació en 1867. Y había dos hermanas: Anna, también nacida en Heerenveen en 1864 (se convirtió en la esposa de una Iglesia Cristiana Reformada). ministro); y Gertrude, la bebé, nacida en 1870 (nunca se casó). Jan Vos y su esposa eran alemanes de nacimiento, nativos de Graafschap, Bentheim, Alemania. La región era conocida como Ostfriesland, la esquina noroeste de Alemania, contigua a los Países Bajos. Vos y el hermano de su esposa, Hendericus Beuker, eran productos de la muy pequeña Iglesia Vieja Reformada de Bentheim, Alemania. Sin embargo, viajaron a Holanda para su educación teológica; ambos se graduaron de la Escuela Teológica en Kampen. La Iglesia Reformada Antigua, que se extendía entre los mundos alemán y holandés, debía producir varios eruditos y pastores notables para la Iglesia Christelijke-Gereformeerde Kerk holandesa y la Iglesia Reformada Cristiana Americana.

Geerhardus Vos era Friese / Dutch por nacimiento de padres alemanes de nacimiento. Dominaría el idioma de ambos mundos: Vos hablaba alemán y holandés con fluidez. Pero en los años posteriores

al nacimiento de Geerhardus, estos dos mundos con estos dos idiomas estaban cada vez más en tensión. Si bien sería demasiado sugerir que los numerosos pasados cortos del padre de Vos (seis congregaciones en veintitrés años; no exactamente cuatro años por cargo), que los numerosos pasados cortos del padre de Vos se debieron a la tensión de estos mundos alemán y holandés, sin embargo Existe una tradición familiar de que el nacionalismo alemán fue un factor en la emigración de la familia Jan Vos a Estados Unidos en 1881. La carrera ministerial del viejo mundo de Jan Vos (1858-1881) coincidió con el ascenso meteórico de Otto von Bismarck, canciller de Alemania. El objetivo de Bismarck era una Alemania unida (alemanes del sur y prusianos que forjaran una unidad nacional que negociaría el destino de Europa) Francia contra Rusia; Rusia contra Francia; Rusia y Francia contra Gran Bretaña. La guerra de Bismarck con Austria (1866); su guerra franco-prusiana (1870-71); su pacto austrohúngaro (1879): todos los tablones de esta política exterior cuidadosamente elaborada estaban destinados a un objetivo: promover el poder y la influencia alemanes. Cuando Jan Vos abordó un barco en 1881 con su esposa y sus cuatro hijos, no estaba simplemente participando en el "Gran Siglo de la Inmigración"; no estaba simplemente respondiendo al llamado de la Iglesia Cristiana Reformada Spring Spring de Grand Rapids; no estaba simplemente reconsiderando un llamado a América que había rechazado en 1877. Cuando Jan Vos abordó ese bote en 1881, escuchó el ruido de sables, sables alemanes, y reunió a su familia y se dirigió al nuevo mundo.

Geerhardus, de diecinueve años, llegó a Grand Rapids recién salido del gimnasio de Amsterdam, donde se había distinguido al ganar honores académicos. En Estados Unidos, Geerhardus se encontró una vez más entre dos mundos: el fondo pietista alemán-holandés de su padre y la emergente americanización de la comunidad holandesa inmigrante. Los conservadores de la Escuela Teológica en Grand Rapids (lo que ahora llamamos Seminario Teológico Calvin) propusieron a Geerhardus como el puente entre los dos mundos: daría conferencias y predicaría en holandés e inglés. Y entonces Vos debía ser moldeado, moldeado por su tradición holandesa y moldeado por las necesidades prácticas de una comunidad inmigrante. Dos años de entrenamiento teológico en Grand Rapids fueron seguidos por dos años en el Seminario Teológico de Princeton. Los dos mundos nuevamente: desde la pedante escuela teológica reformada holandesa hasta el bastión académico de la ortodoxia presbiteriana de la vieja escuela, Princeton Seminary. Desde una pequeña banda de pastores-profesores con pocas credenciales académicas hasta William Henry Green, Francis Landy Patton, AA Hodge, Casper Wistar Hodge. Notarás que mencioné dos años en Grand Rapids, dos años en Princeton. Algunos de nosotros (en lugar de decir "tiempo igual" para los cristianos reformados y los presbiterianos), algunos de nosotros diremos, ¡no es justo! Nadie debería ser tan brillante. Pero en su primera carta existente fechada el 17 de agosto de 1883, Geerhardus Vos enumera sus logros académicos como razón suficiente para omitir el plan de estudios de primer o segundo año en Princeton. "He estudiado teología" durante dos años; Tengo experiencia en todas las ramas de Teología ofrecidas en el primer año del plan de estudios de Princeton; Completé el hebreo y tengo un diploma que certifica mi desempeño. ¿Puedo ser admitido en la clase de medio año o segundo año? Fue admitido; y dos años más tarde justificó su propia precocidad y audacia al escribir un libro, un libro para usted, como competencia por la comunidad hebrea. El origen mosaico de los códigos del Pentateuco (escrito en 1885; publicado en 1886) incluía una introducción del estimado profesor del Antiguo Testamento de Vos, William Henry Green. Sin embargo, esta defensa poco inspiradora de la procedencia mosaica del Pentateuco demuestra la meticulosa erudición de Vos, así como su capacidad para dominar montañas de opinión liberal-crítica.

Con el dinero de la beca hebrea en mano, Vos ahora volvió a cruzar el Atlántico del nuevo mundo al viejo para continuar sus estudios de doctorado en la Universidad de Berlín. A diferencia de la mayoría de los nativos americanos, primero no tuvo que "aprender el idioma". Geerhardus Vos podría sentarse

cómodamente en las aulas enseñadas por August Dillmann (el gran comentarista crítico de la Biblia), Bernhard Weiss (autor de la revolucionaria Teología Bíblica del Nuevo Testamento), Herman Strack (del famoso comentario de Strack-Billerbeck sobre el Nuevo Testamento de Talmud y Midrash): Vos podría sentarse en todas estas clases y absorber la estimulante variedad de las últimas escuelas críticas alemanas. Y él podría hacerlo de manera crítica, es decir, evaluando todo lo que leyó y escuchó contra el carácter concreto y sobrenatural del Antiguo y Nuevo Testamento.

Y, sin embargo, Berlín era demasiado grande, demasiado diverso, demasiado estresante. Así que Vos se mudó al oeste a Estrasburgo en el otoño de 1886. Estrasburgo, en Alemania, pero en la frontera francesa en Alsasce-Lorraine. Geerhardus ahora perfeccionó su facilidad en el idioma francés. Y se sentó a los pies del principal crítico liberal y reconstructor de la Teología Paulina: HJ Holtzmann. Holtzmann hipnotizó los estudios paulinos a fines del siglo XIX, reduciendo el impacto del apóstol a una forma de idealismo religioso, en particular, una forma de idealismo religioso helenístico o griego. O tal vez sería mejor decir que Holtzmann reduce la teología paulina al moralismo helenístico, una religión de la ética griega. Ciertamente para Holtzmann, la escatología no es la clave de la teología de Pablo. La religión de Pablo no es más que un leve eco de la religión de Jesús, de modo que para Holtzmann la dialéctica es la religión de Pablo versus la religión de Jesús.

Qué tensión aguda debió haber arremolinado el cerebro del estudiante holandés de veinticuatro años de Grand Rapids. Su piedad reformada, su ortodoxia de Princeton descartada como irrelevante para la tarea del teólogo paulino del Nuevo Testamento. Los dos mundos de Vos: el ortodoxo y el crítico estaban en colisión y eso de primera mano. ¿Capitularía el estudiante ante el encanto y los aplausos del enfoque científico moderno de Paul? ¿O mantendría sus compromisos ortodoxos mientras se retiraba a "viejos caminos" seguros? ¿O haría algo completamente imprevisto: reemplazar sus dos mundos con algo mejor? Vos comenzaría a entender en Estrasburgo que los dos mundos no eran horizontales; No, ¿los dos mundos eran vertical-horizontal a modo de interfaz y superposición?

En Estrasburgo, Vos también se encontró con el principal enciclopedista filosófico de su tiempo: Wilhelm Windelband, cuya Historia de la filosofía sigue siendo un texto estándar. Las cartas de Vos indican su aprecio por la beca de Windelband mientras rechaza su neokantismo. Asistió a sus conferencias con entusiasmo. Sin embargo, este Geerhardus Vos es mejor conocido por su exégesis bíblica y teología bíblica. ¿Cómo es que en su programa de doctorado, pasa largas horas en conferencias sobre la historia de la filosofía? Porque Vos entendió, como pocos estudiantes entienden hoy, que cada movimiento intelectual está sustentado por la filosofía. Incluso la teología del Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y Paulina de finales del siglo XIX fue impulsada por la filosofía. Si Holtzmann es un idealista posthegeliano, Graf-Kuenen-Wellhausen (inventores de la hipótesis documental —la hipótesis de que Moisés no escribió el Pentateuco) —Graf-Kuenen-Wellhausen fueron evolucionistas, reduciendo el Antiguo Testamento a la espiral evolutiva desde el primitivo al complejo. Y es por eso que cuando leemos Vos, estamos leyendo a un hombre que comprende, comprende las críticas y desenmascara sus presupuestos al reducir sus sistemas al plano horizontal, por encima del cual no puede surgir ningún enfoque crítico. Y, debo agregar, Vos desenmascara la agenda de los sistemas conservadores, incluso el moralismo evangélico fundamentalista y amplio, que imita el liberalismo al reducir el texto bíblico a la horizontal. Para los conservadores modernos, "práctico" es sinónimo de no escatológico.

Irónicamente, la tesis doctoral de Vos en Estrasburgo no estaba en el Nuevo Testamento, no en el Antiguo Testamento, estaba en semíticos. Su asesor, Theodor Nöldeke, era un experto en árabe y siríaco (significativamente, Vos de hecho enseñaría árabe y siríaco en el Seminario Princeton). La disertación de Vos fue un breve ejercicio de crítica textual, crítica textual árabe, la recopilación de un

manuscrito árabe que describe el conflicto entre dos sectas islámicas en la Edad Media. Fue escrito en alemán, subrayando nuevamente sus raíces ancestrales parentales, así como su don con el idioma.

Debo confesar que estoy desconcertado acerca de la elección del tema para el Ph. D. de Vos. Fue una elección "segura"; no generaría controversia en la facultad de teología de Estrasburgo. Alcanzaría la meta que el Sínodo reformado cristiano en Grand Rapids había planeado cuando le dio permiso a Vos para estudiar en Europa para que pudiera regresar y enseñar en el Seminario en Grand Rapids. Pero permítanme aventurar una explicación de esta elección poco notable para una tesis doctoral no notable. Geerhardus Vos se dio cuenta de que no podía vivir en el mundo crítico de Holtzmann, Wellhausen, incluso Dillmann y Weiss. También se dio cuenta de que el mundo pietista holandés esperaba cosas predecibles de él a su regreso a Grand Rapids. El Ph. D. era, para los conservadores del Sínodo reformado cristiano, solo un mal necesario. Se le había permitido ir al extranjero con la condición de que regresara al Seminario de Calvin como el joven aficionado. De hecho, el Sínodo Reformado Cristiano garantizó su regreso al Seminario al nombrarlo Profesor de Teología en el verano de 1886, durante su transición de Berlín a Estrasburgo. Los dos mundos de Vos, el académico y el pietista, volvieron a chocar. Eligió la salida fácil: un tema no controvertido de doctorado. Obtenga el título e irse a casa, como se esperaba.

En apoyo parcial de mi sugerencia de que el tema del doctorado era la salida fácil, permítanme revisar el famoso incidente de la primavera de 1886; El incidente en el que Vos, mientras aún estaba en Berlín, se encontró con Abraham Kuyper por primera vez. Kuyper había lanzado la Universidad Libre de Amsterdam en 1880 para contrarrestar la intromisión de un estado secular y el liberalismo de la iglesia en la educación superior calvinista. Seis años después, Kuyper necesitaba un profesor de teología del Antiguo Testamento y contactó a Vos en Berlín. Las cartas de Vos a Kuyper (mayo, junio, octubre de 1886) revelan el frágil estado de su salud (confiesa una condición nerviosa que le dificulta viajar), su estima por Kuyper y su universidad, y su afecto por sus padres y sus deseos. La razón fundamental que da Vos para rechazar la invitación de Kuyper a enseñar en la Universidad Libre es el deseo de sus padres de que regrese a Grand Rapids y al nuevo mundo. Detecto aquí un subrayado del deseo de su padre de abandonar el viejo mundo con sus incertidumbres. No detecto aquí ninguna hostilidad latente hacia Kuyper y su teología. Y finalmente detecto aquí la resignación, una resignación por parte de Geerhardus al camino del deber, parental, institucional, nuevo mundo. Geerhardus Vos fue a Estrasburgo en el otoño de 1886 porque no podía ir a Ámsterdam; se dirigía a su casa en Grand Rapids. Y el Ph. D. fue el medio académico para ese fin.

Vos más tarde comentaría que lamentaba la decisión de no unirse a Kuyper y al profesorado del Free. ¡Pero Dios lo sabía! Dios sabía que Geerhardus Vos habría sido un hombre muy diferente si se hubiera convertido en parte del movimiento político-eclesiástico de Kuyper. Y entonces Dios envió a Geerhardus Vos a ese Grand Rapids atrasado en preparación para su trabajo real: el teólogo supremo, reformado y bíblico del mundo de habla inglesa. De hecho, ¿dónde estaríamos si todos los artículos y libros de Vos estuvieran en holandés!

El regreso a casa se produjo en el verano de 1888. Con un doctorado en mano, Geerhardus Vos dejó el viejo mundo por segunda vez, por segunda y última vez; Geerhardus Vos dejó el viejo mundo por última vez y regresó a Grand Rapids. Como profesor de teología didáctica y exegética, se esperaba que diera 22-25 horas por semana, preparara su propio programa de estudios en filosofía, dogmática, sistemática y religiones no cristianas. Hay quienes creen que incluso escribió una gramática griega (sigo dudando de esta identificación porque la copia manuscrita de esa gramática en el archivo de Calvin no me parece estar en manos de Vos). Ahora, como si todo esto no fuera suficiente, También se esperaba que Vos predicara en inglés en las iglesias reformadas cristianas de Grand Rapids. Usted

ve, fue considerado como la piedra angular en la emergente americanización de la comunidad holandesa. La iglesia de inmigrantes se estaba mezclando con la cultura y el idioma fue el primer paso para cerrar la división entre los mundos de habla holandesa e inglesa. La Iglesia Cristiana Reformada estaba en transición de 1885 a 1912; buscaba una mayor acomodación con su entorno. Geerhardus Vos fue atrapado una vez más, atrapado entre dos mundos: el mundo de sus raíces pietistas y el mundo emergente estadounidense (de hecho, el emergente mundo holandés estadounidense) lleno de Destino Manifiesto. Sólo el nacionalismo del Destino Manifiesto Americano en la mente de los calvinistas kuyperianos se convirtió en imposición, imposición del calvinismo sobre la floreciente cultura estadounidense. Vos quedó atrapado en una polarización que enfatizaba cada vez más la visión del mundo sobre el texto de la Biblia. Una vez más, sus dos mundos en constante tensión.

Esa tensión estalló en 1891. Al igual que Abraham Kuyper, Vos era un supralapsario, al menos durante sus años como profesor de dogmática reformada en Grand Rapids. A diferencia de Kuyper, Vos era más moderado en sus expresiones supralapsarias. Pero un elemento significativo en la comunidad holandesa vio a los Cánones de Dort como infralapsarios distintiva e intransigente. Vos quedó atrapado en la controversia que pasó a las páginas de los periódicos Grand Rapids. Debo señalar que Vos puede haber sido arrastrado a este debate por su educación en el Seminario de Princeton. Con eso quiero decir que el viejo Princeton era tolerante con respecto al ordo salutis (orden de los decretos en el plan de salvación). El profesor de sistemática de Princeton de Vos, AA Hodge, admitió que el supralapsarianismo era el enfoque más lógico, pero Hodge lo rechazó por no estar de acuerdo con la justicia de Dios. Pero AA Hodge, como su padre Charles Hodge antes que él, argumentó que los Estándares de Westminster no excluían a los supralapsarios; de hecho, el moderador original de la Asamblea de Westminster, William Twisse, era un supralapsario, al igual que el sucesor de Calvin en Ginebra, Theodore Beza. Pero el respaldo muy tibio de Vos al supralapsarianismo desencadenó una tormenta de discusión. LJ Hulst, editor de De Wachter , fue particularmente vehemente en su defensa de Dort y su sugerencia de que el joven profesor en el seminario de la denominación estaba "molestando a Israel".

Vos escribió a Kuyper en Amsterdam y a BB Warfield en Princeton en busca de consejo e información. De Kuyper, solicitó aclaraciones detalladas y elaboración de las opiniones de muchos de los padres en el Sínodo de Dort (1618-19). Para Warfield, registró sus desacuerdos con algunos de los puntos de vista de Kuyper y solicitó libros e información sobre la teología del pacto de los reformadores ingleses y los miembros de la Asamblea de Westminster. Las "disputas inútiles" (como lo llamó Vos) revelaban el carácter insular de la comunidad holandesa en Grand Rapids. En febrero de 1891, Vos escribió: "Hay muy poco desarrollo teológico en nuestra pequeña iglesia". En junio, escribió "la falta de sentido histórico y la negación histórica pueden conducir a cosas peligrosas". Y luego agrega: "Últimamente he llegado a la conclusión de que a la larga no quiero permanecer en mi posición actual". Tres años después de regresar a su nuevo hogar mundial, Vos se considera un extraño y un extraterrestre en Grand Rapids. En 1891, Vos se vio obligado por las circunstancias a enfrentarse con el carácter estrecho y provincial de su entorno eclesiástico.

Pero cuando llega la oportunidad de escapar, él se niega. Cuando William Henry Green le suplica que acepte la recién creada cátedra de Teología Bíblica en el Seminario de Princeton, Vos declina. ¿Por qué? ¿Por qué, cuando la apelación de Green de marzo de 1892 fue tan elocuente, una apelación en la que utiliza la analogía pertinente de diques en Holanda similar a las orillas del Mississippi y el único ingeniero que se necesita para detener la inundación desbordante de racionalismo devastador? ¿Por qué Vos se niega a detener las inundaciones de la destrucción? Creo que el dominio del viejo

mundo todavía era demasiado fuerte, ya sea por deber, lealtad, humildad, reticencia, lo que sea; Vos no podía separarse de sus padres y la cultura de su mundo holandés de Grand Rapids.

Pero William Henry Green persistió. Green vio más de lo que Vos vio. Vio al hombre excepcionalmente calificado y capaz, versado en los idiomas de las discusiones críticas, expuesto a la crítica liberal de primera mano, comprometido con el sobrenaturalismo bíblico y la ortodoxia reformada. Y vio la escena teológica como un veterano de las luchas por la ortodoxia en el decadente mundo religioso estadounidense. Vio la poderosa y perjudicial influencia de Charles Augustus Briggs en el Union Theological Seminary, Nueva York. Vio el reduccionismo emergente del cristianismo protestante estadounidense a la paternidad de Dios y la hermandad social del hombre. Él conocía las demandas de revisión de los Estándares de Westminster en su querido PCUSA. Green vio la espiral descendente de un protestantismo cada vez más amplio a su alrededor y le rogó a Geerhardus Vos que se uniera a la facultad de Princeton para detener la marea.

La persistencia de Green fue recompensada. En febrero de 1883, Vos cedió y acordó mudarse a Nueva Jersey a mediados de septiembre para asumir sus deberes como primer profesor de teología bíblica en el Seminario Teológico de Princeton. ¡Abraham Kuyper se regocijó! Dijo que la decisión de Vos de mudarse a Princeton le permitió evitar el "suicidio académico". Vos mismo reconoció que dejó atrás las facciones dentro de su propia cultura holandesa. El viejo mundo de Grand Rapids estaba detrás de él; El nuevo y emocionante mundo de Princeton estaba ante él.

Geerhardus Vos se vertió en ese mundo. El aula era su podio y sus energías estaban dedicadas a comunicar el rico contenido de las Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento. Oh, predicaba ocasionalmente, principalmente en la capilla del Seminario los domingos por la tarde; rara vez en las iglesias PCUSA en Princeton o Filadelfia. Conoces esos sermones existentes; el libro Grace and Glory publicado con seis mensajes durante su vida; la edición definitiva publicada en 1994 con diez sermones adicionales, la mayoría de los cuales fueron descubiertos por mí en su cuaderno personal de sermones en 1975. Pero fue la enseñanza la que dominó su vida desde 1893: la enseñanza de la teología bíblica del Antiguo y Nuevo Testamento, la escatología del Antiguo Testamento, la Escatología Paulina, Teología de la Epístola a los Hebreos, Profetas del siglo VIII a. C., Conciencia mesiánica de Jesús, Discursos de Pedro en Hechos, Evangelio de Juan, árabe, siríaco. Reconocerá algunos de estos cursos en los títulos de sus libros.

Su primer año en Princeton fue un torbellino de actividad. Se instaló como soltero en Hodge Hall y comenzó a impartir clases a fines de septiembre de 1893. El 24 de abril de 1894, el presbiterio de New Brunswick, PCUSA, lo ordenó evangelista. Dos semanas después, el 8 de mayo de 1894, pronunció su famoso discurso inaugural ("La idea de la teología bíblica como ciencia y disciplina teológica") en una casa llena en la Primera Iglesia Presbiteriana, Princeton. Fue a esta congregación a la que asistieron Vos y su familia durante sus años en Princeton. El 7 de septiembre de 1894, se casó con Catherine Frances Smith de Grand Rapids, Michigan. Su mundo cambió porque había sido criada congregacionalista. Él y su nueva esposa se establecieron en el número 52, Mercer Street, en el campus del Seminario, en una espaciosa casa provista para profesores del Seminario. La casa de BB Warfield no estaba muy lejos y Vos y Warfield caminaban por el campus casi a diario. El sistemático y el teólogo bíblico, ¡los mejores amigos!

Después de ese primer año lleno de acontecimientos, los asuntos se asentaron en una rutina. Preparación y enseñanza de clases, predicación ocasional en la capilla del Seminario, escritura de libros y artículos, veranos en las montañas del centro-norte de Pensilvania. Y había niños. Deja vu: como era uno de los cuatro, tuvo cuatro. Johannes nació en 1903 y se convirtió en profesor de Biblia

en el Colegio de Ginebra, Beaver Falls, Filadelfia (el maestro de Biblia de la universidad de mi y mis dos hermanos); Bernardus nació en 1905; Marianne, nacida en 1906, destinada a escribir varios libros infantiles notables; y Geerhardus, Jr., nacido en 1911.

Y fue en ese mundo rutinario, esa rutina entre dos mundos, el mundo académico de Princeton; el mundo selvático de Roaring Branch, fue en ese mundo de rutina que Geerhardus Vos percibió otros dos mundos, dos mundos muy diferentes, dos mundos que hicieron que su peregrinación no fuera rutinaria, ni ordinaria, ni ordinaria, sino semi-escatológica. Los veranos en esa enorme casa en Roaring Branch, rodeada por su esposa, su familia y en su estudio, sus libros, diarios y documentos, esos veranos eran donde fluían los jugos, donde fluían los jugos creativos y penetrantes de Geerhardus Vos. Aquí, en este tranquilo entorno montañoso, su cuerpo descansaba, su mente descansaba, su alma descansaba para trabajar en la Palabra: en Pablo y Hebreos y el Reino y Schweitzer y Boussett y Gressmann. En ese tranquilo pueblo de montaña, Geerhardus Vos penetró la Palabra de Dios como pocos antes o después de él. Estoy convencido de que el entierro de Geerhardus y Catherine Vos en ese pequeño cementerio, a pocos pasos del sitio de su casa de verano, estoy convencido de que sus restos mortales debajo de ese césped de Pensilvania son exegéticos. No Grand Rapids, ni Princeton, ni Santa Ana, ¡Roaring Branch! Ese es el lugar que amaba sobre todo en la tierra; porque ese es el lugar donde la tensión entre los dos mundos —los dos mundos dispares de la vieja Europa / nueva América, el viejo Grand Rapids / el nuevo Princeton, el viejo provincialismo holandés / el nuevo cosmopolitismo presbiteriano— Roaring Branch es el lugar donde estaban los dos mundos dispares. trascendido, trascendido por los propios mundos de Dios, el mundo presente y el mundo por venir. Estoy convencido de que el notable diagrama en la página 38 de La Escatología Paulina , ese diagrama que establece la relación superpuesta entre la era actual y la era venidera, el diagrama de ese mundo semi-escatológico en el que vivió Pablo, en el que la iglesia vidas, en las que vivió Vos, en las que usted y yo vivimos, ese diagrama nunca se habría dibujado si no fuera por Roaring Branch. ¿Por qué Vos dejó su escritura teológica después de su retiro en 1932? Porque nunca volvería a Roaring Branch después del verano de 1932; nunca volvería hasta que su cuerpo fuera enterrado junto al cuerpo de su esposa el 17 de agosto de 1949. ¿Por qué solo la poesía proviene de su pluma después de su retiro? en 1932? Porque no necesitaba sus libros, sus diarios, sus documentos en su estudio de Roaring Branch para escribir los poemas. Solo necesitaba su memoria, sus sentidos, su expresión profunda. ¿Por qué Vos dejó la preparación de varios de sus libros a su hijo Johannes Geerhardus después de 1932? Porque gran parte de su preparación para la escritura, si no la real, se realizó en el estudio de esa casa de verano en las montañas de Pensilvania. Es en Roaring Branch donde el mundo venidero posee a Vos, incluso cuando el Cristo que poseía a Geerhardus Vos ejerció de manera más poderosa y efectiva en su mente y corazón en ese pequeño pueblo de montaña. ¿Adorar cada domingo en la Iglesia Metodista solitaria en la ciudad? Nunca podría impedir lo que Vos ya había aprehendido. ¿Divisiones sobre J. Gresham Machen y la reorganización del Seminario Princeton en 1929? Nunca podrían destruir lo que Vos había captado: lo que él, por su propio testimonio en su carta de condolencia al hermano de Machen, escrito cuatro días después de la muerte de Machen en Bismarck, Dakota del Norte, el 1 de enero de 1937; lo que él, por su propio testimonio, le había enseñado a su estudiante y colega, que este mundo ha sido superpuesto por el mundo del Cristo resucitado y que nadie que cree en él, nadie será avergonzado. ¿Divisiones sobre política denominacional, sobre la suspensión de Machen (que Vos protestó formalmente por escrito ante el Presbiterio de Nuevo Brunswick), sobre la formación de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa? sobre la fea cabeza del fundamentalismo, siempre divisivo, siempre intolerante, siempre tiránico: Vos se contentaba con pertenecer a un mundo en el que el "ya" se complementaba con el "todavía no".

El cuerpo de Geerhardus Vos regresó a Roaring Branch por última vez ese día de agosto de 1949. Dos holandeses que recordaban estaban allí, pero nadie más estaba allí. Nadie de su propia denominación; nadie de la institución a la que había servido durante treinta y nueve años; Nadie de Grand Rapids. Geerhardus Vos por fin ya no pertenecía a dos mundos. Se había unido en gloria a su Salvador resucitado, unido a Jesús en ese mundo sin fin. Geerhardus Vos había llegado a casa por fin, ¡a su amado escatón!

Escondido, California

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

DOGMÁTICA REFORMADA

Geerhardus Vos, Ph.D., D.D.

VOLUMEN 1: TEOLOGÍA PROPIA

Traducción al castellano: Rubén Gómez

Teología Sistemática: Dogmática Reformada. Volumen 1: Teología propia

Editorial Tesoro Bíblico, 1313 Commercial St., Bellingham, WA 98225

Versión en inglés: Reformed Dogmatics: Theology Proper

Primera publicación manuscrita en 1896

Digital ISBN: 978-1-68-359262-4

Vos durante sus años de profesor en la Theological School of the Christian Reformed Church, alrededor de 1888–1893.

CONTENIDO:

PREFACIO A LA OBRA COMPLETA

En 1721, Johann Sebastian Bach compuso conciertos cuya partitura obsequió a un noble alemán sin recibir respuesta alguna de él. Durante muchos años, la partitura permaneció en el olvido y el silencio. Un día como cualquier otro, 130 años después, alguien se topó en una biblioteca pública con papeles que resultaron ser los celebrados Conciertos de Brandemburgo, obra maestra del compositor.

Un descubrimiento paralelo se ha dado en los últimos años en el ramo de la teología. La Teología Sistemática de Geerhardus Vos permaneció en el anonimato durante 120 años, hasta que en el año 2015, Logos Bible Software decidió rescatarla del silencio y traducir sus cinco volúmenes del holandés al inglés. En el año 2018, la dirección del Departamento Hispano de Logos se aventuró a traducir los cinco tomos de esta magna obra pese a la incertidumbre de compatibilidad con nuestro mercado y el costo del proyecto.

La respuesta de nuestro público ha sido tan sorprendente como el redescubrimiento de esta obra. Las reservas de este título en español sumaron más del doble de la obra en inglés. El Departamento Hispano de Logos desea expresar su agradecimiento a nuestro público hispano por su respuesta, que es un evidente reclamo por la continua producción de materiales de doctrina sólida.

Queremos especialmente agradecer a nuestro traductor, Rubén Gómez, por aceptar este gran desafío, y porque su labor de traducción es un marco exquisito en el que se despliega esta teología.

Nuestro anhelo es que nuestros lectores hispanos lean, relean y vuelvan a leer estos cinco libros, pues los hallazgos en los escritos de Geerhardus Vos aumentan con cada lectura. En lo personal prefiero leer un libro de este autor tres veces, que leer tres libros distintos de teología. Esperamos que compartan esta misma experiencia.

Tony Segar
Director del Departamento Hispano de Logos Bible Software.

PREFACIO AL VOLUMEN I

La *Teología Sistemática - Dogmática Reformada* de Geerhardus Vos (1862–1949) es una publicación bienvenida para cualquiera que desee beneficiarse de una articulación consistentemente sólida y a menudo penetrante de la doctrina bíblica. Será de especial interés para aquellos que ya están familiarizados con la obra de Vos, el padre de una teología bíblica reformada. Pocos habrá, por no decir ninguno, que no hayan experimentado un creciente aprecio por sus conocimientos profundos y singulares de las Escrituras. El comentario de F. F. Bruce sobre su libro *La escatología paulina* resulta ser una descripción acertada para el conjunto de su obra: “excepcionalmente buena … un festín exegético poco habitual”.

La *Dogmática Reformada* proviene del período 1888–1893, cuando, entre otras materias, el joven Vos enseñaba teología sistemática (dogmática) en la Theological School of the Christian Reformed Church, que más adelante adoptó el nombre de Calvin Theological Seminary. Esta *Dogmatiek* se publicó por primera vez en holandés como libro manuscrito en cinco volúmenes, en 1896. Posteriormente se transcribió e imprimió en 1910. Si bien la versión de 1896 al parecer es un manuscrito de Vos escrito de su puño y letra, la transcripción es casi seguro que la hizo otra persona o personas. Pero no hay ninguna razón para cuestionar que se hiciera con el conocimiento y la aprobación de Vos. Esa transcripción es la base de este proyecto de traducción.

Aunque no se trata de una edición crítica, el objetivo ha sido ofrecer una traducción cuidadosa, apostando en la medida de lo posible por la equivalencia formal y no tanto por la equivalencia dinámica. La precisión de las fuentes secundarias que Vos menciona o cita (por lo general refiriéndose solamente al autor y al título, y algunas veces únicamente al autor) no se ha verificado ni se han proporcionado los datos bibliográficos exactos. Las notas explicativas a pie de página se han reducido al mínimo. No se ha eliminado nada, ni tampoco se han saltado secciones o resumido su contenido en forma condensada. El estilo ocasionalmente elíptico de Vos en la presentación del material, destinado principalmente para el aula y no tanto a circular en forma de libro para un público más amplio, se ha mantenido. Los relativamente pocos casos de elipsis gramatical que resultan confusos en castellano se han ampliado, ya sea sin notación o, cuando la ampliación es más extensa, escribiendo entre corchetes.

Con respecto al uso de las Escrituras, hay que señalar algunas cosas. Se ha hecho un esfuerzo por verificar las referencias bíblicas, y en los casos puntuales de errores tipográficos, donde estaba claro qué referencia se pretendía citar, se han corregido sin que aparezca ninguna indicación al respecto. En el original de Vos, las referencias a versículos del Antiguo Testamento corresponden al texto hebreo, que varía ocasionalmente de la numeración usada en las Biblias castellanas. Estas referencias se han modificado en esta traducción para ser coherentes con la versificación española. Además, ocasionalmente aparecen citas después del Statenvertaling pero generalmente son traducción del propio Vos, ya sea de forma exacta o a modo de paráfrasis. En consecuencia, en lugar de utilizar una traducción castellana estándar, se traducen tal como las cita Vos.

Los lectores podrán ahora analizar la relación del Vos de los primeros tiempos, con su *Dogmática Reformada*, con su posterior trabajo sobre teología bíblica, que comenzó en el otoño de 1893, cuando se mudó de Grand Rapids al Seminario de Princeton para convertirse en el primer titular de la recién creada cátedra de teología bíblica. Cualesquiera que sean las diferencias que la comparación pueda sacar a la luz, podemos anticipar, sin temor a equivocarnos, que el resultado final confirmará la continuidad profunda, penetrante y cordial entre su trabajo sobre teología sistemática y su teología bíblica. Un importante punto de referencia en este sentido lo proporciona el propio Vos en sus comentarios sobre la relación completamente positiva y complementaria que vio, como teólogo reformado, entre ambas disciplinas. Este aspecto estuvo presente en su discurso inaugural de Princeton, en la primavera de 1894, y se hizo eco del mismo décadas más tarde, mucho después de su jubilación.[6]

Otra cuestión interesante es la que tiene que ver con los antecedentes de la *Dogmática Reformada*, en concreto con aquellos que Vos pudo haber considerado como sus predecesores más inmediatos. A Calvino es a quien más cita, y ocasionalmente hace referencia a diversas figuras de la Teología reformada de finales del siglo XVI y del XVII. No obstante, no hay indicios de teólogos reformados actuales o más recientes que le hayan influido sustancialmente, o en cuyas obras él considere que se está basando. Solamente hay dos referencias de pasada a Charles Hodge en el Volumen 1 (y, en ambos casos, para disentir de su postura). No se menciona a Abraham Kuyper o a B. B. Warfield, aunque Vos los conocía a ambos e intercambió correspondencia con ellos durante su estancia en Grand Rapids, en algunos casos sobre asuntos teológicos. Este silencio podría explicarse por el hecho de que sus obras principales aún no se habían publicado.

La publicación de su *Dogmática Reformada* pondría de manifiesto una afinidad importante con la obra *Dogmática Reformada* de Herman Bavinck. Esto era de esperar, ya

que Vos, ligeramente más joven (siete años, para ser precisos) consideraba a Bavinck un buen amigo, además de un aliado teológico cercano. Sin embargo, el primer volumen de la obra de Bavinck (en holandés), no apareció hasta 1895, tras la etapa de Vos en Grand Rapids. Quizás los últimos volúmenes de la *Dogmática Reformada* arrojarán más luz sobre el tema de las influencias sobre la obra de Vos.

El Volumen 1, que aparece aquí, trata sobre la teología propia. Los volúmenes posteriores, pendientes de publicación en cuanto esté acabada la traducción, tratan, por este orden, la antropología, la cristología, la soteriología y, en el último volumen, la eclesiología y la escatología.

Este proyecto representa un esfuerzo de colaboración sin el cual no se hubiera podido llevar a cabo. Agradecemos especialmente a los traductores sus esfuerzos por proporcionar traducciones preliminares de las diversas partes del Volumen 1, y también a Kim Batteau por su revisión de la traducción. Yo mismo he repasado y revisado su trabajo y elaborado la forma final de la traducción.

Damos las gracias a Lexham Press por su compromiso de iniciar y apoyar este proyecto, y a su personal editorial por su trabajo. Un agradecimiento especial al director del proyecto, Justin Marr, por todo su tiempo y esfuerzo, y en particular por su disponibilidad para hacer sugerencias y responder preguntas sobre procedimientos. Por último, sería injusto no reconocer la deuda de gratitud contraída con la persona o personas anónimas que fueron responsables de la cuidadosa transcripción de una obra que se realizó hace más de un siglo. Todo ese esfuerzo es el que ha hecho que este proyecto de traducción fuera inconmensurablemente más factible.

R. Gaffin, Jr.
Agosto de 2014

Capítulo 1

La cognoscibilidad de Dios

1. ¿Es Dios cognoscible?

Sí, las Escrituras lo enseñan: "para que conozcáis a Aquel que es verdadero" (1 Juan 5:20), aunque también nos recuerda el carácter limitado de nuestro conocimiento (Mt 11:25)

2. ¿En qué sentido sostienen los teólogos reformados que Dios no puede ser conocido?

a) En tanto que sólo podemos tener una comprensión incompleta de un ser infinito.
b) En tanto que no podemos ofrecer una definición de Dios, sino únicamente una *descripción*.

3. ¿En qué se basan otros para negar la cognoscibilidad de Dios?

En el hecho de que Dios es Todo-Ser. Mantienen una visión panteísta de Dios. Ahora bien, el hecho de *conocer* presupone que el objeto conocido no es todo cuanto hay, ya que siempre permanece como algo distinto del sujeto que conoce. Convertir a Dios en el objeto del conocimiento, sostiene el razonamiento, equivale a decir que Él no es todo cuanto hay, que es limitado.

4. ¿Qué se puede responder a este punto de vista?

a) La objeción que presenta esta postura proviene en su totalidad de una visión filosófica de Dios, como si Él fuera Todo-Ser. Esta visión es errónea. Dios es ciertamente infinito, pero Dios no es el Todo. Hay cosas que existen y cuya existencia no es idéntica a Dios.
b) Desde luego es verdad que no podemos hacer una representación visible de Dios porque Él es un ser puramente espiritual. Pero tampoco lo podemos hacer con nuestra propia alma. Y sin embargo, creemos que la conocemos.
c) También es cierto que no poseemos un conocimiento profundo y completo de Dios. Todo nuestro conocimiento, incluso en relación con las cosas creadas, es parcial. Esto es aún más cierto en relación con Dios. Solamente le conocemos en la medida en que Él se revela a sí mismo, esto es, en que nos ha mostrado su ser externamente a nosotros. Sólo Dios posee un conocimiento ideal de sí mismo y de todo el mundo, puesto que Él lo impregna todo con su omnisciencia.
d) El hecho de que podamos conocer a Dios se basa realmente en que Dios nos ha creado a su propia imagen, por tanto una impresión de sí mismo, aunque desde la distancia más grande. Puesto que nosotros mismos somos espíritu, poseemos una mente, una voluntad, etc., sabemos lo que significa que en su Palabra Dios se atribuya estas cosas a sí mismo.

CAPÍTULO 2

Nombres, ser y atributos de Dios

1. ¿En qué reside la importancia de los nombres de Dios?

En esto, en que Dios, a través de ellos, nos llama la atención sobre los atributos más importantes de su ser. Este ser es tan rico y completo que necesitamos contar con algunos puntos de referencia para poder comprender el resto. Los nombres de Dios no son sonidos vacíos (como los nombres de las personas), sino que tienen significado y contribuyen a nuestro conocimiento de Dios.

2. ¿Cuál es el significado del nombre Elohim?

“El que debe ser temido”, “Aquel que está lleno de majestad”. La terminación im es una terminación plural. El singular es *Eloah* y aparece primero en los últimos libros de la Biblia

como una forma poética. La terminación plural no apunta a una temprana concepción politeísta, sino que significa la plenitud de poder y majestad que hay en Dios.

3. ¿Cuáles son los significados de los nombres El y Adonai?

El significa "el Fuerte", "el Poderoso". *Adonai* significa "Gobernante" "Señor"; originalmente, "mi Gobernante", "mi Señor".

4. ¿Qué significa el nombre Elyón?

Significa "el Exaltado", es decir, "sobre todos los supuestos dioses"; cf. Gn 14:18.

5. ¿Cuál es el significado del nombre El Shaddai?

"El Poderoso" "el Soberano".

6. ¿De dónde proviene y cuál es el significado del nombre Jehová?

Desde tiempos muy antiguos, los judíos pensaban que Levítico 24:11, 16 prohibía pronunciar el nombre sagrado de Dios. Siempre lo reemplazaban con Adonai. Más tarde, cuando se agregaron vocales al texto hebreo, usaron las vocales de Adonai. Así es cómo se llegó a la pronunciación "Jehová". No podemos determinar con certeza cuál fue la pronunciación original, pero probablemente sería *Yahvé*. Ahora bien, nos hemos acostumbrado tanto al sonido de Jehová que sería casi irreverente cambiarlo a estas alturas. Según Éxodo 3:14, Jehová es el nombre de la alianza, y significa: (a) autoexistencia; y (b) la inmutabilidad y fidelidad de Dios.

Elohe

7. ¿Qué afirma el nombre Jehová Sabaot?

Significa "el Dios [o Señor] de los Ejércitos". Este nombre se usó por primera vez en la época de Samuel. En ese sentido, se ha pensado que señala a Jehová como *Capitán* del *orden de batalla de Israel* (Sal 44:10). Sin embargo, en las Escrituras hay otras dos cosas a las que también se les llama "ejércitos"; a saber, las estrellas y los ángeles (Dt 4:19; Job 38:7). Por lo tanto, junto al significado mencionado anteriormente, también está incluido en el nombre *esto*: Dios gobierna con total poder sobre los ángeles y las estrellas, e Israel no debería temerles, tal como hacen los paganos.

8. ¿Se ha dado Dios a conocer a nosotros solamente a través de sus nombres?

No, también lo ha hecho a través de sus atributos. Los atributos de Dios son el ser revelado del propio Dios, en tanto que éste se nos ha dado a conocer bajo ciertas circunstancias.

9. ¿Qué dos preguntas nos surgen en relación con los atributos de Dios?

a) ¿Qué relación tienen con su ser?
b) ¿Qué relación guardan entre ellos?

10. ¿Qué enseñan los antiguos acerca del ser de Dios?

a) Como se señaló anteriormente, no podemos dar una definición del ser de Dios. Después de todo, toda definición presupone un concepto más elevado de género y una distinción entre un concepto de género y de especie, así como una composición de los dos. Pero no hay nada más elevado que Dios, y Dios es simple, sin composición.
b) No hay distinción en Dios entre esencia y existencia, entre esencia y ser, entre esencia y sustancia, entre sustancia y sus atributos. Dios es el hecho *más puro* y *más sencillo*.

11. ¿Podemos establecer una distinción en Dios entre su ser y sus atributos?

No, porque incluso en nuestro caso, el ser y los atributos están íntimamente conectados. Y en Dios todavía más. Si sus atributos fueran algo distinto de su ser revelado, se deduciría que también habría que atribuirle una deidad esencial a su ser, y por consiguiente se establecería una distinción en Dios entre lo que es esencialmente divino y lo que es divinidad derivada. Eso no puede ser.

12. ¿Podemos decir también que los atributos de Dios no se pueden distinguir unos de otros?

Eso es algo extremadamente arriesgado. Podríamos conformarnos diciendo que todos los atributos de Dios están íntimamente relacionados entre sí y que penetran unos en otros dentro de la mayor unidad. Sin embargo, esto no significa en modo alguno que se deban confundir entre sí. En Dios, por ejemplo, tampoco el amor y la justicia son lo mismo, si bien operan juntos perfectamente en completa armonía. No podemos permitir que todo se mezcle de forma panteísta porque ese sería el final de nuestro conocimiento objetivo de Dios.

13. ¿De qué otras cosas en Dios debemos distinguir claramente sus atributos?

a) De los nombres de Dios, que proceden de la relación que mantiene con lo creado. Así pues, se le llama Creador, Sustentador, Gobernante (a esto le llamamos predicados o descripciones).
b) De las cualidades personales que son únicas de cada persona de la Santísima Trinidad, y por las cuales se distinguen unas de otras, por ejemplo, engendrar, ser engendrado y ser respirado (a esto le llamamos propiedades, “particularidades”).

14. ¿De cuántas maneras han tratado los teólogos de clasificar los atributos de Dios?

a) Se han clasificado de tres maneras, dependiendo del modo en que, según se cree, uno debe llegar al conocimiento de los atributos:
    1. La senda de la causalidad
    2. La senda de la negación
    3. La senda de la eminencia

    Ahora bien, más que una clasificación de los atributos en sí, estas son formas en las que la *teología natural* ha tratado de establecer los atributos de Dios.
b) Otra clasificación es la de atributos de *afirmación* y *negación*. Las meras negaciones solamente nos dirán lo que Dios *no* es, y en consecuencia no son atributos en el sentido pleno de la palabra. Cuando consideramos esto más detenidamente, los

denominados atributos negativos en su mayoría incluyen algo que afirman, de modo que la distinción desaparece. Por ejemplo, la eternidad de Dios dice más que el simple hecho de que Él no tiene principio ni fin. También afirma que para Él todo es un presente indivisible, etc.

c) Una tercera clasificación divide los atributos en *absolutos* y *relativos*, o lo que viene a ser lo mismo, *inherentes* y *transitivos*. Sin embargo, estrictamente hablando, todos los atributos de Dios son absolutos. En otras palabras, su base reside en su ser, aparte de la existencia del mundo, aunque debemos admitir que no podríamos concebir algunos de ellos en acción (por ejemplo, la gracia y la misericordia) si el mundo no existiera. Por otro lado, no hay ningún atributo en Dios que, en cierto sentido, no sea transitivo, es decir, que Él no haya revelado. No podemos afirmar que sabemos todo sobre Dios, pero lo que sabemos, sólo lo sabemos porque Dios nos lo reveló, porque nos lo ha comunicado y desvelado.

d) En cuarto lugar, hay algunos que quieren diferenciar entre atributos *naturales* y *morales*. Los atributos morales son, por ejemplo, la bondad y la justicia. A los restantes atributos que carecen de esta cualidad se les llama naturales. Contra esta distinción se pueden plantear dos objeciones.
   1. La palabra natural es ambigua. Aquí podría llevarnos a pensar que los atributos morales de Dios no pertenecen a su naturaleza, a su ser.
   2. Además, podría surgir el error de creer que en Dios lo moral está separado de lo natural, y que esto último es un principio de menor orden en Dios.

e) En quinto lugar, tenemos la clasificación de Schleiermacher, que sigue la misma línea que su sistema. Divide los atributos de acuerdo con las diferentes maneras en que nuestro sentimiento de dependencia se expresa en respuesta a los atributos de Dios. Este sentimiento no despierta resistencia dentro de nosotros contra la eternidad de Dios, la omnipotencia, etc. Tales atributos forman una clase. Pero contra la santidad de Dios, la justicia, etc., este sentimiento despierta resistencia. Estos forman un segundo grupo. Esta resistencia ha sido eliminada por Cristo, y los atributos con los que entramos en contacto a través de Cristo se resumen en un tercer grupo.

f) La clasificación más habitual, que nosotros también seguimos, distingue entre atributos *incomunicables* y *comunicables*.
   1. A los atributos incomunicables pertenecen:
      a. La autoexistencia
      b. La simplicidad
      c. La infinitud
      d. La inmutabilidad
   2. A los atributos comunicables pertenecen:
      a. La espiritualidad y la personalidad
      b. La comprensión
      c. La voluntad
      d. El poder
      e. La bienaventuranza de Dios

15. ¿Qué debemos notar en relación con una objeción planteada contra esta antigua división entre atributos comunicables e incomunicables?

Se ha dicho que la diferenciación es relativa, es decir, que los atributos incomunicables, cuando se ven desde otra perspectiva, son comunicables, y viceversa. Por ejemplo, la eternidad de Dios es infinita en relación con el tiempo; en el hombre hay una relación finita con el tiempo. Así pues, existe una analogía entre Dios y el hombre. Por el contrario, en nosotros solamente hay una bondad y una justicia limitadas; en Dios, ambas son perfectas. Por lo tanto, existe una distancia infinita. Cada atributo, se nos dice, es al mismo tiempo incomunicable y comunicable de acuerdo con la perspectiva de uno.

Esta visión es completamente errónea. La eternidad de Dios dice mucho más que el simple hecho de que Él mantiene una relación infinita con el tiempo. Afirma que Él es absolutamente exaltado por encima de él. Está claro que en hombre no hay sombra o rastro de esto. La eternidad de Dios es verdaderamente incomunicable, no sólo en grado, sino también en principio.

16. ¿Qué más observamos sobre los atributos incomunicables y comunicables en relación unos con otros?

Que los primeros determinan a los segundos. Por ejemplo, Dios es infinito y posee comprensión. Ahora, nosotros podemos conectar la infinitud con la comprensión y decir que Dios posee una comprensión infinita. Esto también lo podríamos hacer con todos los demás atributos. En ningún momento están separados ambos conjuntos entre sí, sino que se invaden el uno al otro.

17. ¿Qué es la autoexistencia de Dios?

Ese atributo de Dios por el cual Él es la base autosuficiente de su propia existencia y ser. Dicho en términos negativos, la *independencia* únicamente nos dice lo que Dios *no* es. La autoexistencia es precisamente la afirmación adecuada aquí. Textos de prueba: Hechos 17:25; Juan 5:26.

18. ¿Qué es la simplicidad de Dios?

Ese atributo de Dios por el cual Él está libre de toda composición y distinción. Dios es libre:

a) De composición lógica; en Él no hay distinción entre género y especie.
b) De composición natural; en Él no hay distinción entre sustancia y forma.
c) De composición sobrenatural; en Él no hay distinción entre la inactividad y la acción. Textos de prueba: 1 Juan 1:5; 4:8; Amós 4:2; 6:8.

Los socinianos y Vossius niegan este atributo para poder escapar mejor de la Trinidad, es decir, la unidad en el ser de las tres Personas.

19. ¿Qué es la infinitud de Dios?

Ese atributo por el cual Dios posee dentro de sí mismo toda la perfección sin ninguna limitación o restricción.

Se distingue además en:

a) Perfección infinita
b) Eternidad

c) Inmensidad

20. *¿Es el concepto de infinitud una negación o una afirmación?*

Se ha dicho que es una pura negación y que, por lo tanto, carece de contenido. Esto no es correcto. Indudablemente es cierto:

a) Que no podemos formarnos una imagen gráfica del infinito o de una cosa infinita. La contemplación siempre es limitada, y lo limitado no comprende lo infinito.
b) Que no podemos hacernos un concepto del infinito con nuestro pensamiento. El pensamiento también es siempre limitado; por lo que resulta inadecuado para abarcar el infinito.

Sin embargo, sigue siendo cierto que debemos mantener con convicción que:

a) Detrás de lo finito que comprendemos, está el infinito. Con el Dios infinito ocurre lo mismo que con el espacio. Por mucho que avancemos con nuestra imaginación, sabemos que aún no hemos llegado al final, que aún podríamos dar un paso más.
b) Este carácter infinito para el propio Dios no es algo indeterminado como lo es para nosotros, sino que Él mismo lo abarca y gobierna perfectamente. Por inconcebible que esto sea para nosotros, en Dios es una realidad.

21. *¿Está limitada la infinitud de Dios por la existencia de otras cosas que no son Dios?*

No, porque ser infinito no significa serlo todo, aunque los panteístas afirman esto último.

22. *¿Dónde nos enseñan las Escrituras la perfección infinita de Dios?*

En Job 11:7–9 y Salmos 145:3.

23. *¿Qué es la eternidad de Dios?*

Ese atributo de Dios por el cual Él es exaltado sobre todas las limitaciones del tiempo y toda la sucesión del tiempo, y en un único presente indivisible posee el contenido de su vida perfectamente (y como tal es la causa del tiempo).

24. *¿Cuántos conceptos de eternidad existen?*

Dos:

a) Un concepto más popular: la eternidad como tiempo sin principio ni fin.
b) El concepto más abstracto y definido con mayor precisión: la eternidad es algo que se encuentra por encima del tiempo y difiere completamente del tiempo.
c) Ambos son inseparables y sirven para complementarse mutuamente. Según el primero, el tiempo en sí mismo sería el original y la eternidad tan sólo una extensión de tiempo. Si llevamos esto último a un extremo, incurrimos en el error panteísta de afirmar que el tiempo es sólo una alteración de la eternidad. Pero ambos existen, la eternidad en Dios, el tiempo en el mundo. La Escritura contiene ambas descripciones de la eternidad: Salmos 102:12; 90:2, 4; 2 Pedro 3:8.

25. ¿Qué pregunta se nos plantea aquí?

¿Cómo puede Dios tener conocimiento de las cosas temporales sin que, con este conocimiento, el tiempo, por así decirlo, penetre en el pensamiento de Dios y, por lo tanto, en todo su ser? En otras palabras: ¿cómo se relaciona Dios con el tiempo?

26. ¿Cuál debe ser la respuesta a esto?

a) Que no podemos seguir a quienes niegan la existencia real del tiempo y el espacio y piensan que son meras formas subjetivas que tiene el hombre de representar las cosas. Así lo hacen Kant y muchos otros. El tiempo y el espacio son objetivos y reales.
b) Que es difícil decidir si el tiempo y el espacio son entidades independientes o modos de existencia, si son relaciones de cosas entre sí, o un tipo de realidad completamente diferente, o algo sobre lo que no podemos decir nada más. Estas preguntas pertenecen al ámbito de la metafísica. La Palabra de Dios no da una explicación adicional.
c) Que el tiempo y el espacio como realidades también son realidades para Dios, cuya existencia Él conoce.
d) Que, pese a todo, sigue existiendo una gran diferencia entre la relación que mantenemos con estas realidades y la que Dios mantiene con esas mismas realidades. El tiempo y el espacio no sólo son reales fuera de nosotros, sino que también se crean en nuestra mente como formas de representación, de modo que nuestra vida interior está gobernada por ellos y no podemos deshacernos de ellos. Solamente podemos ver en el espacio y pensar en el tiempo. Para Dios es completamente distinto. Su vida divina no se desarrolla ni existe en esas formas. Él es exaltado por encima de ellos y ese simple hecho hace de su eternidad su omnipresencia. Él sabe que lo finito existe en el tiempo y el espacio, pero no lo sabe ni lo ve de manera temporal o espacial.

27. ¿Es correcto decir que todo lo que "sucede" tiene lugar en el tiempo y que por tanto en Dios también debe producirse el paso del tiempo?

No, porque sabemos que se produce el causar y el ser causado (por lo tanto, un suceso real), fuera del tiempo, esto es, en la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo.

28. ¿Qué se entiende por la inmensidad de Dios?

Esa perfección de Dios mediante la cual Él es exaltado por encima de toda distinción del espacio, sin embargo, en cada punto del espacio está presente con todo su ser y, como tal, es la causa del espacio.

29. ¿Dónde radica la distinción entre inmensidad y omnipresencia?

Ambas expresan lo mismo pero desde dos perspectivas diferentes. La primera enseña cómo Dios es exaltado por encima del espacio y la segunda cómo Él, no obstante, llena cada punto del espacio con todo su ser.

30. ¿En qué forma no deberíamos concebir esta omnipresencia de Dios?

No como si fuera una extensión sobre el espacio; "Dios está completamente dentro de todo y totalmente fuera de todo", como ha declarado un teólogo.

31. ¿De cuántas maneras se puede considerar a los seres existentes en relación con el espacio?

De tres formas:

a) Los cuerpos materiales existen en el espacio de una manera delimitada. Están completamente delimitados y abarcados por el espacio.
b) Los espíritus puros, que son creados, existen en el espacio de una manera determinada, es decir, aunque ellos mismos no poseen una extensión, a diferencia de los cuerpos materiales, siguen estando determinados por el espacio y sus leyes. Nuestra alma no puede funcionar en todas partes.
c) Por último, Dios está en el espacio de una manera efectiva, es decir, el espacio está sostenido por el poder sustentador de su providencia, ya que Él lo ha creado al principio y Él lo llena por completo.

32. ¿Es Dios omnipresente solamente por lo que respecta a su poder y conocimiento o también a su ser?

Los antiguos socinianos, Vorstius y algunos anabautistas afirmaron lo primero. Lo cierto es lo segundo, tal como exige la infinitud del ser de Dios.

33. ¿Está Dios presente en todas partes de la misma manera?

No, Él revela su presencia de una manera diferente en el cielo que en el lugar de los perdidos, y también de modo distinto en la tierra que arriba.

34. ¿Cómo se prueba la inmensidad de Dios a partir de las Escrituras?

Pues con los siguientes pasajes: Efesios 1:23; Jeremías 23:23–24; Salmos 139:7–12; Hechos 17:24–28.

35. ¿Cuál es la respuesta a la objeción de que la infinitud del espacio limita la infinitud de Dios?

a) Que no tenemos base para afirmar que el espacio es infinito. Es cierto que no podemos imaginar el fin del espacio, pero eso se debe a nuestra propia limitación.
b) Aun admitiendo que el espacio fuera infinito, eso no tendría por qué limitar la infinitud de Dios. Que Dios sea infinito no significa que Él *sea todo*. Dado que se encuentran en esferas distintas, no hay necesidad de que los dos infinitos se limiten el uno al otro.
c) Si el espacio fuera infinito, no sería independiente de Dios. Sólo Dios es autoexistente; percatémonos también de su inmensidad.

36. ¿Qué es la inmutabilidad de Dios?

Esa perfección en Dios en virtud de la cual Él es exaltado por encima de todo devenir y desarrollo, así como también por encima de toda disminución, y permanece igual eternamente.

37. ¿Por qué es necesario enfatizar este atributo?

Porque el panteísmo enseña que en el seno de Dios hay desarrollo, de hecho, que el desarrollo del mundo no es más que el proceso mediante el cual Dios llega a la autoconciencia. Martensen, un teólogo cristiano influenciado por el panteísmo, dice, por ejemplo, "la inmutabilidad de Dios no es la inmutabilidad de los que no tienen vida, porque él existe tan sólo como una fecundidad eterna *él llega a ser de sí mismo*. Por lo tanto, su eternidad no es una eternidad estancada, como las montañas eternas, o una especie de eternidad cristalina, como las estrellas eternas, sino una eternidad viviente, que florece continuamente en una juventud imperecedera". ¡Un lenguaje hermoso, pero un pensamiento que deshonra a Dios!

38. ¿De qué manera se pueden compatibilizar la creación del mundo y las acciones de Dios en el tiempo con su inmutabilidad?

Debemos creer que todos estos actos no provocan ningún cambio en Dios, ya que no requieren tiempo en Él, aunque naturalmente su realización tiene lugar dentro del tiempo.

39. ¿Cómo podemos distinguir aún más la inmutabilidad de Dios?

Se puede hablar de:

a) La inmutabilidad del ser.
b) La inmutabilidad de los atributos esenciales.
c) La inmutabilidad de los decretos y promesas.

40. Demuéstralo basándote en las Escrituras.

Vea Santiago 1:17; 1 Timoteo 1:17; Malaquías 3:6.

41. ¿Cuál es el primero de los atributos comunicables?

La espiritualidad de Dios.

42. ¿Qué quiere decir la Escritura cuando llama a Dios "Espíritu"?

Tanto el término hebreo como el término griego que significan "espíritu" son *viento*. Partiendo de ahí descubrimos lo siguiente:

a) El viento es ese poder entre los poderes materiales que parece ser el más inmaterial e invisible. Lo sentimos pero no lo vemos (Juan 3:8). Cuando a Dios se le llama Espíritu, significa su inmaterialidad (Juan 4:24).
b) El viento o el aliento es la marca de la vida y, por tanto, representa la vida o el poder vivificante. Así pues, resulta que en el caso de la espiritualidad de Dios, ésta también se refiere a su *actividad viviente*. Como Espíritu, Dios se diferencia del hombre, y en realidad de todo lo creado, que es carne, que es impotente e inerte en sí mismo. Por consiguiente, el espíritu es lo que vive y se mueve *por sí mismo*. Jeremías 17:5; Isaías 31:3.
c) El viento, como espíritu de la vida o aliento de la vida, pertenece a otra cosa animada o activada por ella. En este sentido, Dios también puede ser llamado Espíritu, en la

medida en que es el vivificador y la fuente de vida de la criatura. Eso es así tanto en un sentido natural como en un sentido espiritual. Eso concuerda con el hecho de que el hombre puede ser llamado carne en un doble sentido, tanto en cuanto que naturalmente no tiene el poder de la vida en sí mismo como en la medida en que está espiritualmente muerto y separado de Dios. En ese último sentido, la palabra adquiere un significado negativo, el cual conserva a lo largo de toda la Escritura. Salmos 104:30; 2 Corintios 5:16.

d) La espiritualidad de Dios implica que Él es un ser racional, con entendimiento, voluntad y poder.

43. ¿Qué es lo que hace que la doctrina de la espiritualidad de Dios adquiera un significado práctico?

El uso de imágenes en las iglesias católicorromana y luterana (cf. Rom 1:23).

44. ¿Qué más implica la espiritualidad de Dios?

Que el ser de Dios también existe como algo personal. No obstante, deberíamos considerar que al ser de Dios no se le puede llamar personal en abstracto, sino sólo en su triple existencia como Padre, Hijo y Espíritu Santo. En Dios, la personalidad no es una sino tres. No hay cuatro sino únicamente tres personas en la Deidad.

45. ¿Acaso no se excluyen mutuamente la infinitud y la existencia personal?

Casi toda la filosofía moderna afirma que sí, por lo que no reconoce ningún atributo comunicable o personalidad en Dios. Esta afirmación se basa en la idea de que no puede existir un “Yo” sin un “no-Yo”, y que la naturaleza del infinito excluye tal opuesto.

La respuesta a esto:

a) Que Dios no es todo cuanto existe y que, por lo tanto, en su pensamiento, sin duda puede colocar otras cosas frente a sí mismo sin anular su infinitud.
b) Que la conciencia personal no la causa la conciencia de otro fuera de nosotros, sino completamente al revés; lo primero es lo que hace posible esto último. Sólo donde hay conciencia personal, uno puede distinguir algo más aparte de sí mismo.
c) Que en nosotros, los seres humanos, la conciencia de la personalidad ciertamente se despierta y desarrolla gracias al contacto con el mundo exterior a nosotros, pero que no podemos hacer de eso una norma para Dios. Él es completamente independiente de todo lo que está fuera de él.
d) Que dentro del ser de Dios hay una distinción que debería explicar completamente cómo puede haber conciencia de una existencia personal en Dios aparte de otras cosas. El Padre es verdaderamente consciente de no ser el Hijo, y el Hijo de no ser el Padre, y el Espíritu Santo de no ser ni el Padre ni el Hijo. Y estos tres no se limitan entre sí, sino que juntos son el Dios único e infinito.

46. ¿Qué pensamos con respecto a la comprensión de Dios?

Su conocimiento y su sabiduría.

47. ¿Qué es el conocimiento de Dios?

Esa perfección mediante la cual, de una manera totalmente singular, a través de su ser y con un acto muy simple, Él se comprende a sí mismo y en sí mismo a todo lo que está o podría estar fuera de él.

48. ¿Qué distingue el conocimiento divino del de los seres humanos?

a) Ocurre por un acto muy sencillo. El conocimiento humano es parcial y se obtiene por contraste. Dios llega inmediatamente a la esencia de las cosas y las conoce en su núcleo mediante una comprensión inmediata.
b) Sucede desde el ser de Dios hacia afuera. En nuestro caso, el concepto de las cosas debe penetrar primeramente nuestra capacidad cognitiva desde fuera de nosotros. Dios conoce las cosas desde dentro de sí mismo hacia afuera, ya que las cosas, tanto las posibles como las reales, vienen determinadas por Su naturaleza y tienen su origen en Su decreto eterno.
c) En el conocimiento de Dios no hay un conocimiento aletargado fuera de su conciencia que solamente salga a la superficie ocasionalmente, como sí sucede en su mayor parte con nuestro conocimiento. Todo está eternamente presente ante su vista divina, y todo está expuesto a la luz plena de su conciencia.
d) El conocimiento de Dios no está determinado a través de las formas lógicas usuales, mediante las cuales nosotros, como con tantas otras ayudas, buscamos dominar los objetos de nuestro conocimiento. Él lo ve todo *inmediatamente*, tanto en sí mismo como en su relación con todas las demás cosas.

49. ¿Es lo mismo el conocimiento de Dios que su poder?

Algunos lo han afirmado. Agustín dijo: “Vemos las cosas que has hecho porque existen; por otro lado, existen porque las ves”. En el mismo sentido, Tomás de Aquino habla del conocimiento de Dios como la “causa de las cosas”. Así lo hacen también muchos teólogos reformados y luteranos. En contra de esta idea observamos lo siguiente:

a) Que ciertamente es verdad que cada acto de la voluntad en Dios y cada expresión de su omnipotencia van acompañados de su conocimiento, por lo que se puede hablar de un conocimiento efectivo.
b) Que esto, sin embargo, siempre será una forma figurada de hablar que no puede llevarnos a identificar el conocimiento de Dios con su poder.
c) Que el conocimiento y el poder de Dios deben distinguirse está más que claro por el hecho de que tienen diferentes objetos. Dios *sabe* todo lo que es *posible*. Su poder sólo está activo con respecto a todo lo que es real, y en un sentido muy distinto.

50. ¿Cómo se puede distinguir el conocimiento de Dios en relación con sus objetos?

a) Entre un conocimiento *necesario* y un conocimiento *libre*.
b) Entre un conocimiento de *simple comprensión* y un conocimiento de *visión*.

51. ¿Qué se entiende por la distinción entre conocimiento necesario y conocimiento libre?

Los objetos del conocimiento necesario son Dios mismo y todo cuanto es posible. Se llama necesario porque no depende de una expresión de la voluntad en Dios. Dios es como es, una necesidad eterna que reposa en sí misma; también lo que es o no es posible se determina con la misma necesidad por la naturaleza perfecta de Dios. Habría que observar, no obstante, que esta necesidad no reside en una compulsión que esté por encima de Dios, sino en el propio ser de Dios.

Los objetos del conocimiento *libre* son todas cosas reales aparte de Dios, es decir, las que realmente han sido, todavía son, o serán. Se llama libre porque el conocimiento de que estas cosas existen depende del decreto omnipotente de Dios y de ninguna manera fue una necesidad eterna.

Deberíamos reparar en que los objetos del conocimiento libre son, a la vez, objetos del conocimiento necesario, pero no como reales sino como estrictamente posibles.

52. ¿Qué se entiende por la distinción entre un conocimiento de simple comprensión y un conocimiento de visión?

Es lo mismo que la distinción anterior. El conocimiento de la simple comprensión se extiende a todo lo que es posible; el conocimiento de la visión, a todo lo que es real en el sentido descrito anteriormente.

53. ¿En qué dos aspectos, sin embargo, se distingue el conocimiento de la simple comprensión del conocimiento necesario?

a) Está claro que Dios es el objeto del conocimiento necesario, pero no del conocimiento de la simple comprensión. Sin embargo, este último, tal como su nombre indica, abarca solamente aquello que es *estrictamente posible*.
b) Las cosas reales también son objetos del conocimiento necesario en la medida en que también son posibles. Parece que deben excluirse del conocimiento de la simple comprensión porque aquí estamos tratando con una simple comprensión, es decir, una comprensión que excluye todo lo que es real.

54. ¿Por qué son importantes estas clasificaciones de los objetos del conocimiento de Dios?

Porque incluyen una protesta contra la identificación panteísta de Dios con el mundo. Mediante estas distinciones confesamos que para Dios es posible más de lo que existe en la realidad, que su poder y pensamientos se extienden más allá del mundo, que este último es el producto de su libre albedrío.

55. ¿Qué es el denominado conocimiento intermedio?

Es algo que los jesuitas, luteranos y remonstrantes introducen entre el conocimiento necesario y el libre.

Con este término se entiende el conocimiento que Dios posee de ciertas cosas que ocurrirían independientemente de Dios, por la libre determinación de la voluntad humana, siempre que se cumplieran ciertas condiciones de antemano. Por ejemplo, Dios les da a algunos su Palabra y el Espíritu Santo, pero no a otros. De ahí deducimos su omnipotencia al otorgar los medios de la gracia. No, responde el partidario del conocimiento intermedio, Dios

sabía qué personas se convertirían mediante una libre determinación de la voluntad cuando se les presentaran estos medios, y por lo tanto, les brinda estos medios solamente a ellos.

56. ¿Qué se debe decir en contra de esta idea?

a) Que el conocimiento, con independencia de cuál sea su tipo u origen, presupone una certeza absoluta. Solamente se puede conocer aquello que es cierto y seguro.
b) Que, en consecuencia, lo que es libre e incierto en sí mismo no puede ser objeto del conocimiento ni puede ser un determinado tipo de conocimiento.
c) Que los opositores sólo han inventado este conocimiento para unir el conocimiento previo de Dios con su libre albedrío. Y que aquí buscan unir dos cosas que lógicamente se excluyen mutuamente. La libertad de acción en un sentido remonstrante y el conocimiento anticipado de esa acción no son compatibles.
d) Algunos han apelado a la eternidad de Dios para defender el conocimiento de acciones absolutamente libres. Dicen que Dios está completamente por encima del tiempo, que para Él el futuro siempre está presente y que, por consiguiente, Él puede conocerlo a pesar de su libertad absoluta.

Qué duda cabe de que esto es así, pero la eternidad de Dios, a la cual recurren aquí en busca de ayuda, simplemente queda sin efecto por esta doctrina del libre albedrío absoluto, separada del decreto de Dios. Si de esta manera Dios debe esperar un aumento en su conocimiento de las cosas fuera de sí mismo, si debe, por así decirlo, esperar por si es necesario asumir dentro de sí la influencia de lo temporal, entonces esto destruye su eternidad. La doctrina del conocimiento intermedio niega precisamente aquello que podría hacerla comprensible.

57. ¿Acaso no se enseña ese conocimiento intermedio en 1 Samuel 23:9–12 y en Mateo 11:22–23?

No, en el primer caso simplemente se le dice a David cuáles serían las consecuencias, dada la actitud actual de las personas entre las que se encontraría si permanecía en la ciudad. En Mateo 11:22–23, tenemos una forma de hablar hiperbólica que Jesús emplea para referirse al endurecimiento de sus contemporáneos.

58. ¿Hasta dónde llega el conocimiento de Dios?

Abarca todas las cosas, grandes y pequeñas, libres y necesarias, pasadas, presentes y futuras. Por lo tanto, se le llama *omnisciencia*.

59. ¿Cuál es la relación entre el decreto de Dios, su conocimiento libre y las acciones libres de los hombres?

El decreto de Dios es el fundamento de la certeza de su conocimiento libre y también de que las acciones libres van a suceder. No es el conocimiento previo como tal, sino el decreto sobre el que descansa, lo que hace que las acciones libres sean ciertas.

60. ¿Cómo se describe la sabiduría de Dios?

Como esa perfección de Dios mediante la cual Él usa su conocimiento para el logro de sus fines de la forma que más le glorifique.

61. ¿Cómo se pueden demostrar el conocimiento y la sabiduría de Dios a partir de las Escrituras?

Con textos como Hebreos 4:13; Salmos 139:16; Proverbios 15:11; 1 Timoteo 1:17.

62. ¿En cuántos sentidos distintos se puede entender la palabra "voluntad"?

Puede tener tres significados:

a) Todos los atributos moralmente determinados, en la medida en que estos son poderes activos que pueden operar en una doble dirección. En este sentido, la santidad, la justicia, etc. pertenecen a la voluntad.
b) La *capacidad* de establecer un decreto o un plan, y ese *mismo* decreto o plan. En este sentido, la voluntad (nunca la comprensión) es la capacidad por la cual Dios decreta o es el decreto de Dios mismo.
c) La capacidad mediante la cual Dios ejecuta un decreto de su voluntad a través de una manifestación exterior de poder. En este sentido, la voluntad de Dios está más estrechamente relacionada con su poder activo.

63. ¿Hay alguna razón en particular para clasificar los siguientes atributos de Dios bajo su voluntad?

Sí, porque mientras en nosotros los atributos racionales se encuentran en su mayor por debajo de nuestra conciencia, y por lo tanto apenas se parecen a una volición consciente, en Dios son completamente diferentes. Todas sus perfecciones racionales, tales como su santidad, justicia, etc., residen en la plena luz de su conciencia, es decir, son una inclinación consciente de su naturaleza. Está claro que la inclinación consciente es la *voluntad* en el sentido más amplio de la palabra. Así pues, los teólogos antiguos tenían toda la razón cuando trataban con la santidad y la justicia, etc., bajo los atributos de la voluntad de Dios.

64. ¿Cómo se puede describir la voluntad de Dios?

Es esa perfección de Dios mediante la cual, en un acto muy simple y de una manera racional, sale hacia sí mismo como el bien supremo y hacia las criaturas fuera de Él por su propio beneficio.

65. Entonces, ¿es la voluntad de Dios (dicho sea con reverencia) una voluntad egoísta?

Esto lo podríamos decir en el buen sentido. En el hombre, el egoísmo es malo porque el bien supremo se encuentra fuera de él. Por el contrario, Dios es el todo-suficiente, que se deleita en el bien supremo dentro de sí mismo.

66. ¿Podemos decir que la voluntad y la comprensión de Dios son la misma cosa?

No, contra esta identificación, otros han observado, con razón, que Dios es claramente *omnisciente* y *omnipotente*, pero no *omni-volitivo*.

67. ¿Debe distinguirse también entre la voluntad de Dios y su poder activo?

a) La omnipotencia de Dios, entendida como la capacidad de hacer, incluyendo lo que en realidad no llega a hacer, se distingue naturalmente de la voluntad de Dios. Dios no quiere todo lo que se encuentra dentro del alcance de su omnipotencia.
b) Pero también hay que establecer la mayor distinción entre la voluntad de Dios y su poder activo. Indudablemente, el decreto de Dios, en el cual su voluntad está activa, no es lo mismo que la ejecución poderosa de su decreto.
c) Aun así, debemos tener en cuenta que el poder activo de Dios tiene mucho más el carácter de un simple deseo que nuestro poder activo. Con nosotros también sucede que todo ejercicio de poder comienza con la fuerza de voluntad. Sin embargo, esta va acompañada de varias cosas que no tienen cabida en Dios como ser espiritual puro. La simple voluntad de Dios es lo suficientemente poderosa como para llamar una cosa a la existencia. Debe considerarse, no obstante, que al decir esto, hay que tomar la palabra *voluntad* en el sentido de la pregunta 62, apartado c y no tal como se entiende en los apartados a y b. La propia Escritura afirma que por la voluntad de Dios las cosas son y fueron creadas.

68. ¿De qué otra forma podemos distinguir la voluntad de Dios?

a) Dividiéndola entre voluntad *necesaria* y *libre*. La primera se refiere a Dios mismo, mientras que la segunda hace referencia a las cosas que existen fuera de él.
b) Hablando de voluntad *absoluta* y *condicional*. Esta distinción, establecida por algunos teólogos antiguos, fue justamente rechazada por los posteriores. La voluntad de Dios no es condicional; solamente el objeto deseado por Él puede ser condicional en su naturaleza, esto es, dependiente de otra cosa. Dios no quiere una cosa porque quiera la otra, pero ciertamente quiere que exista una por el bien de la otra.
c) Diferenciando entre voluntad *antecedente* y *consecuente*. Cuando los Reformados usaron esta distinción, se referían estrictamente a que existe un orden lógico en los decretos de Dios, y a que Él hace que una cosa esté sujeta a otra como un medio para logar un fin. Sin duda fueron muy conscientes de que las cosas no tienen la capacidad de servir como medios aparte de Dios, sino que esa capacidad se deriva de la voluntad de Dios. Dios quiere A con una voluntad antecedente y a continuación no se ve obligado a elegir B con la voluntad consecuente, sino que de manera omnipotente convierte B en un medio eficaz para alcanzar A.

Con esta distinción, los luteranos y los remonstrantes se refieren a algo completamente diferente. Para ellos, la voluntad *antecedente* es una regla general establecida por Dios en la indeterminación, mientras que la voluntad *consecuente* es una aplicación determinada de ella después de que Dios haya tomado nota primeramente de la libre elección humana. Mediante una voluntad antecedente, Dios decreta salvar a todos los que creen. Después ve quiénes son los creyentes y luego decreta con su voluntad consecuente otorgarles la salvación. Esto, por supuesto, es algo que rechazan todos los reformados.

69. ¿Qué distinción es la que tiene una importancia mucho mayor?

La distinción entre la voluntad *secreta* del decreto y la voluntad *revelada* del precepto.

70. ¿Se usan también otros nombres para referirse a esta distinción? ¿Por qué son menos adecuados?

También se habla de una voluntad de beneplácito y una voluntad significada. Ahora bien, la voluntad *preceptiva* de Dios también expresa su beneplácito, y algunas veces su voluntad *decretiva* nos llama la atención mediante un signo. Así que estos términos expresan con menor precisión lo que se quiere decir (Mt 11:26, εὐδοκία; Rom 12:2, θέλημα … εὐάρεστον).

71. ¿Qué entendemos, respectivamente, por la voluntad decretiva y la voluntad preceptiva?

La *voluntad decretiva* es la libre determinación de Dios de todo lo que sucederá y cómo ocurrirá. La *voluntad preceptiva* es la norma establecida por Dios para los seres racionales que tiene por objeto encaminar su conducta en consecuencia.

72. ¿Qué dificultad causa esta distinción?

Muchas cosas que Dios prohíbe ocurren, y muchas cosas que Él ordena no suceden. Por lo tanto, la voluntad decretiva y la voluntad preceptiva parecen oponerse directamente entre sí.

73. ¿Pueden considerarse exitosos todos los intentos por eliminar esta dificultad?

a) Algunos han negado que la voluntad existente tenga el carácter de una voluntad, y desean dejarlo en una mera prescripción. Sin embargo, debe observarse que en las prescripciones de Dios es su naturaleza santa la que habla y que, de hecho, están basadas en un fuerte deseo en Dios. Más precisamente, el problema con el que nos encontramos aquí es este: ¿cómo pueden existir dos deseos en Dios, uno que quiere lo bueno y aborrece lo malo, y uno que deja que no se lleve a cabo el bien y permite que aparezca el mal?
b) Algunos han distinguido entre la *existencia* de una acción y el *modo* de su existencia (la acción equivale a lo material y lo formal). La voluntad preceptiva de Dios, según se dice, solamente se refiere a lo último. Eso es cierto. Pero su voluntad decretiva también se refiere a lo último, y en ese sentido, ambas voluntades están nuevamente una al lado de la otra, sin reconciliarse.
c) Otros pensaron que todo estaba resuelto cuando señalaron que la voluntad decretiva de Dios también incluye dar a conocer su voluntad preceptiva. Cuando A peca, entonces la voluntad decretiva de Dios lo ha determinado, y su voluntad preceptiva lo ha prohibido. Pero ahora hay que considerar que la voluntad decretiva de Dios también comprende aquello que Dios prohibiría. Por tanto, piensan, la voluntad preceptiva se une a la decretiva, y todo se resuelve en una unidad más elevada. Sin embargo, esta resolución es un puro engaño. Ambas voluntades ahora se encuentran bajo el decreto, pero de tal manera que se han convertido tan sólo en un paralelismo externo, carente de armonía interior. La pregunta es claramente cómo puede Dios

decretar que se permita algo que, al mismo tiempo, Él debe decretar prohibir en virtud de su santidad.

74. ¿Distinguen también las Escrituras entre un doble concepto de voluntad en este asunto?

Sí, "querer" a veces significa la inclinación o intención natural del alma y, a veces, la determinación del decreto. (Compárese arriba, pregunta 62, a) y b)); Mateo 27:43, θέλω; y Salmos 22:9, חָפֵץ).

75. ¿Podemos resolver aquí la dificultad suficientemente, según nuestro modo de pensar?

No, porque todo se reduce fundamentalmente al problema de permitir el pecado y equivale a ese problema. Con nuestra limitada comprensión de los caminos de Dios, no podemos darle una solución a esta pregunta. Lo único que podemos hacer es cuidarnos de buscar la dificultad allí donde no se encuentra.

76. Entonces, ¿dónde radica realmente la dificultad?

En esto: ¿cómo puede Dios permitir en su decreto cosas que violan y ofenden sus atributos racionales?

77. ¿Qué debemos decir sobre esta dificultad?

No debemos olvidar que, dentro de los atributos racionales de Dios, hay uno que puede eliminar esta violación y ofensa temporales, esto es, su justicia punitiva; de manera que, por así decirlo, al final el equilibrio se restablece una vez más. Con esto, sin embargo, no hemos explicado cómo concuerda con la santidad absoluta de Dios que primero decrete esta remoción para después mantenerla.

78. ¿Dónde no podemos buscar la dificultad?

No podemos imaginar que Dios nos haría una injusticia si se condujera con respecto a nosotros según esta doble manera de decreto y mandato. Aquí no encontramos un problema racional con respecto a la relación entre Dios y la criatura. Si alguien piensa haber descubierto algo así, entonces ese no es sino el resultado de humanizar a Dios. Si le mandamos a alguien que haga algo, entonces estamos obligados a hacer todo lo que esté en nuestra mano para lograr el cumplimiento de esa orden. Si descuidamos hacer esto, entonces pecamos contra un hermano. No puede decirse lo mismo en cuanto a Dios. Él no tiene ninguna obligación con su decreto de actuar para la realización de su mandato más allá de lo que tenga a bien hacerlo. Tampoco su veracidad exige que decrete y mande lo mismo. En el caso mencionado anteriormente, no solo pecaríamos contra nuestro hermano por falta de amor, sino también por engañarlo. Esto tampoco lo podemos trasladar a Dios.

79. ¿Cómo debemos valorar el caso en que el Señor le profetizó a Ezequías: "Morirás de esta enfermedad" y, sin embargo, lo sanó?

La profecía no fue una revelación de la voluntad decretiva de Dios que más tarde se cambiaría, sino que era simplemente un anuncio del hecho de que la enfermedad era mortal en su naturaleza. Ezequías fue sanado por un milagro. Está claro que la voluntad decretiva de Dios era que sanara. Dios habla en lenguaje humano. Cuando decimos: "Morirá de esta enfermedad", nos referimos a lo mismo.

80. ¿Cómo debemos valorar el caso de Abraham, donde primero se le ordenó sacrificar a Isaac, y más tarde se retiró este mandato?

Aquí Dios ordena algo que Él no quiere. El gran problema, sin embargo, era cómo puede Dios decretar algo que no aprueba. En el caso de Abraham, como mucho podría encontrarse alguna dificultad relacionada con la veracidad de Dios. ¿Cómo puede Dios decirle a Abraham: "Mi voluntad es que sacrifiques a tu hijo", cuando en realidad esa no era su voluntad? Uno debe entender esto de tal manera que Dios realmente no le dijo a Abraham: "Mi voluntad positiva es que llegue a producirse (la voluntad decretiva), sino que es mi voluntad preceptiva para ti", es decir, "Te exijo que te sientas en la obligación de hacerlo".

81. ¿Le dan el mismo alcance todos los teólogos antiguos al concepto de la santidad de Dios?

No, hay quienes incluyen todos los atributos racionales dentro de su santidad, p. ej., amor, gracia, misericordia, etc. Otros, como por ejemplo Cocceio, identifican la justicia con la santidad.

82. ¿Es necesario tomar el concepto de santidad en un sentido tan amplio?

No, porque aunque la santidad se encuentra en una estrechísima relación con los restantes atributos racionales, no debe confundirse con ellos. Además, la estrecha conexión que mantienen entre sí estos atributos ya es suficiente para señalar que se los llama atributos de la voluntad, y que la voluntad de Dios se presenta como teniendo a Dios mismo como el primer objeto y a todos los demás objetos por el bien de su voluntad.

83. ¿Cuál es el concepto original de santidad?

La raíz קדשׁ significa originalmente "estar apartado", "separarse". Por lo tanto, se llama a Dios, "el Santo", porque Él existe en sí mismo y nada puede compararse con Él. La brecha metafísica que existe entre Él y la criatura se expresa, por lo tanto, mediante el concepto de santidad. Un versículo muy claro es 1 Samuel 2:2, "No hay ninguno santo como el SEÑOR; porque no hay ninguno fuera de ti; no hay roca como nuestro Dios" (véase Ex 15:11; 1 Sam 6:20).

84. ¿Con esto se agota el concepto de santidad?

No, esto ya está claro por el hecho de que Dios también puede comunicar una semejanza de su santidad a la criatura. Por supuesto que Dios nunca puede renunciar a su eternidad. Así que es evidente que el concepto tal como se describe más arriba necesita ser complementado. Este complemento debe buscarse en lo siguiente: Dios es santo no sólo en la medida en que es el Eterno, sino también por cuanto en el trato con sus criaturas, lo reclama todo para sí y lo subordina a sus propósitos, lo separa, lo santifica.

85. ¿Cómo se distingue este segundo elemento del concepto de santidad del primero?

Haciendo hincapié en el significado racional de la santidad de Dios. Dios no sólo se distingue de todo lo que existe fuera de él, sino que también se conoce a sí mismo, se busca a sí mismo y se ama a sí mismo como la encarnación suprema de la perfección racional. Y de esta determinación de Dios hacia sí mismo, se deduce que también hace a la criatura subordinada a sí mismo y la separa para sí mismo. Porque que la criatura sea santa significa que está "consagrada a Dios".

86. ¿Cuál es el resultado de esta consagración de la criatura a Dios?

Que a veces puede surgir la apariencia de que la santidad de Dios fuera un sinónimo de su gracia. Cuando Dios aparta a una persona o nación para sí mismo, al mismo tiempo los lleva a su favor especial. La gracia sigue a la consagración, porque en la condición de estar dedicada a Dios reside la bienaventuranza de la criatura; compárese Salmos 103; Oseas 11:8; Salmos 22:4; 33:21; y el nombre "el Santo de Israel" en Isaías 43:14 y otros lugares similares.

87. ¿Cómo podemos describir la santidad de Dios?

Como ese atributo de Dios por el cual Él se busca y se ama a sí mismo como el bien supremo, y exige como bondad razonable de la criatura que esté consagrada a Él.

88. ¿Puede alguien llamar al amor de Dios el atributo central de su ser, y aquel según el cual hay que clasificar a todos los demás?

No, porque todos los atributos son el ser de Dios. Es más, los teólogos que se aventuran a hacer del amor de Dios el atributo central hacen esto a expensas de otros atributos, p. ej., la santidad, como si Dios no fuera otra cosa que amor puro y abnegado. La Escritura nos enseña que en Dios hay un amor abnegado, pero al mismo tiempo enseña que hay más que este amor y que también está subordinado a la ley más elevada de la vida racional de Dios; a saber, que en primer lugar Él se quiere a sí mismo y se glorifica a sí mismo.

89. ¿El atributo del amor debe entenderse de forma racionalista como una comprensión y aprobación de los excelentes atributos del objeto que se ama?

No, el amor tiene su sentido racional en sí mismo y no pierde ese sentido incluso cuando se extiende al objeto más indigno. La Escritura le atribuye a Dios ese amor por los pecadores perdidos que no tenían nada en sí mismos que pudiera despertar la aprobación de Dios y su beneplácito.

90. ¿Qué distingue el amor de Dios de su santidad?

La santidad hace referencia al amor de Dios hacia sí mismo como el bien supremo. Por lo tanto, es la autodeterminación de Dios. El amor, por su parte, hace referencia a la disposición del beneplácito de Dios hacia lo que está fuera de Él, o también al afecto que tienen entre sí las tres Personas Divinas.

91. ¿Cómo se ha tratado de argumentar a favor de la Trinidad a partir del atributo del amor?

Se ha señalado que el amor exige un objeto personal que sea distinto de la persona que ama. Esto es cierto, pero debemos fijarnos en que de esta manera todavía no podemos llegar a la conclusión de que hay exactamente tres personas en la Deidad.

92. ¿Se permite el amor hacia sí mismo en la criatura de la misma manera que sucede con la santidad de Dios?

a) Dios puede y debe amarse a sí mismo como el bien supremo. La criatura no debe aspirar a convertirse en el bien supremo y propósito final de sus aspiraciones. En nosotros, el amor propio absoluto está prohibido; de hecho, estrictamente hablando, también lo está el amor absoluto hacia otra criatura, en cuyo caso el honor a Dios quedaría a un lado.
b) Ahora bien, se puede hablar de amor propio en un sentido positivo. Las obligaciones, a través de cuyo cumplimiento debemos glorificar a Dios, deben variar en naturaleza. Hay algunas que nos llaman a sacrificarnos, otras en las que debemos tener en cuenta nuestra supervivencia. El sacrificio mal entendido de uno mismo puede convertirse en pecado. Nadie puede odiar su propia carne. Mateo 22:39; Romanos 13:9; Gálatas 5:14; Santiago 2:8.

93. ¿De qué manera revela Dios su amor hacia sus criaturas?

Mediante (a) su bondad; (b) su gracia; (c) su benevolencia; (d) su misericordia o compasión; (e) su longanimidad.

94. ¿Qué es la bondad de Dios y cómo se la llama a veces?

Es su amor hacia las criaturas personales y sensibles en general, y también se puede denominar *Amor Dei generalis*, "el amor general de Dios".

95. ¿Qué es la gracia de Dios?

El amor inmerecido de Dios hacia los seres pecaminosos que se encuentran bajo el juicio de su justicia.

96. ¿Qué dos elementos contiene el concepto de gracia?

a) Que es inmerecida. En cierto sentido, uno puede decir que toda demostración de favor por parte de Dios es inmerecida. Sin embargo, debido a la presencia del pecado, se hace especialmente evidente que la criatura no puede reclamar nada. Por tanto, la gracia en un sentido más estricto es el favor hacia los pecadores, esto es, un favor tan grande que incluso supera los obstáculos del pecado y de la justicia.
b) Conectado de una forma natural con este elemento está el segundo; a saber, que cuando el amor de Dios obra en los pecadores, es un principio monergista. Si en su origen el amor de Dios hacia los pecadores no tiene obligación y actúa libremente, debe ser soberanamente divino en su funcionamiento, es decir, una obra indivisa de

Dios. Para el primer aspecto, compárese Romanos 4:4, 16; para el segundo, 2 Corintios 12:9; Efesios 4:7.

97. ¿Cómo se llama a la gracia en hebreo y en griego?

La palabra hebrea es חֵן; el término griego es χάρις.

98. ¿Qué es la benevolencia o bondad amorosa de Dios?

El amor de Dios en la medida en que, como una ternura especial, busca llevar al pecador a la conversión. Se llama חֶסֶד, Números 14:19 y Salmos 31:17; χρηστότης, χρηστός, Romanos 2:4; πραΰτης, ἐπιείκεια, 2 Corintios 10:1.

99. ¿Qué es la compasión o misericordia de Dios?

El amor de Dios y la compasión hacia los pecadores, que son considerados miserables. Se llama רַחוּם, οἰκτιρμός, ἔλεος, σπλάγχνα. La misericordia de Dios fluye del amor antecedente libre; cf. Efesios 2:4–5: “rico en misericordia *por* el gran amor con que nos ha amado”.

100. ¿Qué es la longanimidad de Dios?

El amor de Dios a los que merecen castigo, demostrado en el retraso del castigo y la llamada a la conversión. Se llama אֶרֶךְ אַפַּיִם, Salmos 103:8; μακροθυμία, 2 Pedro 3:15.

101. ¿Cómo podríamos describir la justicia de Dios?

Como la disposición natural de su ser no sólo a mantenerse firme contra toda violación de su santidad sino también a mostrar en todos los aspectos que Él es santo (Sal 7:12; Hechos 17:31)

102. ¿Cuál es la diferencia entre la santidad de Dios y su justicia?

Estos dos atributos están muy estrechamente relacionados entre sí, sin embargo, no deben confundirse el uno con el otro. La diferencia es principalmente doble:

a) Llamamos a la santidad la bondad racional de Dios, ya que posee eso en sí mismo, sin que comprendamos que la bondad se mueve fuera de Él. Por otro lado, la justicia es específicamente ese atributo del ser de Dios que le obliga a convertir su santidad en un poder fuera de sí mismo.
b) La santidad es, como hemos visto, la determinación de Dios hacia sí mismo. Es, por así decirlo, una propiedad centrípeta, por la cual Dios se mueve hacia sí mismo, hacia el centro de su ser. Por otro lado, la justicia es más una propiedad centrífuga, por la cual Dios actúa desde sí mismo hacia el exterior, aunque esto también ocurre para revelar y mantener su santidad.

103. ¿Cuál es el resultado de esta justicia de Dios?

Que cada criatura racional debe servir como un medio para revelar la justicia de Dios y, por consiguiente, representa un cierto valor para Dios. Así pues, la justicia de Dios para con el hombre y la justicia del hombre para con Dios pueden nombrarse con una misma palabra; ambos corren en paralelo (cf. Rom 1:17; 3:21–22; 5:17, 21; 8:10, etc). En todos estos lugares, la justicia de Dios se usa como un predicado que puede imputarse al hombre. La justicia de Dios para el hombre consiste en esto: que cumple con las demandas que Dios establece y debe establecer para él.

104. ¿Por qué es tan importante la justicia para una vida devota?

Porque es precisamente ese atributo de Dios el que resalta más claramente la dependencia de la criatura de Dios, en la medida en que hace de esa dependencia un medio para llevar a cabo el derecho de Dios. De ahí la aversión que tiene toda concepción ética unilateral de la religión hacia este concepto de justicia. Si uno coloca a Dios y al hombre uno junto al otro como si tuvieran los mismos derechos, entonces está fuera de toda cuestión hablar de la justicia de Dios. Tan pronto como se despierta una vida profundamente devota, también vuelve a aparecer un hambre y sed de la justicia de Dios.

105. ¿Depende de la discreción de Dios si Él ejercita o no su justicia?

No, esto era lo que afirmaban los escolásticos de la Edad Media, los socinianos y los remonstrantes, pero está en contradicción con las Escrituras.

106. ¿Es necesario que la justicia de Dios recompense la bondad?

No, las Escrituras enseñan que cualquier recompensa no es *ex condigno*, de acuerdo con el mérito, o *ex congruo*, en proporción a, sino sólo *ex pacto*, basada en un acuerdo libre que Dios ha establecido con la criatura. Naturalmente, una vez que la gracia de Dios ha elegido este modo (esto es, que quiere revelar su aprobación del bien mediante una recompensa), la justicia exige que también cumpla esta promesa. Además, si hemos hecho todo lo que estábamos obligados a hacer, seguimos siendo sirvientes indignos.

107. ¿Qué conceptos divergentes de justicia existen además del que estamos desarrollando aquí?

a) El concepto fundado en la teoría de la mejora. La justicia sería entonces la forma que adopta el amor de Dios hacia el transgresor cuando lo mejora. Esta es la teoría que encontramos en el caso de los pelagianos, socinianos y universalistas.
b) El concepto basado en la teoría de la disuasión. La justicia sería entonces la forma que adopta el amor de Dios cuando trata de disuadir a otras personas de cometer fechorías mediante el sufrimiento del transgresor. Esta es la teoría de la mayoría de los juristas, como Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes, Leibniz o Grocio. Todos estos subordinan las Escrituras a la promoción del bien moral como un fin en sí mismo. Sin embargo, también hay quienes toman el bien moral en sí mismo en un sentido utilitario y, por tanto, usan el terror como un medio para promover la dicha.

108. ¿Qué objeción se puede presentar contra la teoría de la mejora?

a) Hay dos tipos diferentes de sufrimiento: castigos y correcciones. Sólo el último puede contar como un medio para mejorar, y las Escrituras lo diferencian claramente del primero. Así pues, los defensores de esta teoría deben demostrar que *todo sufrimiento* posee un carácter correctivo. Esto no lo pueden hacer, porque las Escrituras enseñan que primero nos convertimos en hijos de Dios cuando somos justificados por el sufrimiento punitivo de nuestra seguridad (Gal 4:4–5).
b) En muchos casos, el castigo elimina toda posibilidad de mejora para el delincuente. Esta teoría no tiene lugar para la pena de muerte, la *ius talionis* justificada por las Escrituras.
c) Incluso cuando este no es el caso, no se puede afirmar que el mal físico en sí mismo tenga la tendencia a mejorar a alguien. Con la misma frecuencia resulta en un endurecimiento. El castigo solamente mejora cuando uno siente que se lo merece. Pero esto presupone que la justicia se ejerce de acuerdo con lo que se merece y no sólo para mejorar Esto significa que la teoría de la mejora únicamente se puede mantener con la ayuda de nuestra teoría.
d) La teoría tiene una visión superficial del mal físico, del dolor. Es verdad que el dolor tiene un lado beneficioso. Pero Dios bien podría haber alcanzado el mismo objetivo, que ahora alcanza mediante el dolor, de otras maneras si no hubiera habido dolor. De hecho, si nos desviamos del castigo del pecado, todo dolor como medio de prevención habría sido superfluo. Por lo tanto, Dios usa un medio para el arrepentimiento que implica sufrimiento sin necesidad de hacerlo. Esto es crueldad por parte de Dios.
e) La conciencia general del hombre dice que el mal debe ser castigado, aparte de todas sus consecuencias. El sentimiento de justicia corre más peligro de degenerar en sed de sangre que en una auténtica filantropía. Esto nos muestra su significado original.

109. ¿Qué objeción se puede presentar contra la teoría de la disuasión?

a) Hace que una persona sea totalmente un medio para otra, al menos si quiere mantener el buen derecho de la pena de muerte o de la cadena perpetua. Sin embargo, esto no puede ser, porque si se considera con independencia de Dios, todo ser humano es importante en sí mismo, lo que no le permite ser reducido a un simple medio.
b) Priva a quienes son castigados de exactamente lo que quiere cultivar en los demás; a saber, la obediencia a la ley. La teoría conduce a formarse un concepto cuantitativo de la virtud. Se ocupa de la mayor virtud para el mayor número posible de personas, y para este fin, algunos son sacrificados.
c) En realidad, esta teoría también se basa en el análisis forense. Sólo cuando los castigos de los pecadores sean merecidos y legítimos ejercerán de verdad una influencia reformadora. Si únicamente conducen a dejar el mal por temor al castigo, no promueven la verdadera moralidad. Para mantener esta teoría, debe incorporar el concepto de que la virtud sólo tiene valor en la medida en que promueve la felicidad humana. Es decir, es de naturaleza eudemonista. Así que debe ser juzgada con eudemonismo.

110. ¿Debe entenderse el ejercicio del castigo como una transacción puramente comercial?

No, no debe. Hay una gran diferencia entre pagar una deuda económica y el castigo por la culpa, como demostrará la doctrina de la expiación. El castigo es la restauración de una

relación, del estado de los pecadores en relación con Dios, no la devolución de algo que primero le fue quitado a Dios.

111. ¿Cuál es el concepto panteísta y filosófico de la justicia de Dios?

Según este punto de vista, la justicia es simplemente un término que se usa para expresar que, en el terreno impersonal del universo, debe haber una causa por la cual el pecado y la miseria parecen estar vinculados entre sí.

112. ¿Hay también quienes adoptan un punto de vista intermedio entre la opinión panteísta y la nuestra?

Sí, algunos admiten que Dios es personal, pero limitan el castigo del pecado a sus consecuencias naturales. Sin embargo, a partir de ese postulado podría surgir la visión absurda de que una persona racional y tierna es castigada de la manera más severa y un pecador endurecido del modo más liviano.

113. ¿Cómo se puede probar que nuestra forma de entender la justicia es correcta?

a) Esa conciencia del bien y del mal es innata en cada ser humano.
b) La experiencia espiritual del regenerado lo atestigua. Todos se ponen de parte de Dios en cuanto a lo que es correcto como alguien ha señalado.
c) Esta conciencia de la justicia no es producto de la evolución sino algo natural. Ya tiene un nombre en los idiomas más antiguos. Los ritos y ceremonias de todas las religiones dan fe de ello.
d) La santidad de Dios exige la existencia de tal justicia. En todas partes de la Escritura se presenta bajo el símbolo del fuego. Es decir, debe brillar y estar activa externamente.
e) Resulta imposible mantener los conceptos de "deber" y obligación en toda su fuerza si carecen del concepto de castigo que los apoye.
f) Las doctrinas de la expiación y de la justificación, a medida que las Escrituras las desarrollan, descansan por entero en este atributo de la justicia divina.

114. ¿De qué otra manera disciernen los teólogos la justicia de Dios?

a) *Justitia dominica* o "la justicia de la norma". Esto indica que al gobernar el mundo, Dios ofrece una expresión fiable de la rectitud de su ser. Describe la relación de Dios con el pecado como algo que primeramente se *origina* como una relación que *es* justa.
b) *Justitia judicialis* o "justicia judicial". Esto indica que Dios en su juicio sobre los seres racionales habla con justicia y, por lo tanto, demuestra su relación con el pecado como un *hecho dado* como una relación que *actúa* justamente.

115. ¿Qué está incluido en la "justicia gobernante" de Dios?

a) Que está exonerado de haber colaborado en el origen del mal como tal. La actividad de Dios con respecto al mal es sólo una actividad permisiva.

b) Aun así, si Dios permite el mal y éste no se origina fuera de su decreto, parece como si la presencia del pecado y la majestad de la ley nunca hubieran causado una impresión tan profunda en las personas como es el caso ahora.
c) Lo mismo puede decirse del amor de Dios. Solamente aparece con su máxima grandeza ahora que está probado y que ha triunfado en la más terrible de todas las crisis, la crisis del pecado.
d) No podemos llegar a afirmar que el contraste entre el bien y el mal es un factor necesario en la economía divina.

116. ¿Cómo se puede dividir todavía más "justicia judicial" de Dios?

En

a) *justicia legislativa* que se expresa hacia el pecado y el bien como meramente futura o posible.
b) *justicia ejecutiva* que se expresa hacia el pecado y el bien como realmente presente, y luego
    1. como justicia punitiva o vengativa;
    2. como justicia remunerativa o premiadora.

Sin embargo, no se puede decir que la recompensa o el castigo sean una forma *necesaria* de revelación de la justicia divina.

117. ¿Qué textos de prueba se pueden ofrecer para la justicia?

Éxodo 22:5–6; Romanos 2:6ss.

118. ¿Qué se entiende por el atributo de la veracidad divina?

a) *La veracidad metafísica*. Dios concuerda con su propia comprensión, y por tanto, en contraposición con los ídolos, es el único Dios verdadero (Jr 10:11)
b) *La veracidad ética*. Dios se revela a sí mismo tal como es en realidad.
c) *La veracidad lógica*. Dios hace que los conceptos que necesariamente debemos formarnos de las cosas, según la estructura de nuestras capacidades cognitivas, concuerden con la realidad (véase Nm 23:19; Tito 1:12–13).

119. ¿Hay emoción o sentimiento en Dios?

No en el sentido de un movimiento transitorio intenso de emoción, algo pasivo, por el cual la voluntad se retira a un segundo plano (compárese *affectus*, de *afficere*, "verse afectado"). Pero sí en el sentido de una satisfacción divina interna que acompaña a la expresión enérgica de su voluntad, su poder y su comprensión.

120. ¿Qué se entiende, por ejemplo, por la ira de Dios?

No es una repentina oleada de pasión, sino un impulso uniformemente fuerte, aunque duradero y racional, de la santa voluntad de Dios. Sólo con nosotros, los seres humanos, es posible un súbito aumento de la emoción. En el Nuevo Testamento, la ira de Dios significa sistemáticamente el decreto de Dios para castigar en el Día del Juicio a aquellos que no se arrepienten. Θυμός es la disposición de la ira en Dios; ὀργή su resultado activo fuera de Dios.

121. ¿Qué es el celo de Dios?

Los celos del amor de Dios con respecto a su pueblo del pacto, que está comprometido con él (Ex 20:5)

122. ¿Qué es el arrepentimiento de Dios?

Con él se señala, de una forma antropomórfica, que es consciente de que el hombre se ha desviado, con toda su agudeza antitética, de su destino (Nm 23:19; Gn 6:6).

123. ¿Qué es el poder de Dios?

La capacidad de poner su voluntad en práctica externamente. Como *omnipotencia* es la capacidad de lograr lo que no está en conflicto con el propio ser de Dios.

124. ¿Está limitado el poder de Dios por la realidad de lo que existe?

No, ese sería un pensamiento panteísta. Dios puede hacer más de lo que realmente hace.

125. ¿Es lo mismo el poder de Dios que su voluntad?

No, al menos no si voluntad quiere decir el beneplácito de Dios o su decreto. Sí, si tomamos la voluntad como la expresión de la voluntad (no *voluntas*, sino *volitio*).

126. ¿Cuáles son los objetos del poder de Dios?

a) Dios mismo, en la medida en que gobierna su propio ser.
b) Todo lo que es posible, en la medida en que Dios sería capaz de llevarlo a cabo.
c) Todo lo que es real, en la medida en que de hecho sucede.

127. ¿Cuál es la distinción entre poder y fuerza?

Aquí hemos tomado la palabra “poder” en el sentido que tiene generalmente “fuerza”, es decir, la capacidad de actuar. Sin embargo, en el contraste que acabamos de mencionar, poder generalmente significa “autoridad”, “competencia”, “derecho a actuar”, “soberanía.”. Esto, sin embargo, es más una cuestión de una relación de Dios con la criatura que un atributo de Dios mismo.

128. A efectos de distinguir el poder de Dios, ¿cómo se llama el poder que tiene que ver con lo que es posible y el poder relacionado con lo que es real?

a) Poder necesario (*potentia necessaria*).
b) Poder libre (*potentia libra*).

129. ¿Qué otra distinción establecen los teólogos sobre el poder de Dios?

Hablan de:

a) *Poder absoluto*, es decir, esa capacidad por la cual Dios interviene en el curso del mundo directamente, sin hacer uso de segundas causas.

b) *Poder ordenador*, es decir, esa capacidad de Dios que actúa a la manera que alguna vez fue establecida para las causas naturales. La filosofía panteísta naturalmente también rechaza esta distinción. No quiere saber nada que no sea la *potestia ordinata*.

130. ¿Es una expresión correcta afirmar que Dios no puede hacer lo imposible?

No, porque lo imposible no puede existir, ni siquiera parcialmente como concepto, y por lo tanto, en la medida en que es lógicamente imposible, no es un objeto. Las verdades racionales eternas son precisamente eternas porque son verdaderas en el pensamiento de Dios. Lo que entra en conflicto con estas, entra en conflicto con el ser del propio Dios. Dios no puede negarse a sí mismo. El ideal del poder no es la indiferencia absoluta, que también se exalta por encima de sí misma, sino una libertad autodeterminada razonable y racional.

131. ¿Qué textos de prueba se pueden aportar para el poder de Dios?

Génesis 17:1; Jeremías 32:17; Mateo 19:26.

132. ¿Qué es la bienaventuranza de Dios?

Es el sentido interno de su perfección y su gloria. Se la llama μακάριος como el que es bendecido.

133. Frente a eso, ¿qué es la gloria de Dios?

La revelación de las perfecciones de Dios hacia el exterior, como si de una luz brillante se tratara. En hebreo, כָּבוֹד, הוֹד (Sal 24:8); en griego, δόξα (1 Tim 1:11; 6:15–16).

CAPÍTULO 3

La Trinidad

1. ¿Por qué no debemos buscar una prueba concluyente de la Trinidad en el Antiguo Testamento?

a) Porque la revelación del Antiguo Testamento no se completó, sino que sólo fue preparatoria. Lo perfecto sólo llega al final.
b) Bajo la dispensación del Antiguo Testamento, el concepto de la unicidad de Dios tenía que imprimirse profundamente en la conciencia de Israel a la vista de todas las inclinaciones politeístas.
c) No debemos imaginarnos que los santos del Antiguo Testamento pudieran leer en el Antiguo Testamento todo lo que nosotros podemos leer allí a la luz del Nuevo. Sin embargo, lo que leemos en él es claramente el propósito del Espíritu Santo, ya que Él

no sólo escribió las Escrituras del Antiguo Testamento para entonces sino también para ahora.

2. ¿Qué rastros de la doctrina de la Trinidad podemos descubrir, sin embargo, en el Antiguo Testamento?

a) La distinción entre los nombres Elohim y Yahvé. Elohim es el Dios que actúa en Israel y entre los paganos mediante la creación y la providencia. Yahvé es el Dios que se ha dado a conocer a sí mismo mediante la dirección teocrática y la revelación. Compárese Génesis 1:1 con 2:4. Allí donde Dios se revela a sí mismo, lleva otro nombre, es decir, uno le conoce en ese sentido no sólo más que en cualquier otro lugar, sino también como otro.

b) La forma plural de este nombre Elohim (véase Eloah).
Desde Pedro Lombardo, muchos han encontrado una prueba de la Trinidad en esta forma. Por ejemplo, Lutero, pero no así Calvino. Sin embargo, Elohim se usa con relación al Padre y al Hijo (véase Sal 45:8); el nombre también aparece referido a personas e ídolos (Ex 22:8; 1 Sam 28:13) El plural debe entenderse como algo intensivo, igual que son extensos los "cielos o las "aguas". Apunta a la plenitud inagotable de Dios, y por lo tanto es un *pluralis majestatis* en el sentido más profundo del término.

c) El concepto del Ángel del Señor, מַלְאַךְ יְהֹוָה.
En relación con esto existen las siguientes hipótesis:
   1. El Ángel del Señor es un espíritu finito, un ángel creado. Así lo creían Agustín o Jerónimo y, más adelante, Kurz y Delitzsch. Este Ángel, dicen, puede hablar como si fuera Dios, ya que el mensajero habla *ex persona* para aquel que lo ha enviado y se identifica con él. Sin embargo, ¿cómo podría un mensajero así ser recibir honras religiosas en lugar del que lo envió? Jueces 6:11, 18, 22–23.
   2. El Ángel del Señor es el *Logos*, la segunda persona de la Trinidad Esto es lo que pensaban Ireneo o Tertuliano y, más tarde, dogmáticos luteranos y reformados (Calvino duda en algunos lugares, aunque parece tomar partido por el apartado 1 mencionado anteriormente) o Hengstenberg. Algunos suponen que el *Logos* se ha unido *personalmente* durante un tiempo a un ser creado.
   3. El Ángel del Señor no es una persona sino únicamente una apariencia impersonal de Dios, una entrada momentánea de Dios en la esfera de lo visible. מַלְאַךְ debe entenderse como un sustantivo abstracto.

   Nosotros aceptamos la interpretación número 2, ya que sólo ella le hace justicia a todos los datos. Sin embargo, también observamos lo siguiente:
   1. Aquellos que contemplaron y se beneficiaron de esta apariencia no tenían un concepto claro y nítido de la doctrina de la Trinidad.
   2. El Ángel, el Mensajero, no era un ser creado, era el *Logos* eterno, pero la forma visible mediante la cual se reveló fue creada, y el *Logos* no estaba unido personalmente a ella, como sí lo estuvo con la naturaleza humana que asumió más tarde.

   Los motivos para esta interpretación son los siguientes:

1. El Ángel habla con la autoridad de Dios (Gn 16:13).
2. Las personas se dirigen a él como Dios (Gn 16:13).
3. Hace obras divinas (Ex 23:20).
4. Tiene atributos divinos (Gn 16:8).
5. Acepta honores divinos (Jos 5:14).
6. Se le distingue de un ángel creado, Éxodo 33, donde se distingue al Ángel de la Presencia de un ángel corriente (Is 63:9; Dt 4:37).
7. Su nombre se alterna con el nombre Elohim (Zac 12:8).

d) El concepto de *Jokmá*, חָכְמָה, “sabiduría”, tal como aparece en Proverbios 8:22 y siguientes y en Job 28:12–27. Aquí se personifica la sabiduría, de manera que se convierte en objetivo para Dios mismo, y sin embargo mantiene una estrechísima relación con Él. Es la imagen de su pensamiento, la huella perfecta de su existencia interior (dentro y fuera de él al mismo tiempo). En el prólogo del Evangelio de Juan se dicen cosas similares del *Logos*.
e) También se atribuyen atributos divinos a la palabra de Dios en el Antiguo Testamento (p. ej., Sal 33:4; Is 40:8; Sal 119:105).
f) La doctrina del Espíritu de Dios en el Antiguo Testamento. El Espíritu es el principio de la vida natural, racional y razonable del mundo y, por lo tanto, representa la inmanencia autoconsciente de Dios. También es el Espíritu de revelación. Por último, Él es también el Espíritu que vive con cada creyente (véase Sal 51:13; 143:10). El Espíritu actúa como una persona que se encuentra objetivamente frente a Dios (Is 63:10; 48:16).
g) Pasajes del Antiguo Testamento en los que Dios habla de sí mismo en plural. La iglesia siempre ha tenido una concepción trinitaria de estos pasajes. Los siguientes son sentimientos divergentes:
    1. Es un *pluralis majestatis*, como solían usar los gobernantes orientales cuando hablaban de sí mismos. No hay antecedentes de eso en la Escritura. Sólo en una fecha relativamente tardía aparece algo así (Gn 20:15; cf. Esdras 6:8).
    2. Es un *pluralis communicationis* por el cual Dios se incluye a sí mismo entre los ángeles (cf. Is 6:8); así pensaban Filón y también Delitzsch en sus primeros años. Sin embargo, en Génesis 1:26 no se puede atribuir una participación activa en la creación a los ángeles.
    3. Es un *pluralis* de autogeneración, en el que el sujeto se considera y se dirige a sí mismo como objeto, de modo que surge la apariencia de una pluralidad. Véase Hitzig. Esto no está probado, véase Génesis 2:18; Salmos 12:5.
h) Pasajes del Antiguo Testamento donde se nombra expresamente a más de una persona; Salmos 45:6–7; 110:1. Hebreos 1:8–9 demuestra que estos pasajes deben entenderse de esta manera.
i) Pasajes que hablan de *tres* personas; Números 6:24–26; compárese 2 Corintios 13:14; Salmos 33:6; Isaías 61:1; 63:9–10.

3. ¿De qué manera deben aportarse pruebas a favor de la Trinidad sobre la base del Nuevo Testamento?

Tendrá que demostrarse:

a) Que hay un Dios

b) Que sin embargo hay tres personas distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, respectivamente, a las que se llama Dios y se considera como Dios.
c) Que hay, por lo tanto, unidad en la trinidad y trinidad en la unidad.

4. ¿Qué textos del Nuevo Testamento hablan de las tres personas conjuntamente?

Lucas 1:35; 3:21–22; Mateo 28:19; 2 Corintios 13:14; 1 Corintios 12:3–4; 1 Pedro 1:2. Además, sobre todo, en los capítulos 14–16 del Evangelio de Juan la enseñanza del Señor tiene un carácter trinitario.

5. ¿Qué dos asuntos son de especial interés a la hora de argumentar a favor de la Trinidad?

La deidad del Hijo y la personalidad del Espíritu Santo. La personalidad del Hijo y la deidad del Espíritu Santo, en cambio, son tan ciertas que argumentarlo resulta prácticamente superfluo.

6. ¿Hay algún lugar en el Nuevo Testamento que nos proporcione una doctrina completa de la Trinidad?

No, como en el caso de otros dogmas, aquí también se dejó que la iglesia, bajo la dirección del Espíritu Santo, reuniera los datos desperdigados por toda la Escritura y luego formulara el dogma de manera gradual y en contraste con todo tipo de error.

7. ¿Quién fue el primero en usar el término Trinidad?

En su forma latina, el primero en usar el término fue Tertuliano, que habla de una *Trinitas Unius Divinitatis*. Antes de él, sin embargo, ya se utilizaron términos relacionados en griego. Teófilo, obispo de Antioquía de Siria, habló de ἡ τρίας τοῦ σεοῦ. Esto era en la segunda mitad del siglo II después de Cristo.

8. ¿Qué personaje de la iglesia griega ha contribuido más al desarrollo dogmático de la doctrina de la Trinidad?

Apolinar de Laodicea, que, sin embargo, era un hereje en su Cristología, y el más grande de los capadocios.

9. ¿Quién ha contribuido más en Occidente?

Tertuliano. Con él, sin embargo, todavía había muchas cosas que no estaban claras. Él sostenía que el Hijo y el Espíritu procedían del Padre tan sólo por el bien de la creación. No tienen toda la sustancia de la Deidad, sino que son “partes” o “porciones” subordinadas al Padre, etc.

10. ¿Qué hay entre Tertuliano y los capadocios?

La presentación oficial de la doctrina de la iglesia en Nicea y Constantinopla. El credo que allí se aceptó también es recogido por nuestra Confesión belga, artículo 9, y por lo tanto es vinculante para nosotros a la hora de formular la doctrina de la Trinidad.

11. ¿Qué dice este credo?

Tal como fue originalmente aceptado en Nicea (aparte de los cambios posteriores) dice así:

> Creemos en un solo Dios, Padre Todopoderoso, Creador de todas las cosas visibles e invisibles;
>
> y en un solo Señor Jesucristo, el Hijo de Dios; Unigénito nacido del Padre, es decir, de la sustancia del Padre; Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado; de la misma naturaleza (*homoousios*) que el Padre; por quien todo fue hecho: tanto lo que hay en el cielo como en la tierra; que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó y se encarnó, se hizo hombre, padeció y resucitó al tercer día, y subió a los cielos, y que vendrá a juzgar a vivos y muertos;
>
> y en el Espíritu Santo....

Aquellos que, por el contrario, dicen: “Hubo un tiempo en que Él no era”; “No era antes de que fuera engendrado”; y que Él fue hecho de la nada o que es de otra sustancia o esencia (o que es creado), o que el Hijo de Dios es variable o cambiante, esto es lo que la iglesia católica (y apostólica) anatematiza.

12. ¿Con qué tesis se puede expresar la doctrina de la Trinidad?

a) Solamente existe un ser divino. La Escritura se expresa nítidamente contra todo politeísmo (Dt 6:4; Is 44:6; Sant 2:19).
b) En este único Dios hay tres modos de existencia, a los que nos referimos con la palabra “persona” y que son, cada una, este único Dios verdadero. En la Escritura, a estas tres personas se les llama Padre, Hijo y Espíritu Santo.
c) Estas tres personas, aunque conjuntamente son el único Dios verdadero, sin embargo se distinguen entre sí en la medida en que asumen relaciones objetivas entre ellas, se dirigen la una a la otra, se aman y pueden interactuar entre sí.
d) Si bien estas tres personas poseen una y la misma sustancia divina, las Escrituras, no obstante, nos enseñan que, con respecto a su existencia personal, el Padre es el primero, el Hijo el segundo y el Espíritu Santo el tercero, que el Hijo es del Padre y el Espíritu del Padre y del Hijo Además, su actuación refleja externamente este orden de existencia personal, ya que el Padre obra a través del Hijo, y el Padre y el Hijo obran a través del Espíritu. Existe, por tanto, una subordinación en cuanto a la forma personal de existir y la manera de obrar, pero ninguna subordinación con respecto a la posesión de la única sustancia divina.
e) La sustancia divina no se divide entre las tres personas como si cada una poseyera un tercio. Tampoco es una nueva sustancia diferente de las tres personas. Por último, tampoco es una abstracción de nuestro pensamiento en un sentido nominalista. Pero de una manera en la cual cualquier otra analogía resulta deficiente, cada una de estas personas posee toda la sustancia divina.

13. ¿En qué dos puntos se ha cuestionado el acuerdo de la Confesión de Fe de Nicea con la descripción precedente?

a) Se han planteado dudas sobre si con el uso de la palabra *homoousios* los Padres de Nicea realmente quisieron decir que el Hijo era de *un solo ser*, eso es, de una y la misma sustancia que el Padre. Repetidamente, también en los últimos tiempos, se ha afirmado que *homoousios* no quiere decir nada más que "similar". Que estas dudas son infundadas se deduce de las siguientes apreciaciones:
   1. Si los Padres nicenos no hubieran querido decir nada más que el Hijo es *similar* al ser del Padre, entonces no habrían tenido que rechazar el término arriano *homoiousios*, cuyo significado preciso es "similar". Sin embargo, lo rechazaron.
   2. La confesión de Nicea dice explícitamente: El Hijo es engendrado de la sustancia del Padre.
   3. Si no hay nada más que semejanza, y el Hijo sigue siendo Dios, entonces se incurre en el triteísmo, es decir, en la "tri-divinidad".

b) Se ha propuesto que la Confesión de Nicea hace que el Hijo reciba no sólo su existencia personal sino también su deidad del Padre. De hecho, hay expresiones que permiten ser interpretadas en este sentido: "engendrado de la sustancia del Padre; Dios de Dios, Luz de Luz". Hay que admitir que en este punto los autores de la Confesión todavía no habían alcanzado una claridad absoluta. Ya los capadocios usaron la descripción más cuidadosa y exacta de engendrado y espirado "*dentro* de la sustancia divina". A Agustín le corresponde el honor de, sobre la base de las Escrituras, haber eliminado por completo este elemento de subordinación en cuanto a la sustancia de la doctrina de la Trinidad. Era un elemento peligroso.

14. Ofrece una descripción de los términos más importantes que han sido usados por los teólogos (y todavía lo están siendo) en su doctrina de la Trinidad.

a) En primer lugar tenemos las palabras *ousia* e *hipóstasis* (οὐσία y ὑπόστασις) *Ousia* es el ser de Dios en abstracto que es común a las tres personas. *Hipóstasis*, por otro lado, significa el modo de existencia personal de este ser, lo que llamamos persona. Ambos términos provienen de la filosofía griega. *Ousia* es platónico, *hipóstasis* es estoico. Este último originalmente significa "autoexistencia" y, por lo tanto, pudo ser utilizado por los teólogos durante mucho tiempo para expresar lo mismo que *ousia*. Más adelante adoptó más el sentido de "persona". Pero no de inmediato. Por consiguiente, se creó una gran confusión porque ahora se podía escuchar al mismo tiempo la afirmación de que había una *hipóstasis* y que había tres *hipóstasis* en la divinidad

b) Otra palabra griega es *physis*, "naturaleza". Esto también indicaba la sustancia de Dios como algo distinto a las personas. Sin embargo, *physis* y *ousia* no son lo mismo. *Ousia* es el ser de Dios en abstracto *Physis* incluye los atributos presentes en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, es decir, aquellos que pertenecen exclusivamente al ser divino. Los atributos, sin embargo, van inseparablemente unidos al ser (φύσις en griego).

c) Todavía hay otra palabra griega más: *prosōpon* (πρόσωπον) El significado original es "cara" o "máscara". El término latino *persona*, de donde obtenemos "persona", tiene el mismo significado. Naturalmente, los herejes sabelianos, que sólo querían oír hablar de una trinidad revelada, hicieron uso de estas palabras con entusiasmo para

ganar la aceptación de sus opiniones. La consecuencia de esto, sin embargo, fue que los ortodoxos evitaron estas palabras. Así que los griegos utilizaron el mencionado *hipóstasis* para referirse a "persona", incluso donde antes habían usado *prosōpon*.

d) La iglesia latina occidental también tuvo dificultades al principio para encontrar términos inequívocos. Había dos palabras latinas; a saber, *substantia* y *subsistentia*. A veces usaba ambas para hacer referencia a la sustancia, otras lo hacían para denotar persona, y a veces empleaban una para referirse a sustancia y otra a persona. La solución que se alcanzó fue la siguiente:
    1. El término *substantia* fue abolido en relación con Dios. *Substantia* se asociaba por contraste con *accidentia*, "accidente", "azar", y al llamar a Dios "sustancia" uno no quería dar la impresión de que en Dios también existe el azar.
    2. Esta palabra rechazada fue reemplazada por el término más preciso *essentia*, "ser", "esencia", que corresponde al griego *ousia*.
    3. En latín, la naturaleza de Dios, como inclusiva de los atributos de su ser, se llama *natura*, que coincide con el griego *physis*.
    4. La palabra *subsistentia* siguió en uso para indicar el modo personal de existencia. Por lo tanto, significa lo que llamamos *persona*. En el mismo sentido apunta *suppositum*, una traducción de las palabras griegas *hipóstasis* y *hypokeimenon* (ὑποκείμενον).

e) Los antiguos también hablaban de una *perijoresis* o *enyparxis* (περιχωρήσις, ἐνυπάρξις); en latín: *circumcessio* o *inexistentia mutua*, un "ser mutuo". Lo que se pretendía decir era que las personas de la Divinidad están la una en la otra recíprocamente (Juan 14:2; 17:21; 1 Cor 2:10–11). Hay una especie de circulación interna en el seno de la Divinidad, un movimiento eterno dentro del ser de Dios.

f) Las personas de la Trinidad se distinguen unas de otras por su carácter (*character hypostatius sive personalis*; en griego: τρόπος ὑπάρξεως). Este factor personal se expresa en los nombres Padre, Hijo y Espíritu Santo, que dan a conocer la singularidad de las tres personas. Este factor es incomunicable, es decir, pertenece sólo a una persona. Por lo tanto, sirve para distinguir a las personas. En el caso del Padre, es su engendramiento del Hijo (pero no como causa al soplar la procedencia del Espíritu, porque Él tiene eso en común con el Hijo). En el caso del Hijo, es el hecho de ser engendrado por el Padre. En el caso del Espíritu Santo, es que es espirado por el Padre y el Hijo.

g) En cuanto a la relación entre las personas y la sustancia, y, en particular, con respecto a la cuestión de cómo se distinguen las personas de la sustancia, no existe una unanimidad absoluta entre los ortodoxos. Aquí hay dos extremos que deben evitarse: el sabelianismo que admite únicamente una persona, de quien se dice que se reveló a sí mismo en tres formas, y el triteísmo, que no engloba a las tres personas dentro de la unidad de sustancia. Con vistas a encontrar el término medio adecuado, algunos dicen que las personas se distinguen de la sustancia *modaliter*, "de acuerdo con el modo", es decir, como sustancia en abstracto y como la sustancia en cierto modo con determinadas formas de existencia (pero no *realiter*, *formaliter* o simplemente *ratione*). Otros afirman que las personas se distinguen entre sí *realiter*, "en realidad" (pero no *essentialiter* o simplemente *ratione*). Mastricht dice: "Si alguien no puede seguir este estilo de discurso escolástico, entonces simplemente que crea con la Escritura que las personas se distinguen como *tres* y declare que más allá de eso no

sabe qué tipo de distinción existe (ya que las Escrituras no han revelado estas cosas), o que se las distingue sobrenaturalmente, no de manera natural".

h) En cuanto a la idea relacionada con las palabras *hipóstasis*, *subsistencia*, *suppositum* y *persona*, tampoco reina la unanimidad. Calvino admite que la palabra "persona" es tan sólo una ayuda, pero aun así no desaprueba su uso. Los socinianos, remonstrantes, anabautistas, cartesianos y también Cocceio han cuestionado su uso. La definición más antigua era: "Persona es el ser divino mismo que se distingue por un cierto carácter independiente y por su propia forma de existencia". Más tarde se agregaron descripciones adicionales. La definición aceptada de los antiguos dogmáticos se remonta más allá de Melanchthon a Boecio. Dice así: "Persona es una entidad independiente, indivisible, racional, incomunicable, no sostenida por otra naturaleza y que no forma parte de otra cosa".

    Para poder alcanzar cierta claridad en este asunto, primero es necesario formular demandas claras que una definición teológica de persona debe satisfacer. Estas demandas son:

    1. No puede menoscabar la unidad del ser de Dios. Por ejemplo, si uno dice "persona es lo que no existe en otra naturaleza", eso parece excluir a las personas de la Trinidad. Estas personas indudablemente no existen en sí mismas sino en la naturaleza divina.
    2. Debe contener en sí misma un elemento sea común a la personalidad divina y humana. En Cristología, específicamente la persona divina de Cristo sirve para representar a la persona humana de los elegidos en la justicia de Dios. Si no existiera un punto de semejanza, entonces esto no podría suceder.
    3. Debe ser reformada, en el sentido de que permita que la naturaleza humana del Mediador sea impersonal. Si yo digo: "Persona es un ser con autoconciencia y autodeterminación (libre albedrío)", entonces se incluye la naturaleza humana del Salvador.

    Para satisfacer estas tres condiciones al mismo tiempo, ahora podríamos realizar una formulación aproximadamente en estos términos: "persona es una entidad independiente, indivisible, racional, incomunicable, no sustentada por otra naturaleza, que posee en sí misma el principio de su funcionamiento".

    O bien, podríamos contentarnos con una descripción más modesta: "Persona, en relación con la Trinidad, significa la esencia divina en un modo específico de existencia, que se distingue por este modo específico de existencia de esa esencia y de las otras personas". Para más detalles sobre este punto, véase Cristología.

i) A las actividades por las cuales cada una de las personas de la Trinidad existe como distinta de las demás, se les llama "obras internas" (opera ad intra). Son actividades personales que no son comunes a todas las personas y que son incomunicables. Como tales encontramos el engendramiento y la espiración del Padre, para el Hijo el ser engendrado y espirar, y para el Espíritu el ser espirado. A estas obras, por las razones mencionadas, se las denomina obras divididas (opera divisa).

j) En contraste con las "obras internas" están las "obras externas" (*opera ad extra*). Estos no se pueden dividir, sino que pertenecen a todo el ser (Gn 1:26; Juan 5:17, 19).

    1. Las obras externas se realizan por el poder de Dios, y el poder como un atributo pertenece al ser.
    2. En la economía o administración de Dios, cada persona tiene su tarea singular. Por ejemplo, la creación se atribuye al Padre, la salvación al Hijo, etc. Sin

embargo, aquí también las tres personas en cierto sentido trabajan conjuntamente, es decir, el Padre a través del Hijo y del Espíritu, el Hijo a través del Padre y del Espíritu.

3. Además, en la economía en un sentido más restringido, es decir, en la economía de la salvación, las personas de la Trinidad existen en una confraternidad judicial. Nada puede suceder sin que cada una esté involucrada judicialmente. El Padre, como Juez, representa la santidad violada y es iracunda. Pero al mismo tiempo, el pensamiento de la salvación brota en la profundidad de su corazón paternal y manda al Hijo como Mediador y al Espíritu Santo como quien aplica la salvación. El Hijo realiza la obra de Mediador, pero lo hace oficialmente por amor al Padre, y a través del Espíritu Santo aplica sus méritos. El Espíritu Santo obra en los corazones de los elegidos, pero lo hace por amor al Padre y al Hijo.
4. Este orden de actuación nos remite al orden de existencia. Sólo porque el Padre es la primera persona, Él ocupa ese lugar en el plan de salvación y en las obras externas en general. Sólo porque el Hijo es la segunda persona, también asume en ambos aspectos la posición que adopta. Y lo mismo es cierto en el caso del Espíritu Santo.

15. ¿Por qué es importante esta doctrina de la economía de Dios?

Porque contiene una poderosa protesta, tanto contra el panteísmo que identifica a Dios con el mundo como contra el deísmo que mantiene separado a Dios del mundo. Dios no es el trasfondo inconsciente del mundo, sino que en Él hay una abundancia de distinciones conscientes. Tampoco Dios guarda una distancia con su mundo, sino que está presente como Creador y Sustentador, como Salvador y Santificador, como la fuente de todo ser, de todo pensamiento, de toda la vida que hay en el mundo.

16. ¿Se han extraído analogías sobre la doctrina de la Trinidad de la naturaleza?

Sí, esto ya se hizo desde muy temprano.

a) Muchos padres de iglesia adujeron imágenes físicas.
b) Agustín, en concreto, desarrolló la analogía que existe entre la Trinidad y la unidad del intelecto, la voluntad y las emociones en el alma humana. Al reflexionar cuidadosamente, esta analogía podría desembocar en el sabelianismo o el modalismo. En el hombre, estos tres principios se resumen sin duda en la unidad de la persona. Agustín tenía una fuerte impresión de la unidad de Dios y, por lo tanto, a veces raya en el sabelianismo. “Se habla de tres personas no tanto porque querían decirlo, sino porque no querían guardar silencio al respecto”. Esta analogía vuelve a aparecer en Anselmo, Melanchthon, entre los reformados, en Keckermann y en muchos teólogos posteriores.
c) Para los escolásticos medievales, el punto de partida es que todas las relaciones positivas deben atribuirse perfectamente al ser más perfecto de todos. Por tanto, debe haber sido creado en sí mismo y crear, crear y no ser creado; así opina, por ejemplo, Duns Escoto.

d) También los hay que toman como su punto de partida la bondad o el amor de Dios; así lo han hecho, recientemente, Müller y Dorner. La bondad y el amor presuponen el compañerismo entre más de una persona. De esta manera, sin embargo, uno no llega a la Trinidad, sino, a lo sumo, a una bi-unidad.
e) Por último, tenemos la distorsión panteísta de la doctrina de la Trinidad. Los nombres bíblicos eclesiásticos se usan para dotarlos de un sentido completamente nuevo. Un ejemplo es la construcción de Hegel: el Padre es Dios en su idea eterna de sí mismo y para sí mismo; el Hijo es la idea eterna de Dios en su alteridad, el mundo como objetivado por Dios; el Espíritu es la idea devuelta de nuevo a sí mismo en el elemento de la comunidad.

17. ¿Debemos atribuirle personalidad al ser de Dios en sí mismo?

No, porque entonces obtenemos cuatro personas. La esencia, sin embargo, no es impersonal ya que existe en tres personas. Sólo si se abstrae la esencia de este último, puede decirse que no es personal.

18. ¿Cuáles son los dos extremos entre los cuales se encuentra la doctrina ortodoxa de la Trinidad?

a) El modalismo o sabelianismo. Solamente reconoce la persona divina, que asume tres formas de revelación.
b) El triteísmo o la tri-divinidad. Enfatiza la trinidad de personas hasta tal punto que pierde de vista la unidad del ser.

19. ¿Cómo se refuta el sabelianismo?

Mostrando:

a) Que la Escritura en todas partes establece una distinción entre cada una de las personas divinas. El Padre le habla al Hijo y del Hijo, y el Hijo al Padre y del Padre.
b) En la economía de Dios, tal como se revela en el plan de salvación, las personas aparecen en relaciones judiciales entre sí. Así pues, deben tener la capacidad y la competencia de emprender tales relaciones. Por ejemplo, lo que se dice sobre el Consejo de la Paz no sería más que una mera apariencia si las personas no se distinguieran entre sí.
c) Que esta herejía niega la inmutabilidad de Dios tan pronto como se toma la distinción entre las personas más en serio. Algunos sabelianos enseñan que la Divinidad desde la eternidad fue una y unipersonal, pero que por el bien de la revelación se ha dividido en una trinidad de personas. Esta es la doctrina panteísta de un autodesarrollo de Dios en el mundo.
d) Que el sabelianismo no permite hacerle justicia a la humanidad del Mediador. Según este punto de vista, es meramente una revelación de parte de Dios, como la aparición del Ángel del Señor.

20. ¿Se usa siempre el nombre Padre en referencia a Dios en el mismo sentido?

No.

a) Algunas veces se le llama a Dios Padre como el origen de todo lo que ha sido creado. En este sentido, puede decirse que el nombre se refiere a la Trinidad como un todo y al Padre, en la medida en que dentro de la economía divina, la obra de la creación recae sobre Él (compárese Ef 3:16).
b) En la mayoría de los casos, y con mucha diferencia, a Dios se le llama Padre de los hombres, en la medida en que Él es quien engendra a sus hijos. Así pues, el nombre indica la soberanía de Dios en la obra de la gracia. Por lo tanto, si llamamos a Dios el Padre de todo no estamos en sintonía con las Escrituras. Tampoco es cierto cuando se dice que la verdad es que todos somos sus hijos en el sentido más profundo de la palabra.
c) Completamente distinto de estos dos sentidos es el significado del nombre Padre cuando se aplica a la primera persona de la Trinidad en su relación con la segunda persona. El Padre es el Padre del Hijo y esta es una relación sobrenatural, de la cual sólo puede decirse que toda filiación humana es una imagen.

21. ¿Siempre se llama Hijo de Dios a la segunda persona en el mismo sentido?

No, cuando algunos afirman que el nombre Hijo es únicamente un nombre oficial para Cristo, lo rechazamos, no porque este nombre nunca ocurra en este sentido, sino porque éste no es su significado primario y básico. Los socinianos sostuvieron que a Cristo se le llama Hijo como el Mesías que es. Pero nosotros mantenemos:

a) Que se le llama Hijo en tanto que, de una manera sobrenatural dentro de la Trinidad, Él es eternamente generado por el Padre.
b) Que incluso como Mesías, sólo se le puede llamar Hijo porque Él es Hijo sobrenaturalmente, ya que Cristo sólo puede ser el Mesías porque es el Hijo eterno de Dios. La confirmación más clara de esto son los muchos lugares donde se establece la más estrecha relación entre su filiación como Hijo con su valor como Mediador y su resurrección. (Hechos 13:13; Rom 1:4).

22. Demuestra que la razón primera y más importante por la cual a la segunda persona se le llama Hijo reside en su relación eterna y sobrenatural con el Padre, y que es independiente de su posición como Mediador.

Esto se deduce:

a) De aquellos lugares en los que a la Palabra se le llama Hijo *antes de* su encarnación (Gal 4:4; Juan 1:14, 18).
b) De los lugares en los que se usa el nombre Hijo de Dios de tal modo que se incluye la deidad del Señor (Juan 5:18–25; Heb 7).
c) De los lugares en los que se le llama el *unigénito* Hijo de Dios (Juan 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Juan 4:9).
d) Del hecho de que en ningún lugar Cristo le ora a Dios como “Padre *nuestro*” ni habla de Él como “*nuestro* Padre”. Siempre es “Padre”. En estos lugares, el Señor no se coloca en la misma línea que sus discípulos. Para Él, Dios es un Padre en un sentido completamente diferente, infinitamente más elevado que para ellos.
e) Del hecho de que en Marcos 13:32 el Señor se presenta a sí mismo como “el Hijo”, diferenciándose de los ángeles y los hombres.

f) Del hecho de que en Mateo 11:27 se deriva un conocimiento absolutamente singular de Dios, que nadie más puede poseer, en función de su filiación.
g) Del hecho de que al aceptar el título de Hijo de Dios, Cristo podía ser acusado de blasfemia.

23. ¿Es correcto hablar del Padre como la "Fuente de la Deidad", como muchos han hecho?

Esta expresión no es bíblica. También puede provocar malentendidos. La Escritura usa el nombre de Padre en relación con su intención de mostrar la existencia personal del Hijo. El Padre es la fuente de eso, no de su deidad. La deidad de las tres personas es una e indivisible, y pertenece a cada una de las tres personas. Por otro lado, el Hijo y el Espíritu Santo derivan su existencia personal del Padre, el Espíritu Santo del Padre y del Hijo.

24. Si esto es así, ¿cómo es, sin embargo, que al Padre en algunos lugares se le sitúa como Dios en relación con el Hijo y el Espíritu Santo?

En tales lugares, a Cristo no se le concibe como la Palabra eterna, salvo por su encarnación, sino específicamente como Mediador y Garante del pacto de gracia. Esto sucede en 1 Corintios 8:6; Juan 17:3; Efesios 4:5, 6; 2 Corintios 11:31; y Efesios 1:3.

25. ¿Qué comentario hizo Agustín con respecto a la existencia personal del Padre?

Dijo que el Padre tiene su existencia personal precisamente en la generación del Hijo y en la espiración del Espíritu Santo, y que así, en cierto sentido, la existencia personal del Padre está determinada por el Hijo y el Espíritu.

26. ¿Qué es el carácter personal del Padre?

Considerándolo en términos negativos, es el hecho de no ser generado. En términos positivos, es tanto su generación como su espiración. En sí mismo, espirar también le pertenece al Hijo, pero en esta conexión con la generación, sólo está presente en el Padre.

27. ¿Qué obras externas se le atribuyen más específicamente al Padre?

a) La primera es la planificación del consejo de redención, incluida la elección.
b) La obra de la creación y la providencia, especialmente sus primeros resultados.
c) La representación de la Trinidad en su deidad correctamente mantenida en la obra de la redención.

28. En consecuencia, ¿qué atributos se atribuyen predominantemente al Padre?

a) Poder, Mateo 11:26.
b) Justicia, Génesis 18:25; Juan 17:25; 2 Tesalonicenses 1:6.

29. A su vez, por lo que se refiere a la segunda persona de la Trinidad, ¿qué hay que tratar?

a) La existencia personal del Hijo, su base y naturaleza.
b) Su deidad.
c) Su función económica.

30. ¿Qué información nos proporciona la Escritura para que podamos determinar más exactamente la relación que existe entre la primera y la segunda persona dentro de la Trinidad?

a) Los nombres Padre e Hijo, que se presuponen el uno al otro.
b) Las palabras "unigénito" y "primogénito" (Juan 1:14, 18; 3:16–18; 1 Juan 4:9; Col 1:15; Heb 1:6).
c) La doctrina de la Palabra de Dios, la doctrina del *Logos* y las designaciones de Cristo que parecen estar conectadas con ella; a saber, "el resplandor de la gloria y la imagen misma de su sustancia" (Heb 1:3), "la imagen del Dios invisible" (Col 1:15; 2 Cor 4:4); además, la "Sabiduría" en el Antiguo Testamento.

31. ¿Qué se debe observar acerca de los nombres Padre e Hijo?

Que de ellos se deriva a veces demasiado y en otras ocasiones demasiado poco. Demasiado si uno cree haber encontrado aquí la prueba de una comunicación del ser del Padre al Hijo; muy poco si se mantiene que estos términos solamente deben tomarse en sentido figurado y que no expresan una relación real entre las dos personas.

32. Demuestra que en los nombres de Padre e Hijo no necesita producirse en sí mismo una comunicación del ser.

Si este fuera el caso, tendría que basarse en el supuesto hecho de que entre los hombres un hijo obtiene su ser por comunicación de su padre. Este, sin embargo, no es el caso. Sólo los traducianos sostienen que lo es, y únicamente cuando, al mismo tiempo, son realistas. De acuerdo con la visión reformada, Dios está creando continuamente el ser de los hombres. Naturalmente, esto no se puede aplicar ni de lejos al Hijo. Él no fue creado, sino generado. Por lo tanto, habrá que admitir que en el uso común de los nombres padre e hijo para referirse a las relaciones divinas y humanas, el punto de comparación no puede radicar en la comunicación del ser.

33. ¿Acaso no habla Juan 5:26 de una comunicación del ser?

No, no habla de una comunicación de la vida del Padre a la Palabra antes de su encarnación, sino tan sólo de una comunicación de la vida al Mediador. Ya Calvino explicó correctamente este pasaje en el último sentido mencionado. Debería leerse detenidamente el contexto.

34. ¿Cuándo se deriva muy poco de los nombres Padre e Hijo?

Cuando se desea encontrar una mera expresión de la unidad del ser o de la igualdad de las personas entre sí.

35. ¿En qué reside el verdadero significado de estos nombres?

En el concepto de *causalidad*. El Padre es llamado Padre y el Hijo, Hijo porque el primero es la *causa* de la existencia personal de este último.

36. ¿Qué debe observarse con respecto a la designación "Hijo unigénito"?

Persisten diferencias de opinión en cuanto a su significado. Desde luego todos deben admitir que esta designación le pertenece a Cristo como la Palabra eterna, y por lo tanto antes y con independencia de su encarnación. Pero algunos sostienen que no significa nada más que desde la eternidad, el Padre y el Hijo están unidos por el amor como lo estaría un padre terrenal con su único hijo. Es un lenguaje figurado para expresar la grandeza de este amor.

En contra de este punto de vista hacemos la siguiente observación: si uno ya reconoce que el nombre *Hijo* expresa una relación eterna y sobrenatural, es desde todo punto de vista necesario descubrir en "Hijo unigénito" una descripción más exacta. Sería muy antinatural en esta última designación tomar una mitad literalmente y la otra de forma figurada. Nosotros tomamos ambas literalmente. Así pues, para nosotros el nombre "Hijo unigénito" incluye el hecho de que la relación de causalidad es una relación, por un lado, de generación y, por el otro, de ser engendrado. Además, que esa relación se refiere a la más íntima de las unidades, completamente distinta de la unidad de Dios con sus hijos de la que se habla en Juan 1:12. Esta diferencia radica en *unigénito*. Los demás no nacen de esta manera. Por último, Juan 1:14 nos enseña que la posesión de la gloria divina por parte del Hijo es coherente de cierta manera con esta generación. El texto dice: "una gloria como la del *unigénito* del Padre".

37. ¿Dónde aparece el término "primogénito"?

En Colosenses 1:15, "el primogénito de todas las criaturas". Lo que está en juego principalmente en la explicación de estas palabras es el genitivo πάσης κτίσεως. ¿Se trata de un genitivo partitivo o de un genitivo comparativo? En el primero de los casos el sentido se convierte en "el primogénito de todas las criaturas". Cristo estaría incluido entonces en el concepto de criatura. Algunos que disputan la deidad de Cristo sostienen que esto es lo que quiere decir el apóstol.

En el segundo caso, el sentido es "quien ha *nacido* antes, y luego fueron *creadas* todas las criaturas", de manera que Cristo se encuentra fuera del círculo de las criaturas. El genitivo depende, pues, del concepto comparativo incluido en "el primero".

El último punto de vista es el correcto. El texto no dice, de "toda *la* creación", como cabría esperar según el primer punto de vista, sino sólo de "cada criatura", lo cual solamente encaja con el último punto de vista. Conviene observar la clara distinción que el apóstol hace aquí entre ser *nacido* y ser *creado*. Esto último es cierto de todas las demás cosas, pero sólo lo primero se puede decir de Cristo. Él nació pero no fue creado.

38. ¿En qué otro lugar encontramos el término "primogénito"?

En Hebreos 1:6, donde se agrega que Él puede llevar ese nombre porque ha heredado la naturaleza divina, "habiendo llegado a ser muy superior a los ángeles, ya que ha heredado un nombre más excelente que ellos.". El nombre al que se alude es "primogénito" (cf. vv. 4, 6, 9).

39. ¿Apareció el nombre Logos en otro lugar antes de su uso en el Evangelio de Juan?

Sí, el Antiguo Testamento ya hablaba de una "palabra de Dios" por medio de la cual se hicieron los cielos, tal como hemos visto anteriormente.

En los escritos profanos de Filón, así como en la teología judía anterior y posterior, también se usó este nombre, aunque con un significado básicamente diferente, al que se debe prestar atención. Con Filón y otros, la palabra es un medio de revelación y creación. La idea es que Dios está tan alto y tan por encima de lo finito que no puede entrar en contacto inmediato con su creación. Así que se trata de disminuir esta distancia infinita mediante un ser intermedio, una especie de mediador cósmico, que luego le revela a Dios al hombre y que, por tanto, recibe el nombre de "logos", palabra.

En el Evangelio de Juan y en las Escrituras en general es bastante diferente. En primer lugar, ahí no se le llama a Cristo *Logos*, "Palabra", por lo que Él hace con respecto al mundo, sino por lo que Él es en relación con el Padre. Aquí es donde uno debe prestar la mayor atención para comprender el profundo significado de esta doctrina del *Logos*. El otro pensamiento también está presente. Dios habló y puede hablarle al hombre a través de Cristo, porque el Hijo es su Palabra eterna. Pero este pensamiento es secundario y deriva del primero.

40. Especifica qué elementos se incluyen en el hecho de que la segunda persona de la Trinidad sea la Palabra.

a) La palabra es algo causado por el hablante.
b) Sin embargo, esta palabra no se crea de la nada. Su razón ya es inherente al hablante.
c) La palabra reproduce una imagen del hablante; es una huella de su existencia personal. Existe una equivalencia entre el hablante y su palabra.
d) El hablante y la palabra permanecen unidos el uno al otro de la manera más íntima. Incluso después de que haberla hablado, la palabra vive en la conciencia.

41. ¿Alguna vez alguien ha querido encontrar algo más en la doctrina del Logos?

Sí, algunos han encontrado en ella una confirmación de su concepción filosófica de la Trinidad. Incluso algunos teólogos reformados han enseñado que la generación fue un acto del pensamiento divino del Padre. Sin embargo, Logos pueden tener un doble significado: (1) palabra en su sentido externo, es decir, *habla*; (2) palabra en su sentido interno, es decir, *razón*. Si se toma en este último sentido, el pensamiento sería que el Hijo es llamado la Palabra como aquel que surgió de la eternidad por el pensamiento del Padre. Sin embargo, las Escrituras no brindan ninguna ocasión para interpretar la designación *Logos* en este sentido.

42. ¿Qué más se enseña en Juan 1:1 y 18 con respecto al Logos?

Que Él estaba "con Dios" (πρὸς τὸν θεόν) y "en el seno del Padre" (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός). En estas dos ocasiones se emplea una preposición que sugiere dirección. El Hijo está "hacia el Padre" y "hacia el seno del Padre". La idea parece ser que Cristo, a través de la generación continua, se vuelve, por así decirlo, a través del impulso de su vida personal hacia el Padre.

43. ¿Qué expresiones relacionadas con la doctrina del Logos están presentes en Hebreos 1:3?

Aquí se llama al Hijo ἀπαύγασμα τῆς δοξῆς καὶ αρατὴρ τῆς ὑποστάσεως de Dios; es decir, "el reflejo de su gloria y la imagen de su sustancia".

44. ¿Qué tiene de característico la Carta a los Hebreos en su modo de argumentar la divinidad de Cristo?

Esta argumentación es peculiar al basarse en la grandeza de su herencia como Mediador y su honor como Mediador y de ahí razonar su filiación eterna. Alguien que es Mediador de esta manera, sólo puede ser el Hijo sobrenatural de Dios o, más exactamente, "el Hijo natural de Dios". Tal es también el razonamiento en el tercer versículo del que aquí nos estamos ocupando. Hay que considerar la conexión entre este versículo y lo que sigue a continuación de esta manera: "*Ya que* Él es el reflejo de la gloria del Padre, etc., ha podido obtener este lugar de poder y honor y tomar su lugar a la diestra de la majestad en las alturas".

45. ¿Con qué propósito parece utilizar el autor de Hebreos las expresiones "reflejo de la gloria del Padre", etc.?

Se usan para conectar la divinidad del Hijo con la unidad de Dios. El Hijo es, como quien dice, un reflejo, una huella del Padre, y todavía se distingue de Él. Con "reflejo de su gloria" viene a expresarse la unidad en el ser, mientras que "impronta de su sustancia" se refiere a la igualdad de las personas. Una imagen no era capaz de expresar estas dos verdades al mismo tiempo. Por lo tanto, se eligieron dos imágenes. De un ser con el Padre y, sin embargo, engendrado del Padre (eso es lo que las dos imágenes nos enseñan). Aquí "impronta" significa "sello" en el sentido de "lo que está estampado", por ejemplo, la impresión en una moneda.

46. ¿Qué nombres se le atribuyen a Cristo en Colosenses 1:15 y 2 Corintios 4:4?

Aquí se le llama "la imagen de Dios". En 2 Corintios 4 eso se relaciona con el hecho de que la gloria de Dios se revela en Él. Como imagen del Padre, Cristo participa en esa gloria divina que sólo le pertenece a Dios (Rom 1:23). Cuando ahora se dice, "Él es la imagen del Dios invisible", eso implica, "la imagen *visible* del Dios invisible". En otras palabras, de lo que aquí se habla es de la Palabra encarnada. Pero el Verbo encarnado no podría ser la imagen de Dios a menos que fuera esa imagen como la Palabra eterna.

47. ¿Qué se deduce de todos los datos de la Escritura tratados hasta ahora?

a) La relación entre el Padre y el Hijo es de causalidad.
b) También es una relación de unidad del ser.
c) Es una relación de igualdad de personas.
d) Es una relación que tiene que ver con la posesión de la naturaleza divina por parte del Hijo, ya que de esa posesión se infiere repetidamente que el Hijo participa en la gloria de Dios.

48. ¿Qué juicio se debe hacer al hablar de la comunicación del ser del Padre al Hijo?

Si por eso se piensa en el ser como si primero hubiera existido en el Padre y luego éste lo hubiera tomado y se lo hubiera comunicado al Hijo, entonces ese lenguaje parece muy dudoso.

49. ¿Qué objeciones hay contra tal idea?

a) Nos parece que no hace justicia a la divinidad absoluta del Hijo. Una deidad comunicada no es una divinidad absoluta sino una contradicción. La deidad no se puede comunicar. Siempre es por sí misma, es autoexistente.
b) Puede conducirnos fácilmente a concebir al Hijo como un ser creado. Donde algo se comunica, hay que pensar en una persona a quien se le comunica. Si ahora el Hijo está allí antes de que se le comunique el ser, entonces Él también es generado a partir de esta comunicación del ser. Pero ¿cómo? ¿De la nada? Eso no puede ser. Y sin embargo, la comunicación del ser parece conducir a esa implicación.
c) Los antiguos teólogos en realidad no han querido referirse a una comunicación del ser. Lo que querían decir era una *communicatio* que hace que se tenga en común en ser. El Padre no genera primero al Hijo para luego comunicarle el ser a Él. Pero *en el seno* del único ser divino genera al Hijo a partir de ese ser y por lo tanto hace que este ser sea algo común entre Él y el Hijo.

50. ¿Es la generación del Hijo un acto temporal, transitorio, o algo eterno y permanente?

Es algo eterno y permanente. No se puede pensar en la continuación o la progresión en el tiempo. En su *Institución de la Religión Cristiana* 1.13.29, Calvino parece negar esta eternidad. Se deriva directamente de la eternidad de Dios.

51. ¿Es la generación un acto de voluntad del Padre o un acto eterno y necesario?

Lo último. De lo contrario, el Hijo sería una criatura, porque todo lo que procede de la voluntad de Dios, y por tanto podría no haber sido, es creado. Por supuesto que la generación no es contraria a la voluntad del Padre. Lo único que se pretender decir es que no lo es en el mismo sentido que, por ejemplo, la creación como resultado libre de esta voluntad.

52. ¿Implica la generación una división o división en el ser divino?

No; su resultado es que el Hijo posee por completo el ser divino, igual que el Padre. Sólo hay un Dios y el Hijo es ese Dios.

53. ¿Cómo se describe la generación del Hijo?

Es el acto eterno y necesario de la primera persona de la Trinidad, en virtud del cual, dentro del mismo ser divino, Él es la base para la existencia de una segunda persona, igual a su propia persona, y por la cual Él hace que esta segunda persona participe en la posesión del ser divino, sin que por ello se produzca división alguna.

54. ¿Cuál es la diferencia entre deidad y divinidad?

Muchos de los que disputan la doctrina de la Trinidad están dispuestos a atribuirle divinidad al Hijo. Los arrianos, semi-arrianos, socinianos y otros unitarios niegan la unidad del ser. A todas estas personas hay que plantearles esta pregunta: ¿Es el Hijo Dios en el sentido en que uno puede hablar de un solo Dios? Eso lo decide todo, y ante esa pregunta todos deben tomar partido. Nadie puede salvarse de ella con respuestas vagas.

55. ¿Qué tipo de pruebas hay para la deidad del Hijo?

Las hay de dos tipos:

a) Pruebas indirectas, es decir, pruebas extraídas de hechos y datos que presuponen la deidad.
b) Pruebas directas, consistentes en pasajes bíblicos que enseñan intencionadamente la deidad del Hijo.

56. ¿En qué consiste la primera categoría de pruebas?

En lugares que:

a) Le atribuyen nombres divinos al Hijo (Sal 45:7–8 comparado con Heb 1:8–9; Is 9:6; y 7:14 comparado con Mt 1:23; Mal 3:1 comparado con Marcos 1:2 y Lucas 1:16; 1 Tim 3:16 y Heb 1:10–11 comparado con Sal 102:26; y Ef 4:8–9 con Sal 68:18).
b) Le atribuyen propiedades divinas al Hijo, concretamente:
    1. *Eternidad* (Miq 5:2 comparado con Mt 2:6; Is 9:6; Heb 7:3; Ap 1:8; Juan 8:58).
    2. *Inmensidad* y *omnipresencia* (Mt 18:20; 28:20; Juan 3:13).
    3. *Omnipotencia*. (Ap 1:8; Juan 5:19; Heb 1:3).
    4. *Omnisciencia* (Juan 21:17; 16:30; 2:24–25; 1:49; Ap 2:23 comparado con 1 Re 8:29). Marcos 13:32 no es una objeción. Agustín habla de un desconocimiento oficial de su naturaleza humana.
    5. *Inmutabilidad* (Heb 1:11–12 comparado con Sal 102:26; y Heb 13:8).
    6. *Plenitud de la deidad* (Col 2:9).
c) Le atribuyen obras divinas al Hijo, específicamente:
    1. La obra de la creación (Prov 8:27; Juan 1:3; Col 1:16–17; y Heb 1:2, 10).
    2. La obra de la providencia (Heb 1:3; Col 1:17; Juan 5:17).
    3. La realización de milagros (Juan 5:21; 6:40; ([5:36]).
    4. Las obras de redención (Hechos 20:28; Juan 13:18; 10:16; Ef 5:26; Juan 16:7, 14).
d) Le atribuyen honores divinos al Hijo, en concreto:
    1. *Fe* dirigida a Él (Juan 14:1). Él enseña de manera distinta a los fariseos y los escribas, incluso a Moisés y los Profetas, con autoridad, y con una palabra que no permite ninguna apelación superior.
    2. *Esperanza* (1 Cor 15:19; 1 Tes 1:3; 1 Tim 1:1).
    3. *Adoración* formal (Heb 1:6; Sal 2:12; Juan 5:23; Flp 2:9–10).
    4. Invocando gracia de Él (2 Cor 13:13; 1 Cor 1:2; Hechos 7:59; 9:14; Ap 5:13; 1 Pe 4:2; 2 Tim 4:18; Ap 1:6; 2 Pe 3:18).

57. ¿Qué textos hablan directa e intencionadamente de la deidad del Hijo?

Juan 1:1; Romanos 9:5; Filipenses 2:6; Tito 2:13; Juan 5:20; 20:28.

58. ¿Qué hay en Juan 1:1?

"La Palabra era Dios". Con esto se atribuye la deidad absoluta al Hijo, porque Él lleva el mismo nombre que el Padre, con quien Él era en el principio.

59. ¿Cuántas traducciones hay de Romanos 9:5?

a) La traducción habitual, "… de quien es Cristo según la carne, el cual es Dios sobre todas las cosas, alabado sea por siempre, Amén". Interpretadas de este modo, estas palabras proporcionan la evidencia más fuerte para la deidad del Hijo.
b) Otros, sin embargo, lo traducirían, "de quien Cristo debe ser alabado por siempre". Las palabras finales se referirían entonces al Padre.
c) Y aún hay otros que traducirían: "De quién es Cristo según la carne, quién está por encima de todas las cosas. Sea Dios alabado por siempre". Las últimas palabras deben referirse, pues, al Padre.

60. ¿Por qué la primera traducción es la correcta y las dos últimas han de ser rechazadas?

a) Porque Cristo es el antecedente, y aquí no es arbitrario pensar en Él cuando el apóstol continúa diciendo: "el cual es …"
b) Porque las palabras "según la carne", en virtud del contraste implícito, exigen una descripción de la deidad del Señor (cf. Rom 1:3).
c) Las palabras aplicadas a Cristo tienen una estrechísima relación con lo que precede, ya que añaden un nuevo eslabón a la cadena de privilegios de Israel.
d) Si aquí hubiera una doxología a Dios el Padre, el orden de las palabras en el original no coincidiría con lo que siempre es el orden de las palabras en tales doxologías.
e) Después de que Pablo haya lamentado la triste apostasía de Israel, uno no espera una doxología a Dios en este contexto.

61. ¿Cuál es la respuesta cuando alguien dice que en ninguna otra parte Pablo llama al Señor, Dios?

Que ciertamente lo hace; p. ej. en Tito 2:13 y Hechos 20:28.

62. Entonces, ¿cómo puede el apóstol distinguir a veces de forma tan marcada entre Dios y Cristo (p. ej., 1 Corintios 8:6; Efesios 4:5)?

Esta distinción se entiende en el contexto de la economía de Dios. Aquí se coloca a Cristo como Mediador en contraste con Dios, no como Hijo frente al Padre.

63. ¿Cuál es la respuesta cuando alguien dice que no hay alabanzas (doxologías) a Cristo en las cartas posteriores escritas por los apóstoles?

Esta afirmación se basa en la negación de la autenticidad de 2 Pedro y de la apostolicidad de la Epístola a los Hebreos, así como en una explicación errónea de 1 Pedro 4:11. En todo caso, 2 Timoteo 4:18 y Apocalipsis 1:6 y 5:13 no puede ser descartados.

64. Da una breve explicación de Filipenses 2:6.

Podemos traducir este pasaje tan discutido e interpretado de tan diversas maneras como sigue: “El que poseía el mismo ser de Dios el Padre (siendo en forma de Dios) no consideró la igualdad en la economía de la actuación de Dios como algo para sustraer (no concibió la igualdad con Dios como si se tratara de algo que poder robar), sino que se humilló a sí mismo, etc.”.

Es decir, por lo que respecta a su ser divino, Cristo, como el Padre, existía en forma de Dios. Sin embargo, en el orden de las personas, Él era la segunda persona, de modo que en el consejo de paz le correspondía a Él ser el garante, con todo lo que eso lleva implícito. Así que el apóstol pretende decir: En esta división de la obra de la redención, Cristo no consideró que ser igual al Padre fuera algo que se pudiera sustraer, como algo que tuviera que tomar para Él por la fuerza. Como segunda persona se sometió a esta segunda obra, con todo el sufrimiento y la muerte que llevaba aparejada, y por tanto se ha convertido en el gran ejemplo de la abnegación. Así que el texto enseña:

a) Que el Hijo posee juntamente con el Padre el mismo ser divino.
b) Que, no obstante, en el orden de las personas, en el modo de existencia, Él no es la primera sino la segunda persona.

65. ¿Cómo se llama al Hijo en Tito 2:13?

“Nuestro gran Dios y Salvador”. A pesar del deseo de algunos, las palabras iniciales no se refieren a Dios el Padre, en cuyo caso habría que traducirlo: “de nuestro gran Dios y de nuestro Salvador”. Se refieren a Cristo:

a) Porque la expresión “aparecer” nunca se usa para el Padre, sino que siempre significa el regreso del Hijo para juzgar.
b) Porque lo que sigue sólo concierne al Hijo.
c) Porque si la referencia fuera a Dios el Padre, la expresión “*gran* Dios” sería superflua. En el Día del Juicio, pretende decir el apóstol, Cristo será revelado como un gran Dios y Salvador. Así que la adición de “gran” tiene mucho sentido.

66. ¿Qué encontramos en 1 Juan 5:20?

Que el Hijo es el verdadero Dios y la vida eterna. Aquí, también, estas palabras deben referirse a Él y no al Padre, porque:

a) De lo contrario, se diría lo mismo dos veces.
b) En este sentido, no se dice de Dios el Padre que Él sea la vida eterna.
c) Aquí las palabras deben mostrar que Cristo es capaz de hacer lo que se le atribuye al comienzo del versículo, es decir, venir y darnos entendimiento para que podamos conocer a Aquel que es verdadero. Él es capaz de hacerlo, afirma el apóstol, porque Él es el verdadero Dios y la vida eterna.

67. ¿Qué podemos decir sobre Juan 20:28?

Lo que debemos considerar aquí no es una manifestación de asombro, sino de asombro dirigido a Cristo, ya que:

a) El texto dice: “Tomás *respondió* y *dijo*”.
b) “Dios mío” quizá podría ser una manifestación de asombro, pero “Señor mío” sólo puede referirse a Cristo.
c) El contexto exige esta explicación, que se está dirigiendo a Cristo. Las palabras contienen el reconocimiento de Tomás de la resurrección del Señor. Deberíamos fijarnos en que el Señor acepta este reconocimiento de su deidad.

68. ¿Qué abarca la obra del Hijo dentro de la economía de la actuación de Dios?

Ocupa el segundo lugar en las obras externas [*opera ad extra*] de Dios. *A través* de Él son creadas todas las cosas. En nombre del Padre, asume el papel de Garante en el consejo de paz y a su tiempo lleva a cabo su obra mediadora en la tierra para continuar su intercesión en el cielo ante el Padre.

69. ¿Existe una conexión entre la filiación eterna de Cristo y su obra como mediador?

Sí; la Escritura los une entre sí. Debido a que Él es la segunda persona en la Trinidad, y por tanto tiene su existencia personal del Padre, es apropiado que de las tres personas Él sea el enviado, que viene a cumplir la obra de siervo del pacto. Así pues, las Escrituras presentan al Hijo como un siervo.

70. ¿El Hijo también tiene una relación estrecha con lo creado, aparte de su posición como Mediador?

Sí; porque como todas las cosas son creadas *a través de él*, también son creadas *para él*. Eso sale especialmente a relucir en las cartas de Pablo desde su primer encarcelamiento (Ef 3:9, 11; 1:3–4; Col 1:16; Ef 1:10; 5:5; cf. 1 Cor 15:2).

Habría que notar, sin embargo, que en esta relación al Hijo no se le lama Mediador. El nombre “Mediador” siempre tiene presente la relación mediante la cual la encarnación sitúa a la Palabra en relación con la creación. Esta última relación es consecuencia en su totalidad de las exigencias de la obra de la redención.

71. ¿Qué atributos se le asignan principalmente al Hijo como resultado de su obra en la economía de la actuación de Dios?

a) Sabiduría (1 Cor 1:24; Prov 8).
b) Fidelidad, ya que eso es particularmente característico de un mayordomo (cf. 1 Cor 4:2 con Heb 3:1–2; Juan 5:30; 8:29, 49–50).
c) Poder, tanto en el sentido de autoridad como de fuerza (1 Cor 1:24; Heb 1:3).
d) Misericordia y gracia (2 Cor 13:14; Ef 5:2, 25).

Dios el Espíritu Santo

72. ¿Qué tres puntos deben analizarse aquí?

a) La existencia personal del Espíritu Santo, su naturaleza y grado.

b) Su deidad.
c) Su participación en la economía de Dios.

73. ¿Qué es lo que más se disputa, la personalidad o la deidad del Espíritu Santo?

Su personalidad. Una vez establecida ésta, ya no será posible dudar de su deidad. Con el Hijo, la situación es justo la inversa. Él es quien apareció y se reveló personalmente en la carne. Por otro lado, el Espíritu Santo rara vez hace su obra en formas visibles. Él es la persona que habita y ora dentro de los creyentes y, por lo tanto, en cierto sentido se le identifica con ellos. Por lo tanto, se encuentra menos en una relación personal *hacia* los creyentes

74. ¿Qué error se desprende de una falsa comprensión de estas características?

El antiguo error sabeliano de que el Espíritu Santo es tan sólo una expresión del poder de Dios. Este es también el punto de vista de todos los unitarios, tanto los anteriores como los más reciente. También es la opinión del sabelianismo moderno de la escuela de Schleiermacher, según el cual el Espíritu Santo es Dios en la iglesia como un todo. Se afirma que el Espíritu Santo comenzó a existir cuando la iglesia cristiana hizo su aparición. Este error se ve facilitado porque los luteranos atribuyen más al sacramento en sí mismo y a la palabra misma que los reformados. Por lo tanto, no sienten la necesidad, en la misma medida en que lo hacemos nosotros, de la actividad personal del Espíritu Santo.

75. ¿Con qué datos tenemos que contar para determinar la existencia personal del Espíritu Santo?

a) Con el nombre “Espíritu” (hebreo, *ruach*; griego, *pneuma*).
b) Con la expresión “procedente de”, mediante el cual las Escrituras describen la relación entre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo.
c) Con textos que hablan de una unidad entre el Espíritu y el Padre o el Espíritu y Cristo (1 Cor 2:10–11; 2 Cor 3:17; Ef 1:17; y el Evangelio de Juan).
d) Con textos que atribuyen todas las cualidades de la personalidad al Espíritu Santo.

76. ¿Hay algo en particular expresado por el nombre “Espíritu” que pertenezca a la tercera persona de la Trinidad como persona?

Sí, todo parece indicar que sí. El nombre Hijo para la segunda persona tiene esa importancia. Por lo tanto, ese también será el caso con el nombre Espíritu. El nombre no puede tener en mente un sentido abstracto, como no lo tiene en el caso del Padre y el Hijo. Si a la tercera persona se le llama específicamente el Espíritu Santo, también debe haber una razón concreta para ello. Finalmente, en la Bendición Apostólica, el nombre “Espíritu” se encuentra junto a los nombres personales “Padre” e “Hijo” ”.

77. Entonces, ¿qué enseña el nombre Espíritu acerca de la existencia personal del Espíritu Santo?

a) Las palabras hebreas y griegas para Espíritu significan originalmente “aliento” y posteriormente “viento” y cualquier poder invisible. Ahora, sin embargo, la

respiración es la marca distintiva de la vida. En Génesis 2:7 el soplo de vida significa la comunicación de la vida. Por consiguiente, a la tercera persona de la Trinidad se le llama Espíritu porque, en lo que se refiere a su existencia personal, Él es manifestado desde la eternidad por el Padre y por el Hijo, porque el aliento personal de vida pasa, como quien dice, de ellos a Él. En este sentido hay que tener presente, como ocurre con la generación del Hijo, que aquí no nos encontramos con una mera figura humana usada por Dios en la Escritura para indicar relaciones dentro de su ser. Más bien al contrario. El aliento como signo de vida en los seres vivos es una imagen en lo creado del modo particular en que el Espíritu Santo, que es el supervisor de la vida, recibe su existencia personal del Padre y del Hijo.

b) El aliento o el viento son algo activo, algo que actúa con fuerza. Igualmente, el Espíritu Santo es la persona de la Trinidad que trae vida y movimiento a lo creado.
c) Si el aliento de una persona es soplado a otra, eso implica al mismo tiempo que hay una similitud entre la vida que así se origina y la vida de la que emana la respiración. Así que entre el Espíritu Santo, el Hijo y el Padre, además de la unidad del ser, también hay una semejanza entre las personas, con el resultado de que cada uno es la imagen del otro.

78. ¿Podemos distinguir aún más entre la "exhalación" [espiración] y la generación?

No, no en lo que se refiere a la acción en sí. Sobre la diferencia formal hablaremos más adelante.

79. ¿Que nos enseña Juan 15:26 sobre la existencia personal del Espíritu Santo?

Que "procede del Padre". La gran pregunta es cómo debe entenderse esta procedencia. ¿Debería tomarse como una descripción de espiración eterna o de envío temporal? En el primer caso, el Espíritu Santo recibe su existencia personal desde toda la eternidad; en el último, la tercera persona de la Trinidad es enviada a la iglesia después de consumarse la obra de la redención.

80. ¿Cómo puedes demostrar que el sentido de la expresión es el primero y no el segundo?

a) En los versículos inmediatamente precedentes donde se menciona el envío temporal del Espíritu Santo, las Escrituras usan otra palabra, no "a quien yo haré que proceda del Padre", sino "a quien yo enviaré del Padre".
b) No se dice "el cual procederá del Padre", sino "el cual procede del Padre", en presente. Por lo tanto, debe referirse a un acto eterno y siempre presente.
c) Si se tratara de una procedencia temporal, el Señor diría: "Enviaré al Espíritu, a quien el Padre (por lo demás o por lo general) envía".
d) La preposición que aquí se utiliza es la misma que se usa en otros lugares con respecto al Hijo.

81. Si esta interpretación del versículo es correcta, ¿cómo es que aquí se dice que el Espíritu Santo procede "del Padre" y no del Padre y el Hijo?

Pues porque aquí el Hijo habla como Mediador y no se incluye a sí mismo. Aunque el Espíritu ciertamente procede de Él como Hijo, considerado desde el punto de vista de deidad, resulta menos apropiado que lo mencione en calidad de Mediador.

82. ¿Puede deducirse de 1 Corintios 2:10 y 11 que el Espíritu con respecto a Dios es el mismo que el espíritu del hombre en relación con el hombre; en otras palabras, que no se le distingue personalmente de Él sino sólo como una de sus facultades?

No; de ninguna manera puede deducirse tal cosa de este texto. El apóstol únicamente desea decir que el Espíritu se encuentra en una relación igualmente estrecha con la profundidad de Dios que el espíritu del hombre consigo mismo. El Espíritu está en Dios como el espíritu del hombre está en el hombre. Así pues, el punto de comparación radica en la estrecha unión entre el Espíritu y Dios. Es tan estrecha como en el hombre, tan estrecha como la unidad que existe entre la naturaleza humana y el espíritu del hombre. Igual que uno es un ser en sí, también el otro es un ser en sí. Pero la similitud no va más allá y uno tiene que forzar la imagen para encontrar en ella algo más. En el caso del hombre, la unidad es tal que el hombre y su espíritu son sólo una persona. Por lo que respecta a la divinidad, la unidad es tal que aun así puede haber tres personas en un único ser divino. A pesar de la comparación, hay una gran diferencia.

83. ¿Qué enseña 2 Corintios 3:17?

Que “el Señor”, es decir, la persona divina del Mediador, es el Espíritu. Esto es así en el sentido de que al volverse al Señor, Israel al mismo tiempo se volverá hacia el Espíritu y será liberado de todo velo y esclavitud porque el Espíritu obra la libertad (véase el contexto). Lo que se tiene presente aquí es, en primer lugar, la unidad económica entre el Espíritu y el Mediador en la obra de la redención. Pero esta unidad apunta de nuevo a la unidad en el ser divino.

84. ¿Qué enseña Efesios 1:17?

Aquí al Espíritu se le llama “Espíritu de sabiduría y de revelación en el conocimiento de” Dios y de Cristo. Esto quiere decir que el Espíritu Santo posee este conocimiento de Dios por naturaleza y por lo tanto puede comunicarlo.

85. ¿Qué nos enseña el Señor sobre el Espíritu Santo en sus últimos discursos transmitidos en el Evangelio de Juan?

Que, al igual que el Hijo, Él enseña, proclama y da testimonio, y que para Él estos actos, como ocurre con las palabras de Cristo, son el resultado de escuchar y recibir (Juan 16:13–14). Con Cristo, sin embargo, todo esto fue el resultado de su permanencia eterna al lado del Padre, de la relación íntima y absolutamente única que mantuvo y mantiene con el Padre. Por lo tanto, tal relación también debe existir con respecto al Espíritu Santo (cf. Juan 14:26; 16:13; 1 Juan 2:20–21).

86. ¿De qué manera descarta la teología sabeliana más reciente aquellos textos que prueban la personalidad del Espíritu Santo?

No viendo en ellos nada más que una personificación enfática. Uno debe evitar a toda costa ver la personalidad, ya que la deidad del Espíritu Santo está tan firmemente establecida que, cuando se demuestra su personalidad, ya no se puede evadir la doctrina de la Trinidad.

87. ¿Por qué no se puede admitir que en estos textos haya una personificación?

a) Nunca se puede aceptar una personificación allí donde anularía el sentido de una declaración y malograría el propósito por el que se hizo esa declaración. Este sería el caso en Romanos 8:26. Si el Espíritu Santo no es realmente una persona, entonces no hay consuelo en el hecho de que interceda por nosotros. Uno no conforta a alguien con personificaciones.
b) No cabe esperar una cantidad tan grande de dichos figurados en el Nuevo Testamento y en su prosa. Especialmente en la argumentación dogmática no hay lugar para tales dichos.
c) Siempre es fácil distinguir las personificaciones de todo lo demás. En Juan 3:8; Hebreos 12:24; y 1 Corintios 13:1–8, todos sienten de inmediato que se encuentran ante personificaciones. Pero este no es el caso en los textos que hablan del Espíritu Santo.

88. ¿Qué pruebas hay de la personalidad del Espíritu Santo?

a) La personalidad del Espíritu se ve por su procedencia, ya que esta última es la base de la primera, igual que la generación es el fundamento de la personalidad del Hijo.
b) El Espíritu habla de sí mismo en primera persona (Hechos 10:19–20; 13:2). En los tres textos de prueba significativos en el Evangelio de Juan, Cristo se refiere a él con el pronombre personal masculino ἐκεῖνος (Juan 14:26; 15:26; 16:13–14).
c) Todas las marcas distintivas de la personalidad se le atribuyen a Él, tales como:
    1. *Intelecto* (1 Cor 6:11; Juan 14:26; 15:26; Rom 8:16; 1 Tim 4:1; Is 61:1; Hechos 13:2; 5:3; 20:28).
    2. *Voluntad* (1 Cor 12:11; Hechos 16:7).
    3. *Emociones* (Ef 4:30; Is 63:10; Mt 12:32).
d) Nuestra relación con el Espíritu Santo es del tipo que sólo solo es posible tener con una persona (Mt 28:19; 2 Cor 13:13).
e) El Espíritu Santo ha aparecido en formas personales independientes, como una paloma (Mt 3:16), como lenguas de fuego (Hechos 2:3–4).
f) El Espíritu Santo se distingue como una persona de su propio poder (Lucas 1:35; 4:14).

89. Distingue entre la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo.

a) La generación tiene lugar solamente a través del Padre; la espiración sucede a través del Padre y el Hijo.
b) Algunos dicen que la generación no sólo causa un nuevo modo de existencia en el ser divino, sino también un modo de existencia que es como el de Aquel que lo genera. Esto último no es cierto en el caso de la espiración. La razón que se ofrece para ello es que un modo de existencia sólo puede ser una imagen de uno y no de dos. Pero, ¿cómo si los dos ya son el uno como el otro, como es el caso del Padre y el Hijo? Este punto es, como mínimo, dudoso.

c) La consecuencia de la generación es la comunicación de la capacidad, a su vez, de otorgar la participación en el ser divino. A través de la generación, el Hijo recibe el atributo necesario de la verdadera respiración. En la espiración, tal atributo necesario no se le comunica al Espíritu Santo. En Él, el movimiento interno de la Trinidad llega a su conclusión y a su descanso.
d) Con respecto al orden lógico, la generación se produce primero y luego la espiración. Pero esta no es una distinción en el tiempo. Ambas son igualmente eternas.

90. ¿El Espíritu Santo procede sólo del Padre o también del Hijo?

También del Hijo, aunque la iglesia griega lo niega. Existen varios motivos detrás de esta negación. Concuerda sobre todo con la dirección mística de la iglesia griega. De esta manera, la obra salvadora del Espíritu Santo dentro del alma podía separarse más fácilmente de la obra objetiva del Mediador. Las pruebas de que también procede del Hijo son las siguientes:

a) Si el Espíritu no procede del Hijo, entonces hay un punto en la Deidad donde el Hijo y el Espíritu no se afectan el uno al otro, sino que están separados. Entonces su unidad sería sólo indirecta, es decir, en el Padre.
b) El Hijo envía al Espíritu en el tiempo. Él no podría hacer esto si el Espíritu tampoco procediera de Él eternamente, ya que el orden de la actuación en la Trinidad sigue el orden de existencia entre las tres Personas (Juan 16:7).
c) Al Espíritu se le llama el Espíritu del Hijo y el Espíritu de Cristo tanto como el Espíritu del Padre (Gal 4:6; Rom 8:9; Flp 1:19).
d) Todo lo que el Espíritu tiene, lo tiene del Hijo tanto como del Padre (Juan 16:13–15).

91. Si el Espíritu Santo tiene su existencia personal del Hijo, quien a su vez tiene la suya del Padre, ¿no representa eso entonces un menoscabo en la deidad del Espíritu Santo?

No, porque mediante la espiración el Espíritu Santo no recibe su deidad sino tan sólo su existencia personal. Al recibir esta última, se le hace partícipe al mismo tiempo del único ser divino indivisible.

92. ¿Cuántos tipos de procedencia del Espíritu Santo hay?

Solamente uno. El Espíritu Santo procede como un Espíritu único dentro del ser divino (no de la nada). Pero hay una espiración doble, una del Padre y una del Hijo.

93. ¿Cómo se demuestra la deidad del Espíritu Santo?

Probando que:

a) Ostenta nombres divinos. No son válidos como pruebas aquellos pasajes que presentan palabras del Antiguo Testamento como pronunciadas por el Espíritu Santo. Tales lugares no se refieren directamente a su deidad, sino que simplemente se derivan de su obra en la economía de la actuación de Dios como autor de las Sagradas Escrituras. Las palabras de los hombres del Antiguo Testamento se presentan a veces en el Nuevo Testamento como pronunciadas por el Espíritu Santo (cf. Is 6:9 con

Hechos 28:25). Sin embargo, sí son válidos como pruebas Hechos 5:3, 9; 1 Cor 3:16; 6:19; y 1 Juan 4:13.

b) Se le asignan atributos divinos:
    1. Eternidad (Gn 1:2).
    2. Omnipresencia (Sal 139:7–8; 1 Cor 3:16).
    3. Omnisciencia (1 Cor 2:10; Juan 16:13; 2 Pe 1:21).
    4. Omnipotencia (Lucas 1:35).

c) Se le atribuyen obras divinas:
    1. La creación (Gn 1:2; Sal 33:6).
    2. La preservación y el gobierno (Sal 104:30).
    3. Milagros (Mt 12:28; 1 Cor 12:4; Lucas 1:35).
    4. El perdón de los pecados y la regeneración (1 Cor 6:11; Juan 3:5).
    5. El gobierno de la iglesia (Hechos 13:2; 15:28; 20:28).
    6. La predicción de acontecimientos futuros (Juan 16:13).
    7. La iluminación y la santificación (Ef 1:17–18; 2 Tes 2:13; 1 Pe 1:2).
    8. La resurrección de los muertos (Rom 8:11).

d) Se le tributan honores divinos (Mt 28:19; 2 Cor 13:13; Ap 1:4; 1 Cor 6:19–20).

e) Uno puede pecar contra el Espíritu Santo y cometer así, de hecho, el pecado más severo e imperdonable.

94. ¿En qué consiste la obra distintiva del Espíritu Santo, a diferencia de la obra del Padre y del Hijo, dentro de la economía de la actuación de Dios?

En perfeccionar las cosas llevándolas a su objetivo. Como el Espíritu Santo es la persona que completa la Trinidad, su obra completa la obra de Dios en cada área. Algunos han encontrado aquí un motivo para la designación Espíritu *Santo*. (Sin embargo, la santidad es la “separación” de Dios). Entonces se llamaría “Santo” al Espíritu Santo porque en Él el ser de Dios, tres y uno, es completo en sí mismo y el Padre y el Hijo vuelven a unirse en un punto. La Escritura, sin embargo, no habla de esto.

95. ¿Cómo se designa el Espíritu Santo como consecuencia de esta, su obra distintiva?

Como Aquel *a quien* son todas las cosas, como puede verse comparando Romanos 11:36 con 1 Corintios 8:6. Del mismo modo que la preposición “de” pertenece al Padre y la preposición “a través” al Hijo, la preposición “a” le pertenece al Espíritu Santo.

96. ¿Qué relación tiene la obra del Espíritu Santo con la del Hijo?

Sigue en orden, igual que la obra del Hijo sigue a la del Padre. Esto siempre hay que tenerlo presente, ya que si uno separa la obra del Espíritu de la actividad mediadora objetiva del Hijo, acabamos con un falso misticismo.

97. ¿En qué aspectos diversos lleva a cabo el Espíritu Santo su obra distintiva?

a) En la *creación*, donde Él es el superintendente de la vida, como el Padre es la fuente del ser y el Hijo el arquitecto del pensamiento (cf. Gn 1:2; Job 26:13; 33:4; Sal 33:6; 104:30; Is 40:13). El Espíritu Santo pone la mano final sobre lo que se crea, como lo

demuestran sobradamente las expresiones “hermano”, “hecho … el heredero” y “adornar”.

b) El Espíritu Santo es el que impulsa continuamente y posibilita la ciencia, el arte y el servicio oficial (Ex 28:3; 31:6; 35:35; Sal 51:12; Is 45:1; y otros pasajes).
c) El Espíritu Santo ha preparado el cuerpo del Mesías, según la promesa de Dios Padre hecho al Fiador en el consejo de paz (cf. Sal 40:7–8 con Heb 10:5). A la preparación de este cuerpo también le pertenece la inspiración de este pasaje bíblico, ya que está destinado a formar una imagen de Cristo.
d) El Espíritu Santo también ha trabajado continuamente en la naturaleza humana del Mediador y le ha proporcionado dones de gracia, los cuales necesitaba para desempeñar las funciones de mediador. Esto sucedió especialmente en su bautismo en el río Jordán y en su exaltación. Por supuesto que esta dotación sólo hace referencia a su naturaleza humana.
e) El Espíritu Santo también actúa en el cuerpo de Cristo, la iglesia. Él ya formó la iglesia bajo el viejo orden regenerando a creyentes individuales, convirtiéndolos, llevándolos a hacer una confesión y uniéndolos. Tras la exaltación del Mediador, el Espíritu Santo ha comenzado a formar el cuerpo místico del Señor, en el cual Él mora y une la cabeza, Cristo, con los miembros individuales. Esto comenzó con el derramamiento del Espíritu Santo en el día de Pentecostés, que encuentra su explicación en este derramamiento (Ef 2:22).
f) Además, el Espíritu Santo actúa en los creyentes individuales mediante:
    1. La gracia preparatoria.
    2. La gracia de la regeneración y el llamamiento.
    3. La conversión, a la que pertenece la fe.
    4. La aplicación de la justificación.
    5. La santificación. Esto incluye la obra de recreación que ocurre a la muerte de los creyentes en sus almas y en la resurrección de los muertos en sus cuerpos.

98. ¿Qué atributos se le asignan especialmente a Dios el Espíritu Santo como resultado de esta obra distintiva?

a) Santidad.
b) Bondad (Sal 143:10).
c) Gracia (Heb 10:29; Zac 12:10).
d) Fuerza y poder, especialmente el poder del perfeccionamiento (Lucas 1:35).
e) Gloria, en un sentido activo, como el de convertir en glorioso (1 Pe 4:14).

Capítulo 4

De los decretos de Dios en general

1. ¿Dónde hemos llegado ahora en nuestro estudio?

A considerar las obras externas (*ad extra*) de Dios.

2. ¿En cuántos tipos se pueden dividir estas obras externas?

En dos clases:

a) En el sentido más general, una obra externa hace referencia a algo que no es Dios, por lo tanto a una criatura, aunque no es por eso cierto que la obra externa recaiga directamente sobre la criatura. Si interpretamos así una obra externa, debemos considerar los decretos como obras externas. Sin embargo, éstos difieren de la generación y la espiración porque hacen referencia a lo que no es Dios, a las criaturas.
b) En un sentido más restringido, una obra externa de Dios recae directamente sobre algo que no es Dios. Si lo entendemos así, las obras externas comienzan con la creación. Pero el decreto no comienza por ello con esta última, ya que debe distinguirse claramente entre el decreto y la ejecución del decreto. Sin duda se puede decir del decreto que gira alrededor de las cosas creadas, pero no que las afecte directamente.

3. ¿En qué verdades hacemos hincapié cuando le atribuimos decretos a Dios?

a) En la *soberanía* de Dios. Alguien que hace un decreto sobre un asunto se encuentra por encima de ese asunto; cae bajo su autoridad Puede hacer con él como quiera. Por lo tanto, Dios está soberanamente por encima de todas las cosas posibles. Si van a existir o no, o cómo van a existir depende completamente de su propósito eterno.
b) En la *libertad* de Dios. Cuando decidimos algo, eso incluye el hecho de hacer una elección libremente. Si bien nuestra libertad, sin embargo, siempre es relativa y como criaturas estamos sujetos a muchas cosas, la libertad de Dios en su decreto es completamente ilimitada y no se encuentra bajo otra norma que la de sus propias virtudes gloriosas que forman su propio ser. Precisamente por esta libertad, el decreto de Dios se distingue de las obras internas [*ad intra*], la generación del Hijo y la espiración del Espíritu Santo. No es un acto de libre albedrío del Padre el hecho de generar al Hijo, ni un acto de libre albedrío del Padre y del Hijo que hagan que el Espíritu proceda de sí mismos y de su ser. Dicho esto, sin embargo, de ninguna manera mantenemos que estas obras internas sean obligadas o estén en contra de la voluntad de las personas divinas. Lo único que queremos decir es que no dependen de un acto de libre albedrío. Expresado de manera diferente, el decreto está completamente vinculado a todo lo que pertenece a las cosas creadas. También podría no existir y Dios seguiría siendo Dios, perfecto y plenamente glorioso en sí mismo. Eso no se puede decir de las obras internas, porque éstas pertenecen a los actos necesarios de Dios, sin los cuales Él sería el Dios trino.
c) En la *sabiduría* de Dios. Un decreto siempre se guía por motivaciones. El libre albedrío pelagiano, que carece de fundamento, no existe, ni siquiera para Dios. Además, tal libertad no connotaría una perfección, sino una imperfección. La arbitrariedad absoluta es una imperfección. Por consiguiente, el decreto de Dios es completamente libre y, al mismo tiempo, se rige por motivos sabios. No hay motivos de fuera de Él que lo determinan a hacer su decreto, sino motivos derivados de Él mismo, que, por lo tanto, no lo compelen sino que orientan su propia voluntad perfecta. Nosotros debemos mantener ambas cosas, la libertad y la sabiduría del

decreto de Dios, especialmente el primero contra el panteísmo, que hace que todo sea una emanación necesaria de la naturaleza de Dios. Si Dios no hubiera podido omitir el decreto o hacerlo de otra manera, nos surge el pensamiento de que la existencia del universo es necesaria, dada la existencia de Dios. Pero ese pensamiento es inadmisible. La transición entre la existencia eterna y necesaria de Dios y la existencia temporal del universo creado es una transición completamente libre. Por el contrario, también debemos mantener que Dios ha tenido razones sabias y suficientes para su decreto. En la mayoría de los casos puede que no seamos capaces de especificarlas. Todo lo que afirmamos, y eso basándonos en la Escritura, es que:

1. Existen tales razones.
2. Es posible que todas se reduzcan a un fundamento último; a saber, la glorificación de Dios mismo. Pero los diferentes vínculos que las unen a esta meta final y más elevada no siempre podemos especificarlas.

De este conocimiento de que el decreto de Dios es sabio, se deduce, en relación con la universalidad del decreto de Dios, que todo en el universo está gobernado por un pensamiento que tiene un significado ideal. No hay una existencia ciega, sin propósito, en la que no esté presente algún pensamiento. En el consejo de Dios existe un plan transparente de todo el mundo de las cosas reales.

4. ¿Qué palabras usa la Escritura en los idiomas originales al referirse al decreto de Dios?

a) En el Antiguo Testamento:
   1. La palabra עֵצָה, “consejo” (Sal 33:11; Prov 19:21; Is 28:29; 46:10–11). Este término proviene de la raíz יעץ, cuyo significado básico en un sentido material es “penetrar en algo”; “presionar algo”; “presionarse a uno mismo por algún motivo”. Se usa especialmente para aconsejar a otros. Aquí pasa a un primer plano el elemento racional del decreto de Dios (2 Sam 16:20; Prov 27:9).
   2. Además está la palabra סוֹד, “consejo”, de la raíz יָסַד en el *hifil*, “estar rodeado muy de cerca para una deliberación confidencial” (Sal 2:2; 31:14). Del decreto de Dios, Jeremías 23:18, 22. Así que aquí también se hace énfasis en la deliberación, en la resolución.
   3. Hay otro término que es זָמַם, “comenzar”, en alusión a la concentración de pensamientos (Jr 4:28; 51:12; Prov 30:32).
   4. También hay otra palabra, חֵפֶץ, “inclinación”, “gusto”, “volición”, “beneplácito” (Is 53:10). Aquí, a diferencia de las palabras mencionadas anteriormente, el énfasis recae más en el elemento voluntario y libre de los decretos de Dios.
   5. Hay un quinto término que tiene un significado similar; a saber: רָצוֹן, de רצה, “poner atención a algo”, “aferrarse a algo”, luego “voluntad soberana”, “beneplácito”, y a veces incluso “arbitrariedad” (p. ej., Neh 9:24, 37; de Dios, Sal 51:18; 145:16; Is 49:8).

b) En el Nuevo Testamento:

1. Aquí εὐδοκία, "beneplácito" (Mt 11:26; Ef 1:5, 9), corresponde a las dos últimas palabras hebreas mencionadas. Aquí pasa a un primer plano de manera clara el elemento del beneplácito libre (Lucas 2:14; 3:22).
2. No muy diferente es el adjetivo δεκτός, "aceptado con placer"; Lucas 4:19, "el año aceptable del Señor"; 2 Corintios 6:2, "en un momento aceptable".
3. A continuación están las palabras que significan "dispuesto", βούλεσθαι y βουλή, así como θέλειν y θέλημα. La diferencia entre estos dos grupos de términos parece ser la siguiente: βούλεσθαι concibe la voluntad como consultiva, deliberante, y por lo tanto hace hincapié en el elemento racional del decreto de Dios. Por su parte, Θέλειν se centra más en la inclinación libre expresada en el decreto y, por tanto, pone el elemento de la disposición en primer plano. Pero ambas palabras van de la mano y se complementan. Compárese Mateo 1:19, dónde se usa θέλειν ("José sintió aversión ante la idea de avergonzarla"). En Romanos 7:15 θέλειν es lo opuesto a μισσειν, "odiar". Con eso concuerda el hecho de que θέλειν también se usa para el consejo revelado de Dios, en el cual Él exige y ordena, expresando así, por tanto, el tenor de su naturaleza santa, mientras que βούλεσθαι sólo se usa para referirse a que Dios ordena. En Efesios 1:11 aparecen juntos ambos términos: "el consejo de su voluntad" = "el plan que cuenta con su aprobación". Compárese también con βουλή Lucas 7:30; Hechos 2:23; 4:28; 13:36; Hebreos 6:17; para θέλημα Mateo 26:42; Lucas 22:42; Hechos 21:14; Mateo 18:14; 1 Pedro 3:17; 4:19; Efesios 1:5; de la voluntad revelada de Dios, Romanos 12:2.
4. Otro término neotestamentario es πρόθεσις, "propósito", literalmente "presentación", "lo que alguien propone". El prefijo "pre-" (o "pro-") no se refiere a un sentido temporal, sino figuradamente a un sentido espacial. Dios sitúa el decreto, por así decirlo, ante sí mismo por su razón y luego mantiene su voluntad fija en él (Rom 8:28; 9:11). Aquí están presentes ambos elementos del decreto de Dios: sabiduría y soberanía, pensamiento y voluntad.

5. ¿Cuál es la relación del decreto de Dios con su razón y su voluntad?

a) Al decretar algo, se juntan la actividad de la razón y la actividad de la voluntad.
b) Para ser más específicos, el conocimiento necesario de Dios proporciona el material para su decreto.
c) De este material así obtenido, el libre albedrío de Dios, guiado por suficientes razones, elige lo que se convertirá en real.
d) En este acto de libre albedrío descansa el conocimiento libre de Dios que propone los objetos del decreto no como puramente posibles, sino como se volverán reales en el tiempo.

6. ¿Cuáles son las propiedades adicionales del decreto de Dios?

a) Es *eterno* y lo es en un sentido concreto, no simplemente porque todos los actos de Dios son eternos. Visto desde el lado de Dios, cada acto de Dios es eterno simplemente porque no hay paso del tiempo en el ser de Dios. Pero algunos de sus actos terminan en el tiempo, como la creación, la providencia, la justificación de los pecadores, etc. A estos últimos no los llamamos actos eternos sino actos temporales. En el caso del decreto de Dios es lo contrario. Hace referencia a asuntos que están

fuera de Dios, pero como un acto que, sin embargo, permanece dentro de Dios, y por eso lo denominamos eterno en el sentido más estricto de la palabra. En esta eternidad no hay una secuencia temporal en las diferentes partes o porciones del decreto.

En la ejecución del decreto, la caída sigue a la creación sin que se pueda decir que [en el decreto] una preceda a la otra. Y aunque ciertamente hay un orden en el decreto de Dios y sus diferentes partes no están aisladas entre sí, nunca puede tratarse de un orden temporal. Además, no se puede concebir ninguna situación en la que Dios, queriendo un fin determinado, se viera forzado a querer también los medios para alcanzar ese fin. También en este sentido, la elección del uno no precede a la necesidad del otro. Dios causa los medios de manera completamente libre, de modo que puedan ser medios para alcanzar sus propósitos. Lo que llamamos leyes de la naturaleza no son necesidades absolutas para Dios. Él podría haberlas hecho de otra manera. Un decreto está vinculado al otro o involucrado en el otro sólo en la medida en que los atributos de Dios entran en contacto con las cosas. Por ejemplo, si Dios determina permitir el pecado, necesariamente unido a eso es que habrá castigo para el pecado, porque su justicia así lo exige. Así que tenemos:

1. Un orden de dependencia libre, donde los medios y el fin se combinan libremente.
2. Una orden de conexión necesaria, donde los atributos inmutables de Dios afectan las cosas decretadas y hacen que se originen, por así decirlo, nuevos decretos.

   La eternidad del decreto de Dios se expresa en Efesios 3:11, “el propósito eterno que Él ha logrado”; Hechos 15:18, “para Dios todas sus obras son conocidas desde la eternidad”; 2 Timoteo 1:9, “antes de los tiempos de la eternidad”; 1 Corintios 2:7, “antes de que el mundo fuera” (Ef 1:4; 2 Tes 2:13; 1 Pe 1:20).

b) El decreto de Dios es *uno* y está orientado a una meta más elevada: la glorificación de su nombre, de sí mismo. Especialmente para sus criaturas, ángeles y hombres, esta es la meta a la cual va dirigido el decreto de Dios. La prueba de esto radica en la simplicidad y autoexistencia de Dios.

c) El decreto de Dios es *universal*; abarca todas las cosas. En lo que concierne al decreto en sí (no lo que se refiere a su ejecución), no hay distinción en la firmeza con que se determinan las cosas, entre lo físico y lo moral, lo bueno y lo malo. Todos son establecidos por Dios por igual, con la misma certeza esencial. Puesto que en el universo todo está relacionado, la firmeza del decreto en su totalidad también desaparecería con la universalidad del decreto de Dios. Porque aquello a lo que el decreto no se extiende sigue siendo incierto y se entrometería de una manera inquietante en lo que verdaderamente está determinado. En este carácter omnímodo del decreto de Dios y la certeza que lo acompaña descansa la posibilidad de todo conocimiento, porque sin la realidad como algo cierto, el conocimiento no es posible. Esta universalidad del decreto de Dios es la base de su conocimiento libre, como se señaló anteriormente. Este conocimiento no puede tener otra base. Para ser objeto de conocimiento, algo debe ser cierto. Para ser el objeto del conocimiento eterno, debe ser eternamente cierto. Pero plantear que algo sería eternamente cierto fuera del decreto de Dios sin duda equivaldría a postular la existencia de una segunda deidad a su lado. Pero, ¿qué es una certeza eterna e independiente que no sea Dios? Por lo tanto, el conocimiento previo o presciencia debe descansar en el decreto.

Los socinianos niegan que la presciencia de Dios esté relacionada con futuros actos libres. Los arminianos se amparan en la defensa de que los actos libres futuros siempre están presentes para Dios en virtud de su eternidad, humanamente hablando, incluso antes de que sucedan. Por consiguiente, Él los conoce sin haber hecho un decreto sobre ellos. Ese punto de vista ha sido refutado anteriormente al considerar la doctrina de los atributos de Dios. En este punto el sociniano es más coherente.

1. El carácter omnicomprensivo del decreto de Dios nos lo enseña la Sagrada Escritura de múltiples maneras. Él hace todas las cosas según el consejo de su voluntad (Ef 1:10–11); todas sus obras le son conocidas desde la eternidad (véase Prov 16:33; Dan 4:34–35; Mt 10:29–30; Hechos 17:26; Job 14:3; Is 46:10).
2. Los buenos actos de los hombres están incluidos. Los creyentes son creados para buenas obras, que Dios ordenó de antemano para que anduvieran en ellas (Ef 2:10).
3. Los actos malvados de los hombres también están incluidos. Hechos 2:23, “este hombre fue entregado según el consejo definido y el conocimiento previo de Dios”; Hechos 4:28, “para hacer lo que tu mano y tu consejo habían predestinado que iba a suceder”; Salmos 76:10 “la ira del hombre te alabará”; Proverbios 16:4, “el SEÑOR ha hecho todo por causa de su propia voluntad, incluso los impíos para el día del mal”. Por supuesto, esto no significa que no haya distinción entre el decreto de Dios concerniente al mal moral y su decreto con respecto a otras cosas. Volveremos sobre este asunto más adelante. Pero aquí debe notarse que la diferencia no puede ser como si el mal fuera decretado por Dios con menos firmeza. Todo es igual de firme. Algo se decreta o no se decreta, y no puede contemplarse una tercera alternativa que supuestamente se sitúe entre ambas opciones.
4. El decreto de Dios también incluye el llamado azar; Proverbios 16:33, “la suerte se echa en el regazo …” (Gn 45:8; 50:20; Juan 19:36; Sal 34:20; Ex 12:46; Nm 9:12). Esto realmente no necesita ser demostrado, ya que la suerte no es un concepto científico sino simplemente popular. Solamente se llama azar a aquello para lo cual no sabemos indicar su causa o causas. En cada caso concreto, sin embargo, ciertamente existen causas. Donde la suerte se echa en el regazo, la forma en que cae y el resultado son tan determinados y ciertos como cuando decidimos algo premeditadamente. Un dado no tiene libre albedrío en un sentido pelagiano para poder caer en cualquier lado que elija. Pero incluso aparte de esta determinación natural que existe en todas las cosas naturales, todavía hay una determinación directa de Dios de la cual no pueden escapar.
5. El decreto de Dios se refiere tanto a los medios como al fin que debe alcanzarse. Por lo tanto, sería de necios excluir los medios, pensando que el consejo de Dios seguiría cumpliéndose.

   Esto último es verdad, pero el hombre se engaña a sí mismo si cree que su aversión y su falta de disposición a usar medios no están relacionados con el resultado. En muchos casos, esa aversión y falta de voluntad son precisamente los medios que Dios usa para impedirlo un resultado u otro.

   Bajo este epígrafe también está la cuestión de si Dios ha decretado una vida fija y una hora específica para la muerte de cada persona. Los remonstrantes

y los socinianos responden a esta pregunta negativamente; los reformados, naturalmente, en un sentido afirmativo. Voetius ha dedicado una extensa obra a esta pregunta. Este autor hizo énfasis en este punto, especialmente para protegerse del concepto erróneo popular de que si la muerte de alguien fuera un suceso milagroso, eso interrumpiría repentinamente la cadena de causas y efectos naturales. Aquí también van de la mano las causas y los efectos, y si los medicamentos no impiden la muerte, eso puede deberse a la naturaleza de la enfermedad, y uno no debe pensar inmediatamente en un milagro que impidió su funcionamiento. Pero, naturalmente, esa enfermedad en su naturaleza y el poder de la medicina están incluidos conjuntamente en el decreto eterno de Dios (Job 14:5; Sal 39:5; Juan 7:30).

Se dice, sin embargo, que se añadieron quince años a la vida de Ezequías después de que se le anunciara por primera vez que moriría. Pero este anuncio del profeta no fue la revelación de un decreto divino que luego sería cambiado, sino sólo una declaración de la naturaleza letal de la enfermedad que sin duda habría puesto fin a la vida de Ezequías, si Dios no hubiese intervenido milagrosamente.

6. El decreto de Dios también abarca los actos libres del hombre. Este es, con diferencia, el punto más difícil de todos. Por un lado, es completamente absurdo e imposible que lo más importante de cuanto acontece en la historia del mundo estuviera más allá del control del decreto de Dios. Si la arbitrariedad rige en esta área, entonces todo el curso del mundo se abandona a lo arbitrario, y Dios tendría que esperar a ver cuál sería el resultado final. Por otro lado, uno desea sostener que justamente aquí se debe hacer una excepción, ya que nuestra conciencia de racionalidad parece exigir algún tipo de factor azaroso en la actuación de nuestra voluntad. El hombre dice involuntariamente: “si voy a ser responsable de mis actos, entonces también debo haber sido capaz de hacer lo contrario”. Y si el decreto eterno de Dios ya ha determinado mi acción, entonces no podría hacer lo contrario”. En otras palabras, la certeza eterna y la libertad moral se excluyen mutuamente; son conceptos incompatibles.

   Uno debe mantener los ojos bien abiertos ante esta objeción. No es que la ejecución del decreto de Dios y mi libertad racional entren en conflicto entre sí. La libertad es incertidumbre, se dice. En eso está su esencia, y la certeza y la incertidumbre, naturalmente, no pueden ir juntas. En todo caso, lo que está claro es que la certeza del decreto de Dios no puede cambiarse. Si estas dos son incompatibles y una de ellas debe ceder, entonces se establece de antemano que la segunda tendrá que ceder. Dicho de otro modo, tendremos que cambiar nuestro concepto de libertad; tendremos que formarnos una concepción de la libertad humana tal que ya no encuentre su esencia en la incertidumbre y el azar absoluto. La gran pregunta que surge entonces es: ¿qué es la libertad moral? Es decir, ¿cuál es esa libertad en la que la conciencia moral de cada uno le dice que es inseparable de la responsabilidad? Darle la vuelta a la pregunta y centrarse en la ejecución del decreto de Dios no tiene sentido, porque, como dijimos, la objeción radica en la certeza del decreto de Dios y desde luego no en su ejecución. La ejecución, por ejemplo, es diferente

para los actos buenos o malos del libre albedrío, y sin embargo para ambos la objeción que aparece aquí es, en principio, la misma.

7. ¿Cuántos conceptos de libertad existen?

a) El concepto pelagiano del libre albedrío, que equivale a la autodeterminación no causada. Si un hombre ha de ser libre en este sentido, no debe haber ningún fundamento sobre el que actúe que determine sus acciones. Él debe determinar sus acciones en cada momento. En cada momento de su voluntad, debe ser capaz de hacer precisamente lo contrario, y si esto no puede afirmarse, no es libre. El carácter del hombre, por lo tanto, no determina su voluntad, pero la voluntad está por encima del carácter y conforma el carácter. El hombre, en tanto que procede de la mano de Dios, es neutral, ni bueno ni malo. Su naturaleza es una escala racional en un estado de equilibrio, y sólo si la escala se inclina hacia la derecha o hacia la izquierda, el hombre se vuelve bueno o malo, santo o impío. Lo que le sucedió a Adán es lo que, en principio, le sigue sucediendo a todo ser humano, sólo que las circunstancias para Adán fueron más favorables que para nosotros.

b) El concepto de libertad que debemos atribuirle a Adán también debe conceder que, en el estado de rectitud, la perspectiva de Adán tenía dos lados. Podía caer o permanecer de pie, no estaba obligado a pecar, no poseía un principio que debía conducir al pecado, y sin embargo existía la posibilidad de que pecara, como demuestra el resultado. Ahora bien, es de suma importancia que distingamos este concepto de libertad del concepto pelagiano. La diferencia radica en el hecho de que no pensamos en la naturaleza de Adán como una balanza en equilibrio. Adán era completamente santo y bueno. Así que la balanza se inclinaba hacia el lado bueno desde el principio. Según los pelagianos, un Adán moralmente neutral puede convertirse, si así lo decide, en bueno o malo. Según nosotros, un buen Adán puede volverse malvado. De ahí surge otra distinción a la que asimismo debemos prestar mucha atención. El concepto pelagiano abarca ambos lados. Se aplica a la transición tanto del mal al bien como del bien al mal. El concepto que aplicamos a Adán es válido sólo para su posición antes de la caída; más tarde, nunca y en ninguna parte vuelve a producirse. Adán podía producir mal del bien, pero nadie después de la caída, incluido Adán, puede producir bien del mal. Además, los regenerados son incapaces de volver a producir mal del bien. Incluso los santos perfeccionados en el cielo son incapaces de hacerlo.

   Así pues, nuestra consecuencia es que esta libertad para Adán es algo completamente único. Está relacionado con el pacto de obras, y en vez de ser excluida por la santidad de Adán, está perfectamente conectada con él en la medida en que esta santidad era una santidad mutable y no inmutable.

c) El tercer concepto de libertad es inseparable del concepto de hombre o del concepto de “ser racional”, de modo que, además del hombre, se aplica a los espíritus puros y, en el sentido más perfecto, a Dios.

   Todo se resume en el hecho de que el hombre hace lo que hace llevado por un impulso interno, porque hay algo en su propio ser que lo impulsa a realizar sus actos. Por lo tanto, no es movido desde el exterior, como una máquina, sino de adentro hacia afuera, como un organismo vivo. A menudo se puede escuchar la defensa de que el hombre en un estado de pecado ya no posee libre albedrío. Eso es cierto si uno

entiende la libertad en el sentido descrito bajo el apartado b) anteriormente. Él no puede hacer nada más que pecar. Pero no es verdad si por ello uno piensa que el hombre peca contra sus propias inclinaciones. Él peca simplemente porque su alma pecaminosa, su carácter pecaminoso, le obliga a pecar. Esto vuelve a ser cierto si uno yuxtapone la conciencia y el carácter del hombre. Su conciencia le dice que debe hacer lo que es bueno, sus hábitos pecaminosos lo impulsan a hacer lo que es malo. Por lo tanto, podría decirse que se ve obligado a hacer lo malo en contra de su propia conciencia, pero no en contra de su propia voluntad, de su propio carácter. La conciencia y el carácter, con su voluntad, no son lo mismo. Hay algo en el hombre pecador que no es compatible con el pecado, que protesta contra el pecado. Pero eso no es algo bueno que haya en él. Es la voz de Dios en él que da testimonio de lo que es correcto. Aun así, conserva un buen juicio quien dice: el hombre en su estado caído no tiene libre albedrío porque debe hacer lo que es malo, aun en contra de su conocimiento y del testimonio de su conciencia. Es un esclavo del pecado y su conciencia le dice que es pecado.

8. Entonces, ¿cuál es el estado de la relación entre el decreto de Dios y estos tres tipos de libertad?

a) Inmediatamente llama la atención que la primera, la llamada libertad pelagiana de la voluntad, es incompatible con el decreto de Dios. En esencia, es incertidumbre y, por lo tanto, incompatible con cualquier tipo de certeza, así que también es incompatible con la certeza del decreto de Dios. Así pues, con independencia de que estemos tratando sobre Adán o sobre el hombre caído, si tiene un libre albedrío como el que enseña el pelagiano, entonces se mantiene al margen del decreto de Dios. Es importante, por lo tanto, mantener que tampoco Adán era libre en el sentido pelagiano del término.
b) El caso es algo distinto en lo que se refiere a la segunda libertad, ya que, basándonos en la Escritura, atribuimos a Adán antes de la caída la posibilidad de volverse del bien al mal.
    1. Antes que nada, debemos notar que aquí no hay libertad sin causa. La naturaleza inicialmente santa de Adán se vuelve hacia el pecado; no es que su naturaleza neutral se decida por el mal.
    2. A continuación, no podemos explicar cómo puede existir una causa en la naturaleza santa de Adán que le hiciera volverse hacia el pecado. Debemos declarar que el origen del primer pecado en Adán es un problema sin solución.
    3. En tercer lugar, debemos decir que la relación del decreto de Dios con este primer pecado libre también resulta inexplicable. Una cosa es cierta: el pecado, por lo que respecta a su realidad, no vino de Dios, aunque recibe su certeza del decreto de Dios. La causa del pecado reside en el hombre, pero el pecado tampoco ha obtenido su determinación y certeza aparte del decreto permisivo de Dios.
c) El tercer tipo de libertad no entra en conflicto con el decreto de Dios. Dios puede actuar de tal manera sobre el hombre que éste siga actuando libremente por sí mismo. Si por gracia Dios hace a alguien santo, de modo que el conjunto de su vida inconsciente sea santo, entonces también de por sí sus pensamientos, palabras y obras serán santos, necesariamente santos. Pero no por eso serán menos libres. Aquí la

libertad y la certeza son totalmente compatibles. Para entender esto bien, uno debe tener claro lo que pertenece a esta libertad y lo que es incompatible con ella.

La libertad en el tercer sentido la definimos en general como: movimiento del carácter, de acuerdo consigo mismo, en un ser racional.

Esto incluye:

1. Que todas las expresiones en la vida consciente son revelaciones del personaje que yace debajo y detrás de ellas. Los actos individuales y las expresiones de la voluntad del hombre no son libres e independientes de su carácter, sino que están determinados por él. Su libertad consiste simplemente en el hecho de que sus actos fluyen del carácter interior y están en consonancia con él. Si ese no fuera el caso, el hombre no sería responsable. Sólo un acto exponencial del carácter está cubierto por la ley moral. Los actos que no lo son se producen entre aquellos que están locos, pero a quienes uno posteriormente ve, con razón, como no responsables. En lugar de anular la libertad, esta causalidad es la única base verdadera de la libertad.
2. Que todas esas expresiones van acompañadas de pensamiento; deben ser actos racionales. A los movimientos que realizamos mecánicamente y sin conciencia racional, aunque fluyan de una disposición interior, no los llamamos libres. Alguien que actúa libremente y desea libremente acompaña su actuación y voluntad conceptualizándolos. Es consciente de que allí se expresa su ser, que es él mismo quien actúa y actúa de esa manera, dado que su carácter lo provoca.
3. El carácter del hombre, sin embargo, también debe tener cierta libertad. Del mismo modo que la voluntad se determina ciertamente de adentro hacia afuera por el carácter pero, aun así, se determina libre y racionalmente, así también el carácter debe ser naturalmente libre y racional. Por lo tanto, uno puede indudablemente afectar el carácter de una persona sin la pérdida de la libertad. Pero no es una cuestión baladí cómo afecta alguien al carácter de una persona. Hay influencias concebibles que podrían eliminar la libertad del carácter. Y de manera similar, el carácter puede ser determinado y estable, pero con una estabilidad racional que esté gobernada y controlada por una tendencia racional en un sentido más profundo.
4. De lo que acabamos de decir se deduce que el carácter no puede ser controlado por fuerzas materiales ciegas. Quien hace del espíritu humano y, por tanto, de la voluntad humana, un producto de la materia, es decir, el materialista, anula la libertad del carácter. A esto se le llama determinismo materialista. El determinismo es incompatible con la libertad que un ser racional debe poseer para ser responsable.
5. Sin embargo, existe otro determinismo al que denominaremos panteísta. Este enseña que el ser del hombre, su carácter, es solo un fenómeno, un fenómeno aleatorio y pasajero que surge necesariamente de la actividad del Todo-Ser que no es consciente de sí mismo y causa todas las cosas de una manera ciega. Esto tampoco puede existir junto con la libertad, porque aquí no sólo se ejerce una influencia exterior sobre el carácter sino que éste también pierde su independencia. Ya no existe en sí mismo; se ha convertido en una manifestación de otra cosa. Ya no actúa por sí mismo; algo más actúa sobre

él y a través de él. Por consiguiente, el panteísmo es incompatible con la libertad de los seres racionales.

6. Finalmente, todavía hay una tercera forma de determinismo, al que podríamos llamar racionalista. Todo se resume en esto: nuestros pensamientos, el veredicto de nuestra razón, controlan la voluntad con la necesidad. Así que el pensamiento es el que dicta la voluntad, y a ésta no le queda nada más que seguir el veredicto de la razón. Fácilmente se percibe que un concepto tan racionalista como este elimina la libertad. Ahora bien, es cierto que el veredicto de nuestra razón influirá en la decisión de nuestra voluntad. Pero en esa decisión la razón realiza únicamente una labor de servicio, en la medida en que me enseña, es decir, cuál de las diversas posibilidades que se presentan está más de acuerdo con mi disposición, con mi voluntad. Los veredictos de la razón están, pues, subordinados a la voluntad y no son independientes de la voluntad. Uno puede actuar según la voluntad de alguien por motivos de la razón sólo si tiene un punto de contacto con la voluntad de esa persona al que puede apelar. Al hacerle ver a alguien lo vergonzoso de un acto, tal vez uno sea capaz de evitar el acto, siempre que la persona albergue sentimientos de vergüenza.
7. Ahora debería estar claro que Dios puede llevar a cabo sus decretos en relación con sus criaturas sin necesidad de limitar su libertad de una manera determinista. Sus actos libres no son inciertos, y la certeza con la cual estos actos están conectados no es provocada por Dios de una manera materialista, panteísta o racionalista. Como Aquel que es Omnipresente y Omnipotente, el Personal, Él puede gobernar al hombre de tal manera que éste no pueda hacer nada sin su voluntad y su permiso, y aun así hacer todo por sí mismo con plena libertad. Cuando Dios santifica a alguien, está obrando en las profundidades de su ser, allí donde están las cuestiones de la vida, y luego el santificado se comporta por sí mismo y sin verse constreñido externamente, de una manera tan libre como si nunca hubiera estado bajo la acción de Dios. La obra de Dios no destruye la libertad de la criatura, sino que es precisamente su fundamento.

9. ¿El decreto de Dios también es eficaz?

Sí, en el sentido de que alcanza el cumplimiento con certeza. Nunca sucede nada con mayor certeza de lo que Dios ha decretado. Sin embargo, uno no debe concebir esto como si el decreto fuera la causa de la realidad de todas las cosas. El decreto es el fundamento de la certeza de todas las cosas. Decretar algo todavía no es llevarlo a cabo o hacerlo. Todo está igualmente sujeto al decreto de Dios. En la ejecución del decreto de Dios hay una gran diferencia entre las partes particulares. Así, por la eficacia del decreto de Dios, sólo queremos referirnos a que existe una conexión inquebrantable entre la determinación cierta del decreto en Dios y su ejecución en el tiempo. En el decreto de Dios hay una voluntad eficaz de realizarlo. El decreto no está presente en Dios como una mera idea, sino que es un pensamiento o voluntad permanente. Existe una unidad entre haber decretado, ser decretado y querer eficazmente lo que se ha decretado (βούλεσθαι y βεβουλῆσθαι, no βουληθῆναι solamente).

10. ¿El decreto de Dios también es inmutable?

Sí, esto ya está incluido en el atributo anterior. También está implícito en su eternidad, en la cual no hay pensamiento de cambio. Asimismo, surge de la independencia y sabiduría de Dios. Para los últimos atributos mencionados pueden compararse Isaías 46:10; Job 23:13; Salmos 33:12 y Hebreos 6:17.

11. Entonces, ¿cómo defines el decreto de Dios?

Como "la libre determinación de su voluntad racional en relación con todo lo que está fuera de Él que será y cómo operará".

12. ¿Cuál es la relación entre el decreto de Dios y su providencia?

Dejando a un lado la creación, el decreto y la providencia son idénticos en alcance y coinciden por completo. La providencia es la ejecución del decreto. Su contenido es el mismo. Nada de lo que concierne a la providencia de Dios puede ser excluido del decreto, y al igual que algo se hace realidad bajo el gobierno providencial de Dios, está comprendido dentro del decreto de Dios. Así pues, una comparación con la doctrina de la providencia es el mejor modo de curar una visión errónea del decreto de Dios. El decreto es providencial en líneas generales, pero luego es un bosquejo aprobado que lleva en sí mismo el sello de que debe llevarse a cabo. Al que piensa que Dios ha decretado ciertas cosas, aparte de los medios, sólo hay que mostrarle la providencia, que nos muestra los medios y los fines en su conexión permanente.

13. ¿Qué es lo que presentan aquellos que son más o menos pelagianos en su teología contra los decretos de Dios?

Hablan continuamente de decretos condicionales (*decretum conditionatum*). Como los pelagianos son también los remonstrantes y los socinianos. Primero, se dice, se produce en Dios el establecimiento de la norma general de que la fe dará como resultado la vida eterna y que la falta de fe llevará a la perdición. Para los socinianos, el decreto de Dios debe determinar esto provisionalmente y sólo puede avanzar si el hombre ha decidido la cuestión, aún abierta hasta ese punto, de si creerá o no. Cuando el hombre ha decidido, entonces llegamos a la segunda parte del decreto, que aplica la norma general a los casos concretos. Para los socinianos, esto tiene lugar en el tiempo, ya que niegan el conocimiento previo eterno de los actos libres; para los demás se produce en la eternidad, ya que ellos sí le atribuyen a Dios tal presciencia. Pero en última instancia todo se resume en lo mismo; a saber, que Dios en su decreto no sólo determina a la criatura, sino que también es determinado por la criatura.

14. ¿Qué objeción tienes a este decreto condicional?

El decreto posterior ya no es un decreto en el sentido estricto de la palabra. Es tan sólo tomar nota de lo que el hombre ha decidido delante de Dios. Después de establecer la norma general por primera vez y de que la criatura se haya aplicado esta norma a sí mismo, a Dios ya no le queda nada más por determinar. Ya no hay lugar para un nuevo elemento de certeza.

15. ¿Cuál es la relación entre los decretos de Dios y el ser de Dios?

Los socinianos dicen, para mantener el carácter contingente y la variabilidad de los decretos, que son esencialmente (*realiter*) independientes de Dios. Es por eso que la relación

entre el ser de Dios y su decreto fue un asunto muy discutido en la dogmática antigua. Algunos dejan a un lado la cuestión por considerarla inútil (p. ej., Cocceio). Uno generalmente respondía estableciendo una serie de distinciones en esta línea:

a) El *pensamiento* y la *voluntad* de Dios, siendo las causas activas en su decreto, naturalmente no están divorciadas de su ser. Si, por tanto, decreto significa decretarse como un determinado acto o movimiento de la mente y voluntad de Dios, entonces el decreto es lo mismo que el ser de Dios. El decreto de Dios es en ese sentido Dios mismo, el Dios que decreta.
b) La *dirección* y *relación* de este acto de decreto son hacia afuera, la inclinación de la voluntad hacia los objetos del decreto. Esto es completamente libre, ya que Dios bien podría no haber decretado o haber decretado de manera diferente. Por lo tanto, uno debe decir que, entendido de esta manera, el decreto es distinto del ser de Dios y separable de él.
c) La *cosa decretada* en sí, es decir, no tanto la cosa real fuera de Dios tras la ejecución del decreto, sino la idea de la misma tal como fue decretada en la mente de Dios. Esto tampoco coincide con el ser de Dios y, por lo tanto, puede ser eliminado de él.

Aunque estos asuntos son muy abstractos, es bueno destacarlos aquí. La identificación completa del ser y el decreto de Dios en todos los aspectos nos expone al peligro del panteísmo y deja la impresión de que el universo necesariamente debe emanar del ser de Dios.

16. ¿Cómo se puede designar el decreto de Dios en cuanto a su funcionamiento con respecto al pecado?

Como un decreto *permisivo* (*decretum permissivum*). Este término ha llegado a aceptarse en la dogmática reformada e incluso se encuentra en la mayoría de las confesiones. Nuestra propia Confesión [belga] sobre la doctrina de la providencia (Artículo 13), afirma: “[T]odos nuestros enemigos no nos pueden perjudicar sin su permiso y voluntad”.

Aquí y allá aparecen objeciones contra esta distinción. Beza dice que no es difícil demostrar que algunos lo malinterpretan por completo, de modo que sacan a los demonios y a los malvados del control de Dios, salvo por el hecho de que Él mantiene sus acciones y las consecuencias de sus acciones dentro de ciertos límites. Sin embargo, Beza también desea conservar los términos *decernius* y *permissivum* (voluntad decretada y voluntad permisiva), siempre que se expliquen correctamente.

Danaeus habla más desdeñosamente: “De esto se deduce que esa distinción sofística que uno está acostumbrado a establecer entre el permiso de Dios y su decreto debería ser abandonada, porque lo que sucede con el permiso de Dios ocurre con su voluntad y, consecuentemente, en virtud de su decreto”.

a) Primero, se debe observar que por decreto permisivo los luteranos entienden algo completamente negativo. Con esto quieren decir que Dios no decreta impedir o dificultar el pecado mediante un acto positivo. Por lo tanto, el pecado mismo está plenamente presente en el decreto de Dios como seguro y cierto. Con respecto a esto, Dios no tiene nada más que decidir. Su decreto permisivo, tomado estrictamente, significa decir que Él *no* decreta, sino más bien que *decreta* ciertamente *no* contrarrestar el pecado. Esto, naturalmente, es un punto de vista incorrecto e

inadecuado. Enseña que el pecado recibe su realidad y certeza del hombre. Lo primero es verdad, como ya hemos visto, pero lo segundo no se puede admitir. Porque, como sucede con todas las cosas, así también con el pecado, la certeza debe residir en el decreto de Dios. Un decreto permisivo no puede ser un simple brote en nuestro espíritu.

b) Otros entienden el carácter permisivo del decreto de Dios en relación con el pecado en otro sentido; a saber:

   Dios decreta de una manera positiva que ciertas cosas sucederán. Sin embargo, el pecado como consecuencia inevitable se adhiere a estas cosas que Dios decreta. Por lo tanto, si Él quiere estas cosas, también debe permitir el pecado. Así que todo se reduce a esto: Dios ha permitido el pecado no por sí mismo sino por su conexión necesaria con otras cosas que Él quiso.

   Por lo general, esto se resuelve de la siguiente manera: lo que estaba en juego por encima de todo era la libertad de la voluntad humana, esto es, que el hombre pudiera elegir por sí mismo lo que quería, el bien o el mal. Así pues, ligado también a esta libertad, a esta posibilidad de ir en cualquier dirección, estaba el permitir el mal, el pecado.

   Este punto de vista es completamente inaceptable. Sigue haciendo que solamente la posibilidad del pecado sea un objeto del decreto de Dios, pero no la certeza del pecado. No sólo debemos mantener que Dios toleró esa posibilidad, sino también que su certeza es el resultado de su decreto permisivo. No se puede pensar que Dios decretó crear al hombre y luego esperó a ver cuál sería la elección del ser humano. Ese sería el decreto condicional pelagiano aplicado a la situación del hombre antes de la caída. Así que esta tesis también se encuentra a gusto dentro de la órbita de las ideas pelagianas.

c) Hay diferentes concepciones del decreto permisivo de Dios que no pertenecen realmente al acto de decretar sino más bien a su ejecución, y que por tanto no necesitan ser tratadas aquí (por ejemplo, la diferencia entre lo formal y lo material en el pecado). Este es un punto que tiene su lugar en la doctrina de la providencia y no aquí. Aunque podría verse esta distinción como una solución, aquí no sirve de nada, ya que el decreto de Dios se refiere tanto a lo formal como a lo material.

d) No es posible explicar completamente, de una manera que pueda corroborarse, cómo debemos pensar sobre el decreto permisivo de Dios. En general, deseamos mantener lo siguiente:

   1. El decreto permisivo no es un decreto menos cierto que cualquier otro. Hay que excluir completamente cualquier noción de que se pueda hablar de vacilación o incertidumbre en Dios. Dios está seguro en todo lo que decreta, y para todas las cosas su certeza está asegurada únicamente en el decreto de Dios. También el pecado, para ser cierto, debe serlo a través del decreto de Dios. Quien niega esto se está desviando de la doctrina reformada. Justamente en este punto reside el gran error de Agustín, padre de la iglesia, quien quería hacer del pecado solamente un objeto del conocimiento previo de Dios, pero no del decreto de Dios. Calvino afirma de la manera más decisiva: “El hombre cae porque la providencia de Dios así lo ha ordenado, pero cae por su propia culpa” (*Institución*, 1.18.4); “Reconozco que es un decreto horrible. Aun así, nadie puede negar que Dios ciertamente ha sabido cómo acabaría el hombre y que, por lo tanto, lo ha sabido porque así lo preordenó en su decreto”.

“Porque el primer hombre ha caído porque el Señor juzgó que así debía ser. Por qué lo juzgó así es algo que permanece oculto para nosotros” (3.23.7, 8). Pero Calvino también deja que aflore lo contrario, como esperamos ver de inmediato.

2. Como objeto suyo, el decreto permisivo tenía presente al pecado como algo contrario a la naturaleza santa de Dios y sobre el cual debía recaer su disgusto. Permitir algo siempre significa que despierta mi desaprobación. Por lo tanto, debido a que, por un lado, el pecado está en contra de la naturaleza santa de Dios, deben de haberse producido reflexiones en Dios que, pese a ello, le llevaron a decretar permitirlo. No se le concede al hombre conocer estas deliberaciones en detalle. Debe ser suficiente para nosotros saber que a través del pecado Dios supo glorificarse a sí mismo por su justicia y su amor redentor.
3. Al permitir el pecado en su decreto, Dios permanece completamente libre de cualquier error. Calvino: “La destrucción de los impíos depende del decreto de Dios, de tal manera que la causa y naturaleza de esa destrucción hay que buscarla en el propio hombre”. “A través de su propia malevolencia, el hombre ha corrompido la naturaleza que había recibido de su Dios”. “Dios no podría haber juzgado más que ese hombre debía caer, porque vio que de ese modo el honor de su nombre saldría a la luz. Y donde uno habla del honor de Dios, allí debe estar inmediatamente presente su justicia, porque lo que merece alabanza, debe ser justo”. Por lo tanto, según Calvino, es un decreto justo, tanto en su origen como en su contenido (cf. *Institución*, 2.4.3–5, donde Calvino va mucho más allá de lo que supondríamos y donde, en principio, rechaza el decreto permisivo).

En la ejecución de este decreto, también, no hay nada que pueda hacer que Dios sea la causa del pecado. Sobre esta cuestión la Escritura habla de la manera más enfática. Dios no tienta a nadie a hacer el mal (Sant 1:13). Dios es luz y en Él no hay tinieblas (1 Juan 1:5). Dios hizo al hombre recto, pero ellos buscaron muchas perversiones (Ecl 7:29). El Espíritu de Dios enseña a sus hijos a alabar todo lo que es bueno como obra de Dios, pero también a atribuirse la culpa de todo lo malo tan sólo a ellos mismos. Este testimonio del Espíritu en el creyente, fundado en la palabra de Dios, nos enseña cómo este asunto aparece a la luz de Dios, y debemos creerlo aunque esa misma luz no ilumine nuestro entendimiento.

CAPÍTULO 5

La doctrina de la predestinación

1. ¿Qué partes, en sucesión, se presentan para el análisis en relación con esta doctrina?

a) Los motivos por los que le asignamos un lugar separado en la doctrina de los decretos.
b) Los términos bíblicos que son importantes para la predestinación y la elección.
c) El desarrollo sistemático de la doctrina de la elección en relación con otras áreas de la doctrina.
d) Las principales opiniones divergentes y nuestra crítica de ellas.

2. ¿Por qué en la dogmática reformada se trata la doctrina de la elección por separado después de la doctrina de los decretos?

Para mostrar la importancia de esta doctrina en todo el sistema. Además, igual que la doctrina de la salvación sigue a la consideración de la creación y la providencia, también aquí el decreto particular de la predestinación sigue al decreto general de Dios.

3. ¿La dogmática luterana también solía poner la predestinación hacia el principio en su tratamiento?

Sí; al principio ciertamente fue así. Melanchthon comenzó su *Loci Communes* ocupándose de ella. Más tarde, las cosas cambiaron. La doctrina de la elección se colocó posteriormente al comienzo de la soteriología. Esto sucedió así porque la teología luterana había experimentado un cambio total.

4. ¿En qué puntos está relacionada la doctrina de la predestinación o la elección con el resto de la doctrina reformada en su conjunto?

a) Es una consecuencia directa del concepto reformado de la soberanía de Dios, tal como se ha ido conformando sobre la base de las Escrituras. En el siglo de la Reforma, se llegó a la doctrina de la elección por un camino doble. Lutero llegó a la predestinación a partir del hombre y su salvación. Zuinglio y Calvino lo hicieron a partir de Dios. Zuinglio dedujo la predestinación directamente de la providencia (los decretos) y se acerca al panteísmo. Calvino se expresó con mayor sobriedad. Pero él también postuló que Dios es todo y que la criatura no es nada, que la criatura, incluso en su más alta importancia, permanece subordinada a Dios y debe servirle. Quien abandona la doctrina de la predestinación debe, por lo tanto, abandonar también la doctrina de la soberanía de Dios y, posteriormente, falsificar las enseñanzas bíblicas en numerosos lugares.
b) La doctrina de la incapacidad humana después de la caída va inseparablemente unida a la predestinación, de modo que uno debe mantener ambas a la vez o abandonar las dos. Una de dos; o depende de Dios o depende del hombre quién se salvará. Si se elige lo primero, entonces se ha aceptado la predestinación. Si se elige lo segundo, entonces sólo es posible hacerlo bajo dos presupuestos. O bien hay que ser pelagiano y afirmar que la caída no ha incapacitado al hombre, con lo que es capaz de decidir por sí mismo, o bien hay que decir que al principio quedó incapacitado pero que Dios hace algo en el hombre, de hecho en todos los hombres sin distinción, en virtud de lo cual vuelven a ser capaces de tomar una decisión. Pero entonces A, que es salvo, debe tener algo bueno que B, que no es salvo, no tiene. Y A debe tener este bien de sí mismo porque recibió precisamente la misma gracia que B. En cualquier caso, aquí se niega la incapacidad del hombre, tanto si uno propone esa negación de una manera pelagiana como semipelagiana.

Lutero llegó a la elección razonando a partir de la incapacidad del hombre (*La esclavitud de la voluntad*, contra Erasmo). Más adelante, la teología luterana tuvo que renunciar a la predestinación absoluta. En la misma medida en que hizo esto, sin embargo, tuvo que disminuir la incapacidad del hombre. Según ella, el hombre tiene la capacidad de resistir la gracia sobrenatural.

c) La predestinación o elección está relacionada con la unión mística y el cuerpo de Cristo. Los elegidos forman un cuerpo. En un cuerpo, los miembros deben acoplarse entre sí y están destinados el uno al otro. Si este cuerpo de Cristo se originó accidentalmente por la libre elección de hombres individuales, entonces no habría garantía de que se convirtiera en un cuerpo adecuadamente proporcionado. Dios debe decidir de antemano cuántos deben pertenecer a él, quiénes serán esos muchos y cuándo deberían ser implantados en él. La predestinación no es otra cosa que la decisión de Dios con respecto a estos asuntos.

d) La predestinación no está menos relacionada con la doctrina de los méritos de Cristo. Esto tampoco puede permanecer igual si se niega la elección. Si preguntamos qué ganó Cristo por nosotros, la respuesta es:

   1. La satisfacción de nuestra deuda de culpa por su obediencia pasiva.
   2. La vida eterna por su obediencia activa. Según las Escrituras, sin embargo, la aplicación de los méritos del Mediador en su totalidad le corresponde al oficio eterno. A esa aplicación pertenece el Espíritu Santo, quien obra la regeneración, la fe y la conversión. Si ahora decide el propio hombre no creyendo o creyendo por sí mismo, entonces la fe es una obra del hombre y ya no es un fruto de los méritos de Cristo. Cristo no puede haber merecido por nosotros lo que nosotros mismos proporcionamos. Y así es, no solo con la fe, sino con todas las otras partes de la aplicación de la salvación. La negación de la predestinación incluye, desde este punto de vista, una negación de los méritos reales del Mediador.

e) La predestinación también tiene relación con la doctrina de la perseverancia de los santos. Existen cuatro posibilidades:

   1. Dios deja que tanto la entrada en el estado de gracia como la permanencia en el estado de gracia dependan del libre albedrío del ser humano.
   2. Dios, por elección soberana, decide tanto la entrada en el estado de gracia como la perseverancia de aquellos que alguna vez han entrado en él.
   3. Dios deja al libre albedrío humano la decisión de entrar o no en el estado de gracia, pero decide soberanamente que quienquiera que esté en ese estado no puede volver a caer.
   4. Dios determina soberanamente que ciertas personas entren en el estado de gracia, pero deja a su libre albedrío la decisión de caer de nuevo o perseverar en él.

      Enseguida se aprecia lo absurdo del tercer concepto. Se dice que el hombre pecador puede decidir plenamente, pero no así el hombre regenerado. Y el cuarto concepto tampoco es sostenible. Una vez que la soberanía de Dios está en marcha, el hombre ya no puede frustrarla posteriormente. La idea número 1 es completamente pelagiana. Así que nos queda el concepto número 2, que es, precisamente, la opinión reformada.

5. ¿Cuál es el primer término que se tratará aquí, que es empleado por las Escrituras en relación con la doctrina de la predestinación?

El hebreo, יָדַע; griego, γιγνώσκειν, προγιγνσώκειν, "conocer", "conocer de antemano"; πρόγνωσις, "conocimiento previo". En Romanos 8:29–30, προέγνω, "aquellos a quienes previamente conoció", se encuentra al principio.

6. Para entender este término correctamente, ¿qué se debe decidir en primer lugar?

Si se entiende y se usa en su significado griego clásico o en su significado hebreo-helenístico. Para el judío, "conocer" es un concepto completamente diferente al de la mentalidad griega. La pregunta que surge ahora es simplemente. ¿cómo lo entiende la palabra de Dios?

7. ¿A dónde nos llevaría el significado griego clásico?

A una comprensión remonstrante de la elección. En el uso del griego clásico, "conocer" es "familiarizarse con algo" o "adquirir conocimiento sobre algo". En este sentido, la teología arminiana siempre ha insistido en que el "conocimiento previo" de Dios es una conciencia por adelantado de una u otra cualidad en los pecadores, que luego le dirige en su elección. Por ejemplo, Dios conoció a los elegidos de antemano como creyentes que perseverarían en las buenas obras. Por eso los eligió.

8. En este sentido, ¿puede decirse que el concepto de "conocimiento previo" está completamente ausente en el Nuevo Testamento?

Aparece, pero en ningún lugar lo hace en relación con que la elección tuviera previsto para su objeto la fe y las buenas obras. Véase 2 Pedro 3:17: "Vosotros … sabiendo esto de antemano, guardaos, no sea que os extraviéis por la seducción de hombres inicuos"; Hechos 26:5: "como me conocieron anteriormente durante mucho tiempo".

9. ¿En qué nos basamos desde el principio para afirmar que parece que el concepto no puede tener tal significado en los lugares en que se usa para referirse a la elección?

En el hecho de que en ninguna parte se agrega lo que Dios había conocido de antemano en el hombre. Si estuviéramos ante el conocimiento previo en este sentido, tal adición sería esencial. Si sé algo de antemano, entonces todo depende de lo que sé o percibo de antemano.

Pues bien, "presciencia" y "conocimiento previo" aparecen relacionados con la elección (en Rom 8:29; 11:2; 1 Pe 1:2, 20). También se usa "conocer" en este sentido especial (en Mt 7:23; 1 Cor 8:3; Gal 4:9; 2 Tim 2:19). Sin embargo, en ningún lugar se menciona aquí que Dios haya conocido de antemano o sido conocido en personas. Compárese eso con los dos textos mencionados en la respuesta a la pregunta 8, donde se menciona algo.

10. Demuestra que en Romanos 8:28–29, el "conocimiento previo" de Dios no puede significar prever.

El contexto en su conjunto y el objetivo del argumento del apóstol como un todo lo hacen imposible. El apóstol pretende mostrar que para aquellos que aman a Dios, todas las cosas funcionan conjuntamente para bien. Su razonamiento es el siguiente: El amor a Dios es una consecuencia del llamamiento de Dios, es decir, de ese acto omnipotente mediante el cual Dios ha vivificado a los que son suyos.

Este llamamiento de Dios como un hecho en el tiempo no está solo. Tenía un reverso en la eternidad. Los creyentes son llamados de acuerdo con el propósito de Dios. Una vez más, sin embargo, este propósito no estuvo solo, como una fría determinación de la voluntad, sino que hubo algo detrás de él que el apóstol llama “conocimiento previo”.

Aquí cesa el ascenso hacia atrás de un eslabón a otro: llamamiento-propósito-conocimiento previo, y el descenso comienza a partir de la presciencia. La presciencia fue tal que resultó en la predestinación en forma de hijo: “a los que antes conoció, también los predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos”. De este modo, el sentido de “conocimiento previo” ya está decidido en principio. Es algo así como lo que un padre siente hacia su hijo, su futuro hijo. Es un conocimiento del amor. Dado que detrás del propósito de Dios operaba un amor tan paternal con respecto a los escogidos, ordenó la forma de hijo para todos aquellos que eran objeto de su libre elección. Dado el carácter paternal y libre de este amor, el apóstol excluye absolutamente la posibilidad de que este amor paternal pueda ser bloqueado por cualquier cosa en la realización de su decreto. Con certeza divina y con poder irresistible, este amor apunta a su objetivo más elevado, la glorificación completa de los hijos a la imagen de la semejanza de Cristo. Debe llevarlo a término paso a paso en su operación: “a los que conoció, a esos también llamó; a los que llamó, a esos también justificó; a los que justificó, a esos también glorificó”. Ese es el sentido de la secuencia. Todo sigue con certeza infalible partiendo del carácter único de la presciencia de Dios.

Cabe preguntarse si todavía queda algo de este hermoso argumento y de este vínculo natural, si uno se ve obligado a darle al “conocimiento previo” el sentido de “previsión”. Entonces todo se vuelve ininteligible y artificial. El acto divino que se encuentra al comienzo de toda la secuencia se convierte entonces en algo dependiente, y ya no es apto para ser la base, firme en sí misma, del resto. Tenemos una raíz que debe extraer su savia del tronco y de las ramas y, al mismo tiempo, también debe garantizar que el tronco y las ramas no se marchiten, lo cual es una contradicción.

Además, hay que señalar que la semejanza con la imagen del Hijo a la que los creyentes están predestinados se refiere a su gloria como Mediador, no a la gloria divina que poseía desde la eternidad. Los elegidos solamente obtendrán una semejanza de lo primero (aunque a una gran distancia).

11. Demuestra que en Romanos 11:2, “conocimiento previo” también debe tener un significado similar y que no puede ser “previsión”.

Aquí el apóstol intenta mostrar cuán imposible sería (de hecho, cuán absurdo) que Dios rechazara a Israel, su pueblo. Así pues, “rechazar” y “conocer de antemano” se excluyen mutuamente según el pensamiento del apóstol. En medio de la apostasía y la desobediencia de Israel, éste mantiene su salvación futura, porque Dios, habiendo conocido a su pueblo una vez, no puede rechazarlos nuevamente. Basta con intentar insertar el concepto de “obtener conocimiento de antemano” y el argumento de inmediato se vuelve absurdo. En vista de la apostasía real de Israel, ¿cómo puede servir alguna vez como argumento para su futura

restauración el que Dios todavía haya previsto algo bueno en Israel? Es completamente al revés: precisamente porque en su libre elección Dios tomó en cuenta no lo que Israel sería en sí mismo sino exclusivamente su propio beneplácito, precisamente porque la relación del pacto no se originó con Israel sino con Él, precisamente por eso, Él no puede rechazarlos.

12. ¿Puede deducirse algo de 1 Pedro 1:2 sobre la naturaleza de la presciencia de Dios?

No, pero sí de 1 Pedro 1:20. Aquí Cristo es el objeto de la presciencia. Y eso, por supuesto, de acuerdo con su naturaleza humana. Ahora bien, dada la naturaleza del caso, no tiene ningún sentido afirmar que el Padre sabía algo de antemano sobre la naturaleza humana del Mediador, ya que esa naturaleza humana fue enteramente el resultado de la propia elección de Dios. Sin elección, el Hijo no habría asumido una naturaleza humana. Lo que es un resultado no puede al mismo tiempo ser un fundamento o un origen. Por lo tanto, es cierto que aquí este conocimiento previo no puede considerarse previsión de algo que ya existía para Dios fuera de su consejo.

13. ¿Cuál es el significado de la palabra "conocer" en Mateo 7:23?

Aquí la palabra no se refiere a "elección" en el sentido estricto; sin embargo se usa de una manera que puede arrojar luz sobre su significado en otros lugares. Cristo dice que en el día del juicio Él les dirá a muchos, "Nunca os conocí". Esto no puede significar: "No sabía nada de vosotros o sobre vosotros, … hacedores de iniquidad". Desde luego está presente un conocimiento en el sentido de "tener conocimiento de", pero no es un conocimiento en el otro sentido. Cristo quiere decir, "No he entablado una relación personal con vosotros". En el día del juicio, los perdidos, por así decirlo, insistirán enérgicamente en el conocimiento que tiene Cristo diciendo: "¿No profetizamos en tu nombre?" Sin embargo, Él les dirá: "¡Nunca os conocí!" Por parte de Él había faltado ese amor que conoce, esa amistad, a la que ahora apelan ellos desde su lado.

14. Y ¿qué hay de 1 Corintios 8:3?

Aquí Pablo establece un contraste entre el orgullo de aquellos que creen conocer algo y el amor a Dios como aquello en lo que reside el valor interior del carácter cristiano. Ese valor no debe buscarse en el conocimiento que envanece. Pablo demuestra que reside en el amor basándose en que todos los que aman a Dios son conocidos por Dios, como dice Calvino, son valorados, altamente estimados. Aquí hay un fino juego de palabras en el contraste entre el conocimiento del hombre en su confusión y el ser conocido por Dios que realmente lo resuelve todo.

15. ¿Qué pasa con Gálatas 4:9?

Primero, el hecho de que los gálatas conozcan a Dios es presentado por el apóstol como el motivo por el cual no deben regresar a los débiles y empobrecidos principios rudimentarios del mundo. Pero según el apóstol, hay algo que pesa todavía más. Dios los ha conocido. Es decir, Él se ha colocado con respecto a ellos en una relación de amor, como un padre con sus hijos. Si ahora, sabiendo esto, vuelven a los débiles y empobrecidos principios rudimentarios del mundo, se hacen culpables de ingratitud en grado sumo. Todo esto muestra que ser

conocido por Dios debe ser algo aún más grande y más glorioso que conocer a Dios. Eso descarta la explicación de que lo que se tienen en mente es la previsión.

16. ¿Cuál es el caso en 2 Timoteo 2:19?

Aquí, también, las palabras, “El Señor conoce a los que son suyos”, no deben tomarse como un conocimiento intelectual. Significa que Dios mantiene una estrechísima relación con sus hijos. Se habla de la apostasía de aquellos que ocuparon un lugar prominente en la congregación, y que por su apostasía uno podía desesperar de su propia perseverancia, especialmente a la vista de que la doctrina perniciosa de estos espíritus descarriados se estaba extendiendo como la gangrena. A la vista de ello sirve de bien poco considerar que Dios conoce realmente quiénes son suyos y quiénes permanecerán fieles a él. Pero ciertamente es un consuelo en tales circunstancias el poder recordar que el Señor mantiene una estrecha relación de amor con los suyos y que, por tanto, no puede permitir que caigan. Compárese en Juan 10:27–28 el vínculo que hay entre el conocimiento del pastor y el hecho de que las ovejas no perezcan.

17. ¿Cuál es la principal objeción a la idea de la presciencia de Dios que aquí se mantiene?

Que no indica qué es lo que Dios podría haber conocido previamente en los objetos de su elección.

a) Algunos responden que la fe. Esa es la antigua respuesta remonstrante, pero es simplemente incompatible con la enseñanza de la Escritura, que llama a la fe un don de Dios y, en particular, con el contraste paulino entre la fe y las obras, que no permite que uno haga de la primera una especie de obra del ser humano, una obediencia evangélica.
b) Otros dicen que el amor. Esto todavía es más incompatible con la antítesis recién mencionada, que luego tendría que decir que el hombre no es salvo por las obras externas sino por las obras internas de la ley.
c) No hay lugar para algo que Dios habría podido prever o conocer de antemano en el hombre. Por muy sutilmente que uno pueda sublimar lo poco que Él debe de haber visto en el hombre al hablar de una cierta *receptividad* que debe ser lo opuesto de todo hacer y actuar, sigue siendo siempre una receptividad que el hombre mismo ha prestado, y en ese sentido debe corresponderle una *actividad*, de manera que nuevamente es “de los que obran” y no del Dios que muestra misericordia.

18. ¿Cuál es el desarrollo de la idea de presciencia?

El hebreo יָדַע, “conocer”, es tan bueno como el término del mismo significado בָּחַר, “elegir”, “conocer”. Asume ese significado de la siguiente manera: tomar nota de algo con detenimiento, interesarse en ello, penetrar en su esencia, preocuparse por ello; en todos los casos se trata de una señal de interés amoroso que quiere unirse lo más estrechamente posible a su objeto. Nosotros hablamos de: “entender a alguien en algún asunto” o “no me ha entendido en esta cuestión”. Por consiguiente, el conocimiento divino incluye lo siguiente:

a) Dios fue el primero en este acto de predestinación. La relación entre él y los objetos de su elección se originó por completo en él. Sólo porque quiso conocerlos y, de hecho, los conoció, se convirtieron en algo para él. Ese es el elemento de la soberanía. Igual que un soberano terrenal, que si está satisfecho con su conocimiento de alguien o se fija en él, lo convierte en algo de importancia únicamente debido a este conocimiento, lo mismo sucede con el conocimiento de Dios.
b) Este conocimiento o conocimiento previo de Dios no es un acto de fría arbitrariedad, sino un acto de amor en el que el Señor, por así decirlo, se ha quedado absorto conociendo y contemplando a sus amados desde la eternidad.
c) No se sostiene por sí mismo, sino que lleva consigo el impulso de una serie de actos divinos de salvación. El conocimiento de Dios es fructífero; produce gracia y gloria.

19. ¿Puedes mostrar esto mediante algunas citas del Antiguo Testamento?

Sí, en Oseas 13:4–5, justo donde se habla del pecado y el declive de Israel, "Pero yo soy el SEÑOR tu Dios desde la tierra de Egipto … Te conocí en el desierto, en la tierra de gran sequía"; en Amós 3:2, donde la infidelidad de Israel no se hace menos visible, se dice: "A ti sólo de todas las familias de la tierra he conocido; por tanto, te afligiré por tu injusticia". En Salmos 144:3 se plantea la pregunta: "OH, SEÑOR, ¿Qué es el hombre para que lo conozcas, o el hijo del hombre para que lo tengas en cuenta?" (cf. también Sal 8:4). A través de la Septuaginta, el significado hebreo se transfirió a la palabra griega.

20. ¿Qué significa la preposición? προ *en el verbo compuesto* προγιγνώσκειν*?*

a) A juzgar por Romanos 8:29, parece que προ se coloca precisamente con aquellos actos de Dios que no tienen lugar en el tiempo, es decir, con el conocimiento previo, la predestinación, el propósito; no, por otro lado, con esos actos que tienen lugar en el tiempo; a saber, el llamamiento, la justificación y la glorificación. A partir de esto, se puede sacar la conclusión acertada de que προ indica la eternidad de estos actos.
b) Al mismo tiempo, aquí se incluye la noción de que los actos se realizan mientras sus objetos aún no existían, por lo cual Dios es el primero en todos los aspectos. Cuando Dios llama, justifica y glorifica a una persona, esa persona ya existe. Cuando, por otro lado, Él la conoce de antemano, la predestina, esa persona aún no existe. Por lo tanto, no debe concebirse el προ exclusivamente como un "antes" en el tiempo, sino también como un "antes" en el orden.

21. ¿Cuál es la segunda palabra que usa la Escritura en relación con esta doctrina?

Ἐκλέγεσθαι. En el griego bíblico, este verbo solamente aparece en la voz media. Se corresponde con el hebreo בָּחַר. El significado de la palabra griega contiene los siguientes elementos:

a) Dar preferencia a un determinado objeto frente a otros objetos que también podrían haberse tenido en cuenta.
b) La elección acompañada del beneplácito, esto es, con una inclinación de la voluntad.
c) Apartar para una determinada relación en la que el objeto elegido debe relacionarse mutuamente con aquel que elige.

22. ¿Cómo se prueba que el primer elemento, la distinción de los demás, está presente de hecho en esta palabra?

Está en la preposición “fuera”, “elegir de entre”. El verbo hebreo también a veces lo indica expresamente al ir seguido de מִן. En griego, a veces se repite ἐκ. En Deuteronomio 18:5, Leví es elegida entre todas las tribus de Israel; Juan 15:19, “Yo os elegí del mundo”; Lucas 6:13, “Y escogió a doce de ellos”. Algunas veces este concepto de ser elegido puede quedar en un segundo plano porque el énfasis recae más en uno de los otros dos elementos mencionados anteriormente, pero nunca está totalmente ausente; Isaías 58:5: “¿Es tal el ayuno que yo escogí?” (= sobre ése, especialmente a diferencia de otras formas de ayuno, recae mi aprobación).

23. ¿Cómo se prueba que el segundo elemento mencionado anteriormente también está presente en “elección”?

En sí mismo no necesita estar en ἐκλέγεσθαι. Uno puede elegir sin beneplácito, por ejemplo, el mayor mal entre los males. Pero en general, toda elección va acompañada de una inclinación hacia una preferencia. Puede compararse la conexión entre los verbos latinos *diligere* y *delectari*, que en ambos casos tienen relación con “elegir”, “seleccionar” (λέγειν); Génesis 6:2, “Y tomaron esposas de todas aquellas que eligieron”; Salmos 78:68, “escogió la tribu de Judá, el monte Sion, al cual amaba”.

24. ¿Significa esto que en los objetos de su elección Dios vio algo bueno, algo agradable, en lo que podía deleitarse?

No, eso no es en absoluto lo que se quiere decir. De hecho, en el dorso de la “elección” se encuentra el “conocimiento previo”. Uno puede comparar Deuteronomio 7:7–8, donde se afirma enfáticamente que ninguna cualidad positiva de Israel contribuyó a la elección del mismo, con Génesis 6:2, donde la situación es bastante distinta.

25. ¿En qué parte de la palabra “elección” se encuentra el tercer elemento mencionado anteriormente?

En el uso de la voz media. En realidad deberíamos haberlo traducido como “elegir para sí mismo”. En el hebreo esto se aprecia incluso con mayor claridad (por ejemplo, en Nm 16:7 y 2 Cr 7:16, donde se dice de la persona o cosa elegida que es santa, apartada para el Señor; (Sal 105:26; 33:12; 135:4).

26. ¿La palabra “elección” se utiliza siempre en el sentido específico de elección para la salvación?

No, es evidente por lo que se ha señalado anteriormente que a menudo aparece con otro sentido. Esto, sin embargo, no quita para que también tenga este sentido concreto.

27. ¿Se debe agregar “para salvación” a “elección”?

No, ese no es su significado primordial. Es por otra palabra que este significado debe agregarse. A “elección” hay que añadir “para una relación especial de pertenencia a Dios”.

Esta relación es tal que la salvación eterna va unida a ella, pero no debería alterarse el punto de vista bíblico. Dios elige para sí una posesión. Él predestina a la salvación eterna. Y ambas se acompañan continuamente.

28. ¿Cómo pruebas esto?

Uno puede comparar el significado de la palabra en la voz media en Deuteronomio 14:2 y textos como Efesios 1:4, "para que fuésemos santos y sin mancha delante de Él en amor".

29. ¿Cuál es la tercera palabra que aquí se menciona?

Προορίζειν, que encontramos en Romanos 8:29, donde sigue inmediatamente a "antes conoció". Significa "predestinar". Se distingue de los dos términos anteriores porque requiere una adición. Decir que alguien es conocido de antemano o elegido proporciona, al menos en el lenguaje de las Escrituras, un pensamiento completo. Decir que alguien está predestinado hace que surja inmediatamente la pregunta "¿para qué?" Ὁρίζειν significa "establecer límites", "tomar una determinación, hacer una estimación". Además, es una palabra completamente neutral, es decir, que puede usarse tanto para el bien como para el mal. La elección y el conocimiento previo sólo tienen un sentido positivo; la predestinación también tiene un sentido negativo. Compárese Hechos 2:23, donde el ὡρισμένῃ βουλῇ … τοῦ ῃεοῦ, "el consejo determinado de Dios", aparece como aquello por lo que Cristo fue entregado (cf. también 4:28).

Además en Romanos 8:29, el significado más específico de "predestinado" aparece en Efesios 1:5, 11, "habiéndonos predestinado para ser adoptados hijos suyos", y, "en él tuvimos una herencia, nosotros, los que fuimos predestinados conforme al propósito del que hace todas las cosas según el consejo de su voluntad".

El propósito de la elección es una cierta relación; el propósito de la predestinación es un cierto estado, una condición, una imagen, un destino. Compárese "a los que también predestinó para ser conformados a la imagen de su Hijo". Por lo tanto, aquí hay una semejanza, una conformidad con Cristo, que es el objeto de la predestinación. En este sentido, uno debe pensar en su gloria como Mediador, tal como se señaló anteriormente.

30. ¿Siempre se diferencia tan rotundamente entre los dos conceptos de "elección" y "predestinación"?

No, a veces el primero también puede usarse para este último; por ejemplo, en Santiago 2:5, "¿No ha elegido Dios a los pobres de este mundo para ser ricos en la fe y herederos del reino?"

31. ¿Todavía hay otra palabra más que se usa para la elección?

Sí, el término "propósito", por ejemplo en Romanos 8:28, "a los que son llamados conforme a su propósito".

Propósito, πρόθεσις de προτιθέναι. La palabra difiere de προορίζειν en que el énfasis recae más en el lado volitivo del decreto de predestinación de Dios. En todos los decretos de Dios hay un acto de la mente y un acto de la voluntad; también en el decreto de la predestinación. Mediante el primero se forma la idea, se traza su destino; mediante el segundo, Dios, con voluntad resuelta, establece lo que Él ha determinado por sí mismo con el fin de que se convierta en realidad.

A veces, “propósito” también se puede entender en un sentido más amplio, de modo que incluye “conocimiento previo” y “elección”; 2 Timoteo 1:9, “quien nos salvó y llamó con llamamiento santo … según el propósito suyo y la gracia que nos fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos de los siglos”.

Romanos 9:11 habla de un “propósito conforme a la elección”. Con esto, el apóstol quiere decir que el propósito de Dios era un propósito de elección, un propósito de aprobación, un propósito que establece distinciones. Era un propósito de elección.

32. ¿Usan las Escrituras tantas palabras para la reprobación como en el caso de la elección?

No, apenas encontramos una única palabra que pueda yuxtaponerse con las palabras mencionadas anteriormente como su opuesto. Esto debe atribuirse, en parte, al pequeño grado de interés práctico que tiene la congregación por el lado más oscuro de esta consoladora doctrina.

33. ¿Cuál es el opuesto de la palabra בָּחַר *(elegir)?*

El hebreo מָאַס, “rechazar”. Pero en ninguna parte del Antiguo Testamento esta palabra tiene el significado de “no elegir”. Siempre habla de rechazar otra vez lo que primero se eligió (Jr 33:24, “¿Ha rechazado el SEÑOR los dos clanes que escogió?”; Sal 78:67–68, “Pero Él rechazó la tienda de José, no escogió la tribu de Efraín; sino que escogió la tribu de Judá, el monte Sion, al que amaba”; cf. Ex 32:32ss). De ahí que Isaías 14:1 hable de una repetida elección de Israel, “El SEÑOR tendrá compasión de Jacob y volverá a elegir a Israel”. Sólo en Isaías 41:9 encontramos lo que parece ser una clara antítesis: “te escogí, y no te deseché”.

34. ¿Podemos deducir de esto que no hay reprobación junto a la elección?

Eso sería muy precipitado. El “de entre” en “escoger de entre” ya muestra que junto a la elección hay algo más.

35. ¿Cuál es la palabra griega para מאס*?*

Ἀπωθεῖν, “rechazar”, “desechar” (Rom 11:2).

36. ¿Podemos deducir del significado de las palabras “rechazar” y “desechar” que la predestinación de Dios no es inmutable?

No, esta conclusión tampoco es permisible. La predestinación tiene dos sentidos. Hay una predeterminación que puede acabar, pero la predestinación en el sentido propio, que es la que aquí nos concierne, demuestra ser irrevocable.

37. ¿Se han utilizado en algunas ocasiones los distintos significados que la palabra elección o predeterminación para refutar la doctrina de la predestinación?

Sí, se ha afirmado que cuando las Escrituras hablan de elección solamente se refieren a una *elección nacional*. Que Dios elige simplemente significa que Él establece la

administración de su pacto de gracia entre una u otra nación, con la exclusión de otras naciones. También se afirma que actualmente la elección sólo tiene que ver con la cuestión de en qué siglo una nación pagana u otra será alcanzada por las misiones cristianas. A tal predestinación ciertamente se la seguirá llamando absoluta porque es independiente de la condición de sus objetos y de la actitud que adopten. Pero, por lo demás, no se puede hablar de una predestinación absoluta. Que entre tal nación o tribu vaya a haber quienes nazcan de nuevo, se conviertan y reciban la salvación depende, según se piensa, no del decreto soberano de Dios, sino del uso que los propios hombres hagan de su libertad de elección.

38. ¿Qué hay que decir contra tal punto de vista?

a) Que de ninguna manera negamos la existencia de tal elección nacional. El decreto de Dios no se refiere exclusivamente a los individuos, sino que también comprende a las naciones y establece el vínculo entre generaciones. El destino de una nación es sopesado por Él, como lo es el destino de una persona. No hay el más mínimo interés, de hecho es completamente imposible según la teología reformada, en negar la elección nacional o como se le quiera llamar.

b) Debe señalarse que tal elección nacional conduce directamente a la reprobación personal. Está firmemente establecido que sin el conocimiento de la palabra de Dios no hay salvación. Por lo tanto, cuando Dios soberanamente decreta que ciertas naciones vivirán durante un largo tiempo sin el conocimiento de la verdad, esto evidentemente incluye que todos los individuos que pertenecen a tales naciones están perdidos. La elección de una nación o la predestinación para el disfrute de la presencia de los medios de gracia resulta, por tanto, simplemente impensable sin la reprobación personal. Y una vez que se admite la reprobación personal, no hay razón para ver por qué se pueden mantener las objeciones contra una elección personal. Si se reconoce esto, entonces hay que postular tres clases de hombres:
   1. Aquellos que se han reprobado a sí mismos.
   2. Aquellos que son reprobados por Dios.
   3. Aquellos que se han elegido a sí mismos.

   Este punto de vista, sin embargo, es sumamente inaceptable.

39. En el lenguaje teológico, ¿cuál es la distinción entre predestinación y elección?

Observaremos aquí provisionalmente que estas palabras difieren en importancia.

a) La predestinación es una predeterminación para un destino determinado. Por lo tanto, tiene en mente el fin de un estado de cosas. La elección es la designación o determinación de ciertas personas para uno u otro asunto; por tanto, tiene en mente a personas.

b) La predestinación tiene un alcance más amplio que la elección. La primera se suele considerar que está compuesta de dos partes: (1) elección (*Electio*) y (2) reprobación (*Reprobatio*). Así entendida, la elección se convierte en parte de la predestinación. La elección se convierte, pues, en "ordenar para la dicha eterna".

c) La elección sólo hace referencia a personas concretas, para ubicarlas en una relación determinada. La predestinación también comprende, junto con el objetivo hacia el cual se establece la ordenación, los medios que conducen a esa meta. Cuando en

Romanos 8:29 el apóstol dice que los hijos de Dios están predestinados para ser conformados a la imagen de su Hijo, evidentemente quiere decir que esta predestinación también ordena los medios y los caminos que conducen a esta realidad. De ahí se desprende lo siguiente: “Y a los que predestinó, a esos también llamó, y a los que llamó, a esos también justificó, y a los que justificó, a esos también glorificó”.

40. ¿Dónde habla Pablo explícitamente acerca de la predestinación?

En Romanos 9 y los capítulos siguientes.

41. ¿Se habla en este pasaje de una elección externa que hace referencia a ciertas nacionalidades?

No; eso ya fue afirmado hace mucho tiempo, y en tiempos modernos los opositores de la doctrina reformada de la elección promueven repetidamente esa afirmación. Que esto es incorrecto se aprecia en lo siguiente:

a) En todo el transcurso del razonamiento del apóstol. Aquí su análisis sobre la predestinación tiene una causa inmediata muy específica. La mayor parte del Israel de su época no creía en Cristo, y los gentiles habían obtenido los privilegios que llegaron a la madurez bajo Israel por su desarrollo de siglos. Eso le causaba a Pablo una profunda tristeza. Él resume todas las cosas gloriosas que Israel había poseído anteriormente (vv. 4–5). Entre esas cosas también están los “pactos” y las “promesas de la alianza”. Pero no ignoraba que las promesas de la alianza se aplicaban tanto a la descendencia como a los padres. Entonces, ¿cómo podían los padres haber tenido las promesas de la alianza y aun así que su descendencia estuviera perdida?
¿No ha fallado entonces la palabra de Dios (v. 6)? “No”, responde el apóstol, porque esas promesas no eran válidas, estrictamente hablando, para todos los descendientes; tenían en mente a los hijos de la promesa. Y si uno lo interpreta de esta manera, viene a decir, no hay contradicción entre las promesas del pacto hechas a Abraham y la predeterminación libre de Dios. Ahora bien, huelga decir que aquí se habla de una predestinación personal, no nacional. O, para expresarlo con total precisión, de la elección personal y del rechazo nacional. La promesa de Dios continúa, pero no mediante la incorporación de Israel como un todo a la iglesia del Nuevo Testamento, sino reuniendo individuos de Israel y gentiles para convertirse en la verdadera simiente de la promesa a la que apuntaba la promesa del pacto hecho con Abraham.
b) Con estas palabras se nos dice a qué apuntaba esta predestinación. Es un ordenamiento para ser hijos de Dios, para ser los verdaderos hijos espirituales de Abraham (vv. 7–8), a lo que, por consiguiente, va ligada la plena glorificación de los hijos de Dios (v. 23). En contraste con esto hay una predestinación al deshonor (v. 21), a la ira (v. 22), a la destrucción (v. 22). Dios ha llamado individuos *de entre* Israel y *de entre* los gentiles (v. 24). Y estos que son llamados son los mismos de los que se acaba de decir que eran vasos de misericordia preparados de antemano para la gloria. Se ofrecen ejemplos de personas, tanto de elección como de endurecimiento (Moisés, v. 15; Faraón, v. 17). No es por un principio de utilidad que Dios prefiera temporalmente a uno y pase por alto al otro, sino que lo hace por la gloria de sus virtudes (vv. 17, 22). Del v. 14 en adelante, todo es estrictamente individual.

42. ¿Acaso no es cierto que antes del v. 14 se tratan asuntos nacionales?

En cierto sentido eso hay que admitirlo. “En Isaac será llamada tu descendencia” indudablemente significa en primer lugar que Isaac es el hijo de quien se originará el pueblo del pacto, mientras que Israel será situado fuera de la administración del pacto. La idea desde luego no es que Isaac es elegido para la salvación eterna (aunque naturalmente no negamos eso). Por lo tanto, la elección de Isaac sigue siendo algo más que una elección para la salvación. Asimismo, el v. 9 habla del nacimiento de Isaac de Sara, no de su regeneración como consecuencia de su elección. El versículo 12 es incluso más claro, donde se ve que la relación profetizada a Rebeca no tiene en mente la salvación de Esaú y Jacob, sino la relación nacional de los dos pueblos que surgirían de ellos. El mayor servirá al más joven. Del mismo modo, el v. 13 (una cita de Mal 1:2–3) debe entenderse como un amor que tuvo como resultado ventajas teocráticas nacionales para Esaú y Jacob. Todo esto no está sujeto a ninguna duda. Pero cualquiera que derive de ello que aquí Pablo de ninguna manera enseña una predestinación personal para un destino eterno, está razonando muy superficialmente y pasa por alto completamente el sentido profundo de su argumento. Es una conclusión establecida que está tratando sobre la incredulidad personal de sus hermanos según la carne, que toma su punto de partida de eso (vv. 1–2) y vuelve a ello (v. 24). Así que la pregunta se convierte en cómo puede Pablo deducir de estos asuntos nacionales una conclusión que luego mantiene para los asuntos personales. ¿Cómo puede concluir, basándose en la elección de Isaac y Jacob, la elección de todos los que creen y que están destinados a la gloria eterna?

La respuesta es la siguiente: Pablo ha visto en lo que sucedió con Isaac e Ismael, Jacob y Esaú, un tipo de lo que ocurre en un sentido espiritual con todos los que viven bajo la dispensación del Evangelio. Además, que las promesas espirituales no necesariamente tienen presente a cada descendiente carnal, sino que Dios en su elección y al hacer buenas las promesas de su pacto sigue siendo libre (eso está claro por el hecho de que Dios ya le había dicho a Abraham: “No te daré un hijo y una posteridad para ti de una manera natural, sino de una forma milagrosa” (v. 7). Es decir (o sea, “que debe interpretarse tipológicamente”), que el nacimiento derivado de la promesa lo logra todo. Eso ya era cierto en el caso de Isaac con respecto al origen del pueblo del pacto, Israel. Y todavía lo sigue siendo ahora con respecto a la entrada en la gloria. Así pues, se llega a la conclusión en el v. 8, de que “los hijos de la promesa son contados como descendientes”. Por lo tanto, aquí el apóstol hace uso de un argumento completamente tipológico, pero su tema permanece, tanto antes como después: la elección de individuos provenientes de los judíos y del paganismo.

43. ¿Enseña también el apóstol que esta elección o predestinación de Dios es completamente libre, independiente de algo en el hombre por lo cual pudiera merecer la preferencia?

Sí, esto se enseña de la manera más enfática posible, de modo que todos los puntos de vista remonstrantes son cortados de raíz. Se podría haber dicho en el caso de Isaac e Ismael que uno, el elegido, nació de la mujer libre, y el otro, el réprobo, de la esclava. Que no es extraño entonces que Dios hubiera hecho una distinción (Gal 4:22). Pero Pablo se ha anticipado a esa objeción. Y, por tanto, no se conforma con referirse al ejemplo de Isaac e Ismael. Al mismo tiempo señaló otro ejemplo que por la naturaleza del caso no permite esta objeción. En el caso de Isaac e Ismael las madres eran distintas, pero en el de Jacob y Esaú no había rastro de tal diferencia. No sólo tenían una madre con el mismo estatus, no sólo

tenían la misma madre, no sólo tenían una madre y un padre, sino que eran hijos mellizos nacidos de la misma concepción. Rebeca también es una prueba de esto cuando quedó embarazada de un hombre, es decir de Isaac nuestro padre, porque cuando los niños aún no habían nacido, ninguno de los dos había hecho nada, ni bueno ni malo, para que el propósito de Dios según la elección pudiera mantenerse, no por obras, sino por Aquel que llama (vv. 10–12). No había nada sobresaliente en Jacob que pudiera haber sido una causa que moviera a Dios a convertirlo en gobernante y a Esaú en su siervo. La palabra que determinaba su destino ya había salido antes de que hubieran hecho algo bueno o malo. Y esta palabra fue proclamada intencionadamente con bastante anticipación para que luego, cuando la distinción saliera a la luz, uno no pensara que era por las mejores cualidades de Jacob que se le daba preferencia a él. Antes bien, debe observarse que el destino de estos dos, y de las naciones que descenderían de ellos, dependía de la libre voluntad de Aquel que llamaba. Por eso sus destinos fueron diferentes, y de esta forma se vio con toda claridad que no fue por obras. Dios había determinado en sí mismo que sólo contaría con uno para la obra que realiza en su pueblo del pacto. Si esa obra se hubiera revelado más tarde a Jacob y no a Esaú, existía la posibilidad de que alguien le hubiera atribuido el honor de ello al propio Jacob, a sus mejores cualidades. Eso no debe ser. Debe quedar claro: no por obras, sino por Aquel que llama. Y para impedir esto, Dios anunció con bastante anticipación, ya antes de su nacimiento, qué ocurriría cuando los niños crecieran.

Esto sucedió así para que quedara claro que el Dios que llama es la fuente de toda gracia por la cual se distingue a las personas. Pero esto mismo también se expresa de manera diferente. También tenía como meta "que el propósito de la elección (propósito de elección) pudiera destacar". Aquí se nos presenta una obra en un área en la que, de otro modo, las obras de las Escrituras son muy escasas. Se habla de un motivo por el cual Dios es guiado en su soberana y misteriosa elección. El propósito de la elección y el "no por obras, sino por Aquel que llama" aquí aparecen el uno al lado del otro como asuntos de contenido y tenor idénticos. El apóstol evidentemente tiene la intención de enseñar que Dios distingue entre un hombre y otro en su predestinación, porque de esa manera sale a la luz claramente que el elegido lo tiene todo por su gracia que actúa (= llamamiento) soberanamente. Cuando Dios, de personas completamente iguales, toma a la una y deja a la otra, es indiscutible que Él es la fuente de la gracia. Esta indicación debemos recibirla con gratitud. Y lo que Pablo nos enseña está totalmente en consonancia con las Escrituras. La elección soberana y la gracia gratuita guardan, pues, una permanente relación entre sí. Quien nos prive de la elección nos priva de la gracia gratuita. Eso se aplica a la elección en general, pero según estas palabras del apóstol, también se aplica a la elección en el sentido específico, debido al elemento de elección y discriminación presente en la predestinación. Quienquiera que enseñe una salvación general que incluye a todos en su resultado final, sin duda no debe dejar de hacer justicia a la realidad de la gracia gratuita. Pero necesariamente deja de hacerle justicia a la revelación de la gracia gratuita. Y por esto Pablo aquí la valora.

44. ¿Cómo intentan algunos negar esta enseñanza de Pablo sobre la predestinación?

Señalando al reverso de la misma, que se trata en Romanos 9:30–10:21.

El apóstol establece estas dos cosas:

a) La ordenación libre y soberana de Dios, que no deriva su fundamento de la actividad del hombre.
b) La plena responsabilidad del hombre hacia su Creador.

Posteriormente habla de ambas, una detrás de otra. El apóstol no ha intentado reconciliar estas dos entre sí de manera lógica. Tampoco nosotros podemos hacer tal intento. Pero resulta menos admisible aún torcer y distorsionar el contenido de Romanos 9 hasta el v. 30, para que, de una forma u otra, se ajuste a lo que sigue. Ambas partes deben permanecer una al lado de la otra, sin reconciliarse con nuestro pensamiento, pero cada una de ellas con todo derecho. Querer explicar Romanos 9 a través de Romanos 9 es una exégesis racionalista.

45. ¿Qué enseña Pablo en relación con la elección nacional de Israel?

En Romanos 9 y siguientes trata este asunto en detalle.

Se pregunta: "¿Ha rechazado Dios a su pueblo?" Y la respuesta es: "¡De ninguna manera! Dios no ha rechazado a su pueblo, al cual ha conocido previamente" (11:1–2).

a) Una nación, una vez conocida de antemano, no puede ser rechazada por completo de modo que no quede nada de ella, que no se salve ninguna semilla de ella.
Por lo tanto, Pablo se señala a sí mismo como un ejemplo de que Dios está cumpliendo las promesas hechas a los antepasados. Él mismo es judío. También en tiempos de Elías quedaron 7.000 hombres. La elección de Israel, como elección nacional también, es ante todo irrevocable en el sentido de que siempre queda un remanente según la elección (v. 5).
b) Hay otra forma en que esta elección nacional se lleva a cabo. Si bien es cierto que hay un remanente, sin embargo, la gran masa es rechazada. En 11:15 también se habla de "su rechazo", que corre paralelo a "su disminución" en el v. 12. Dios ciertamente ha rechazado a Israel como un todo, como una nación; la mayoría de las personas se encuentra fuera de la administración del pacto. Pero si uno aparta la mirada del presente y no considera el futuro cercano, entonces sigue siendo el caso que también esta nación como un organismo, esta totalidad, es elegida y será nuevamente colocada dentro de la dispensación del pacto. La plenitud de los gentiles se alcanzará y todo Israel será salvo. Así que también se puede mantener que los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables (v. 29).
c) A partir de ahí, pues, cabe deducir cómo deben interpretarse los versículos 17 y 19 cuando hablan de ramas rotas e injertadas. Frecuentemente esto se ha tomado como una prueba de la relatividad y la variabilidad de la elección, y se señala que al final del v. 23 se amenaza a los cristianos gentiles con ser cortados en caso de que no continúen en la bondad de Dios. Pero eso se hace erróneamente. Ya la imagen de injertar debería haber frenado tal explicación. Esta imagen no se usa en ningún lugar y en ninguna ocasión en el sentido de implantar a un cristiano individual en el cuerpo místico de Cristo mediante la regeneración. Más bien, significa la recepción de una línea racial o nacional en la dispensación del pacto o su exclusión del mismo. Esta recepción, por supuesto, ocurre mediante la fe en la palabra predicada, y en esa medida, con este injerto de una raza o nación, también va ligada la idea del implante de individuos en el cuerpo de Cristo. El acto de ser cortados, naturalmente, se produce a causa de la incredulidad, pero no por la falta de fe de personas que primero creyeron, sino únicamente debido a que permanecen en la incredulidad aquellos que, en virtud

de su pertenencia a la línea racial, deberían haber creído y se les contaba como creyentes Así que el rechazo (= rechazo múltiple) de una raza escogida es posible, sin que eso esté conectado a una reprobación de los creyentes elegidos. Ciertamente, sin embargo, el rechazo de una raza o nación implica al mismo tiempo la reprobación personal de una serie de personas. Casi todos los israelitas que nacen y mueren entre el rechazo de Israel como nación y la aceptación de Israel en los últimos tiempos parecen pertenecer a los que son reprobados. Y la amenaza del v. 22 no va dirigida a los cristianos gentiles como creyentes individuales, sino a ellos considerados racialmente.

46. ¿De qué manera se opone el razonamiento del apóstol en Romanos 9 a la elección basada en la previsión de fe y buenas obras?

Descarta esta interpretación remonstrante de forma decisiva. Se dice de Esaú y Jacob que su destino se decidió y esa decisión se anunció antes de que hubieran hecho algo, bueno o malo. Pero todo el argumento también se viene abajo si uno debe aceptar que incluso el más mínimo bien está previsto en el hombre. La pregunta del v. 14, "¿Qué diremos entonces? ¿Hay injusticia en Dios?" se vuelve completamente inexplicable si Pablo considera la diferencia entre la fe y la incredulidad como la razón para la distinción entre los elegidos y los réprobos. En ese caso incluso la más mínima apariencia de injusticia estaría ausente, y a nadie se le ocurriría presentar tal acusación contra la actuación de Dios.

Eso no fue así en el caso de Jacob y Esaú. Pero ahora hay un gran número de personas, incluso una mayoría, cuyo destino se decide cuando todavía son como Jacob y Esaú, esto es, cuando aún no han alcanzado la edad del juicio. No se puede hablar de la fe como un acto para los niños antes de que puedan utilizar sus mentes. Por lo tanto, la concepción remonstrante no es aplicable a ellos. Ahora, naturalmente que uno puede afirmar fácilmente que todos los niños que mueren antes de la edad del juicio son elegidos. Pero la pregunta es si alguien se atrevería a aplicar esto a los niños que viven fuera de la administración del pacto de gracia. Si uno no se atreve a hacerlo, y la Escritura ciertamente no da ninguna base para ello, entonces parece que para los niños la elección y la reprobación se llevan a cabo de acuerdo con una norma distinta a la de la previsión de fe y buenas obras.

Además, la fe y las buenas obras siempre aparecen en otras partes de la Escritura no como la ocasión para la elección de Dios, sino como el fruto y resultado de la elección (Juan 6:44; Ef 1:4; 2:8–10; Hechos 13:48; Flp 1:29; 1 Tes 1:2–4).

Agustín ya dijo: "Una rueda no funciona bien para volverse redonda, sino que funciona bien porque es redonda".

47. ¿Cuál es el significado de la pregunta en Romanos 9:14?

De las palabras con las que aquí se presenta se desprende que es una objeción que Pablo ya anticipó. La objeción va dirigida al elemento sesgado y discriminatorio de la elección. La justicia es una de las virtudes de Dios, y parece que eso debería incluir una estricta imparcialidad. Por tanto, alguien que no es elegido podría objetar que Dios no lo ha tratado con justicia. Pablo responde a esta objeción con una cita del Antiguo Testamento. Está tomado de Éxodo 33:19, de acuerdo con la Septuaginta. Allí Dios le dice a Moisés: "Haré pasar todo mi bien delante de ti y proclamaré el nombre del Señor delante de ti. Pero seré misericordioso con quien seré misericordioso y mostraré misericordia a quien mostraré misericordia". Aquí el Señor atribuye el hecho de concederle a Moisés esta visión a su

misericordia, y lo expresa como una proposición general. Él (de hecho) mostrará su gracia y misericordia *en el futuro* a aquellos a los que *ahora* ha decretado soberanamente que están en su gracia y misericordia.

Con esto no se refuta la objeción, pero apelando a la propia declaración de Dios es declarada inadmisible. Dios mismo declara en las Escrituras que se reserva para sí mismo esta supuesta acción parcial e injusta y esta forma de actuar contra la cual los hombres murmuran. El apóstol simplemente establece el hecho sin profundizar en su explicación y extrae directamente de su cita la conclusión: “Entonces, no depende del que quiere ni del que corre, sino del Dios misericordioso”. Estas palabras deben ser entendidas en un sentido totalmente general, sin que aluda a ciertos hechos que deben buscarse en ellos, por ejemplo, la voluntad de Abraham con respecto a Ismael o que Esaú corriera a cazar un venado. La voluntad es simplemente el deseo humano, correr es el intento extenuante del hombre.

Al apelar a este axioma, Pablo naturalmente no quiso dar a entender que no hubiera otra explicación. Ciertamente es necesario prestar atención a cómo tal explicación resulta obvia. La parcialidad y la imparcialidad, la justicia y la injusticia son opuestos que presuponen relaciones particulares. Si existe una disputa entre dos personas sobre el derecho de propiedad de cierta suma de dinero, y se me llama como árbitro y al distribuir la suma le doy más dinero a uno y menos al otro de lo que deberían recibir, entonces evidentemente estoy mostrando parcialidad e injusticia. Aquí tenemos un derecho original violado por mi elección. Donde hay un derecho puede haber injusticia. Pero, a la inversa, donde no hay derecho, ese no es el caso. Si decido distribuir una cierta cantidad entre los pobres y decido ser más generoso con uno que con otro, entonces es absurdo hablar de injusticia y parcialidad. Ninguno de esos pobres puede reclamar ningún derecho a su regalo. Actúo de forma discriminatoria, pero estoy por encima de toda parcialidad, siempre que no haya partes interesadas. Me mantengo por encima de toda injusticia, siempre que no haya nadie con derechos. Ahora bien, el apóstol no pretende decir esto directamente, pero aun así se deja entrever implícitamente en su respuesta. En lo que allí se dice no hay nada de voluntad y de correr, cosas que podrían originar derechos, sino exclusivamente de la misericordia de Dios. La misericordia no es una función o un atributo judicial, sino un regalo. Dar es una acción gratuita que no está sujeta a derechos. Mateo 20:15, “¿No se me permite hacer con lo mío lo que quiero? ¿O tienes envidia porque yo soy bueno?”

Por supuesto que la vindicación de Dios, si uno quiere buscarla, no debe buscarse en el mismo pecado de todos. Aquí no se habla de un derecho; por lo tanto, tampoco puede ser un derecho perdido por el pecado. Además, el pecado es igual en todos. A partir de una condición igual, nunca se puede justificar un proceder discriminatorio. La única respuesta debe ser: la elección es una acción de Dios por la cual no se tienen en cuenta los derechos de las personas, un acto que Dios realiza no como juez sino por la plenitud de su soberanía. Él tendrá misericordia de quien haya decidido tener misericordia.

48. Explica Romanos 9:16–18.

Estos versículos sirven para proporcionarle al apóstol una prueba concluyente de la soberanía de la elección. Podría haber dejado las cosas con su argumento de que según la propia declaración expresa de Dios no hay injusticia en que conceda gracia a quien Él quiere. Pero con maravillosa resolución, va un paso más allá y muestra que Dios es igual de libre en la distribución del mal. Eso debe cerrar la puerta [a todas las objeciones]. Porque Dios (= Escritura) le dice a Faraón, etc.

Las palabras de Dios al Faraón son: “Para esto mismo te he levantado, para mostrar en ti mi poder, y para que mi nombre sea anunciado por toda la tierra”. Se trata de una cita de Éxodo 9:16, en parte siguiendo la versión de la Septuaginta, pero con un único cambio aparentemente intencionado. La Septuaginta dice διετηρήθης, “se te ha conservado la vida”. El hebreo dice הֶעֱמַדְתִּיךָ, “te he levantado”. La pregunta aquí no es en primer lugar lo que significa el hebreo en Éxodo 9:16 literalmente. Ocurre repetidamente que las Escrituras del Nuevo Testamento cambian la redacción del Antiguo Testamento para ofrecer una mejor explicación del propósito y la intención más profunda que tiene una palabra. Esto también ha sucedido aquí.

Para empezar, en el griego neotestamentario ἐγείρειν, “levantar”, sistemáticamente significa “levantar”, “hacer que aparezca” (Mt 11:11, “Entre los nacidos de mujer no ha surgido nadie más grande”, etc.; Mt 24:11, “Muchos falsos profetas se levantarán”; Juan 7:52, “Ningún profeta ha salido de Galilea”).

Después, si Pablo hubiera querido decir: “te he conservado con vida” o “te he hecho llegar al trono” o “te he restablecido de una enfermedad” o algo por el estilo, el cambio de las palabras de la Septuaginta se convierte en inexplicable.

En tercer lugar, el hebreo y lo que dice Pablo concuerdan totalmente en principio si traducimos: “Te he levantado”. El hebreo simplemente dice: “He dejado que estés”, esto es, mientras que muchos otros deben caer, tú sigues ahí. Pablo lo explica todavía más. Esto sucedió, dice, porque con la aparición histórica de Faraón, Dios tenía su propósito, y Faraón no podía caer hasta que se alcanzara este propósito. Por lo tanto, ahí seguía.

En cuarto lugar, con cada explicación, a cuál más débil, uno desafila el argumento del razonamiento de Pablo si de él ya no se deduce lógicamente la conclusión que el apóstol mismo saca en el v. 18: “De manera que, a quien quiere endurecer, endurece”. El hecho de que Dios haya puesto a Faraón en el trono, lo haya mantenido vivo o lo haya levantado del lecho de la enfermedad proporciona al mismo tiempo una conclusión: que lo ha levantado con toda su personalidad.

Esta es también la exégesis que hace Calvino, “… se deduce que esta locura de discutir con Él, como si estuviese obligado a rendir cuentas, el apóstol responde que la reprobación procede de una fuente secreta de su providencia, porque desea que su nombre sea glorificado por ellos”. También Beza, Piscator, Bengel, Olshausen, Rüchert, Beck, Tholuck, Philippi y muchos otros opinan así.

Si alguien quiere disminuir en algo la dureza de estas palabras, entonces debe hacerlo tomando un camino distinto. Quien decida hacerlo así, puede decir que esta producción de la personalidad de Faraón no tuvo lugar a partir de la humanidad abstracta, todavía indeterminada, sino de la humanidad pecaminosa. Tiene presente la creación mediata. Naturalmente nadie puede objetar a eso, si bien no se puede probar que Pablo hubiera pensado específicamente en eso. En cualquier caso, Faraón fue levantado para ser un ejemplo del poder de Dios. Fue creado para eso. Y ese era el propósito principal de “para esto mismo”.

49. Explica el v. 18.

El énfasis recae en las palabras iniciales “*de quien quiere*, tiene misericordia, *y a quien quiere endurecer*, endurece”. El apóstol pretende decir que no hay otra razón para las diferentes asignaciones de destino que la *absoluta* voluntad de Dios. Y esto es cierto tanto para el destino de la miseria como para el destino de la bienaventuranza.

En lo que respecta al término “endurecer” (σκληρύνειν), aquí también hay muchos que creen que están obligados a ayudar al apóstol dándole a sus palabras el sentido más suave posible, para que no le atribuya nada absurdo a Dios. Calvino dice: “El término ‘endurecer’, en la Escritura, cuando se refiere a Dios, no significa únicamente consentimiento, como dicen ciertos mediocres que piensan acomodar a su fantasía anémica el estilo del Espíritu Santo, sino también una acción y operación de la cólera divina”. Salomón tampoco dice que la perdición de los inicuos haya sido meramente conocida por Dios, sino que los inicuos mismos han sido creados por Él para que perezcan (Prov 16:4).

50. ¿Qué contiene el v. 19?

Una objeción que Pablo toma de la boca de los oponentes de la predestinación. Esta vez no es una objeción contra la parcialidad de Dios sino contra la ecuanimidad de Dios cuando se queja del mal de los pecadores. Está dentro del decreto de Dios que los pecadores sean así; su soberanía los ha predestinado a todo lo que son. Por lo tanto, en toda su apariencia son el resultado (no el producto) de la predestinación de Dios. Pero entonces ¿cómo puede Dios quejarse de ellos? ¿Quién se ha resistido a su voluntad, es decir, quién se ha resistido con éxito a su voluntad omnipotente? La respuesta es ¡nadie! Así que nosotros tampoco hemos podido resistir con éxito. Y tenemos que dejarnos convertir en lo que Dios quiere que seamos. Por lo tanto, Dios no puede quejarse.

Esta es la objeción. Y ahora, la respuesta. Para entenderlo bien, habrá que recordar cómo ha respondido Pablo a la objeción del v. 14. No eliminando la objeción mediante razonamientos y distinciones sutiles, sino simplemente enfrentándola a la enfática declaración de Dios y luego, en un giro audaz, poniendo junto a ella un ejemplo todavía más impresionante de la soberanía de Dios: ¿vosotros os quejáis de que Dios muestra misericordia a unos y no a otros? Os responderé con lo que Dios mismo declara con respecto a esto. Él le dice a Moisés, etc. Pero aun así os diré algo más. Él no sólo es libre de retener la misericordia. También es libre de endurecer y de provocar endurecimiento. Porque Él le dice a Faraón, etc. ¿Os quejáis de que entonces nadie pueda resistir su voluntad y que los malvados deben convertirse necesariamente en lo que son en su endurecimiento? Y aún os diré algo más. ¿Quién eres tú, oh hombre, para responderle a Dios? ¿Acaso el alfarero no tiene poder sobre el barro, etc.?

Este es el curso que sigue el razonamiento del apóstol a gran escala. De esto se desprende que uno lo malinterpreta totalmente si plantea todo tipo de restricciones para atenuarlo. Sin lugar a dudas, el apóstol también ha conocido estas restricciones y, de hecho, él mismo las ha utilizado en otras ocasiones. Se sentía igual de a gusto que nosotros enseñando sobre la responsabilidad humana y el desarrollo subjetivo del pecado humano. Obviamente sabía que Dios es estrictamente justo, además de soberano. Pero aquí ha dejado eso de lado intencionadamente y ha contemplado el asunto desde el lado de la soberanía. ¿Por qué? ¿No habría callado las bocas de estos blasfemos con más eficacia señalándoles que, aunque rechazados por Dios, están perdidos debido a su propia culpa? ¿No se exponía ahora al peligro que alguien dijera: Pablo no tiene respuesta a nuestro contraargumento? La respuesta: en este sentido, a Pablo le parecía que no era digno de Dios defender su justicia contra estos blasfemos. A tales personas no se las convence; se las hace callar. Además, lo que Pablo podría haber presentado para reivindicar este modo soberano de proceder por parte de Dios habría sido tan difícil de entender que probablemente habría errado el tiro. Aquí hay profundidades que nunca podremos sondear, dificultades que no habrá nadie capaz de

resolver. El razonamiento al que se ha limitado Pablo en este caso es, de hecho, el más efectivo.

Ahora viene la imagen del alfarero y el barro. Para explicarlo, es necesario recordar cuál es el propósito de una imagen o una parábola. No se debe aplicar punto por punto. Quien haga eso con las imágenes corrientes y las parábolas de la Escritura terminará con los mayores absurdos. Cada imagen tiene un *tertium comparationis*, el punto principal sobre el que gira la comparación, sobre el que se ocupa. Todo lo demás es accesorio. Aplicando aquí esta norma, nos preguntamos: ¿cuál es el punto principal de la comparación que aquí se utiliza?

a) No es la condición del material con el que el alfarero da forma a los vasos. Puede ser arcilla gruesa o arcilla fina destinada a la porcelana más delicada. Pero eso no supone ninguna diferencia en la relación del alfarero con el amasijo. Y aquí tampoco. El propósito de la imagen no es en ningún caso mostrarnos si el trozo de humanidad era puro o impuro, refinado o sin refinar. En sí mismo podría haber sido cualquiera de los dos. Supongamos que el amasijo era pecaminoso, impuro. ¿Por eso la soberanía de Dios hacia el amasijo va a ser menor? Si es así, entonces uno debe considerar la idea de que la impureza del amasijo estuviera incluida.
b) Tampoco es la manera de trabajar el barro que emplea el alfarero lo que constituye el punto de comparación. Un alfarero trabaja con herramientas bastas y otro con herramientas finas; uno artísticamente y con dedos diestros, otro sin gusto ni sensibilidad para la belleza. Todos manejan el amasijo de barro mecánicamente, como material inerte que amasan y forman de acuerdo con el deseo de su corazón, sin que el amasijo reaccione a su acción. Todo esto no se puede trasladar al modo en que Dios trata al hombre. Él no actúa sobre nosotros como material sin vida sino como espíritus vivientes. No estamos muertos e inanimados en sus dedos. Él no nos trata mecánicamente. Todas estas consideraciones se encuentran fuera del alcance de la comparación. La imagen no nos enseña absolutamente nada sobre el misterio de cómo tiene lugar la formación del hombre en el decreto de Dios. Ya sea que eso suceda con un mero permiso, retirando la gracia o mediante actos positivos insondables, aquí no se nos dice nada sobre eso. Tanto lo uno como lo otro están completamente dentro de los términos de la imagen.
c) Es evidente que el *tertium comparationis* consta de dos cosas:
    1. La asignación de una cierta calidad.
    2. En relación con eso, la asignación de un destino determinado.

    Estas son, sin duda, las dos cosas que el alfarero hace con respecto a sus vasijas. Antes que nada, determina *para qué* van a servir, y luego decide *cómo* deben hacerse para servir a este propósito. Y en ambos casos, él tiene autoridad sobre el barro. Habría que observar que aquí se habla de “autoridad”, no de “poder” (griego ἐξουσία, no δύναμις). “Poder” es un concepto físico; “autoridad” es un concepto moral. Nadie negará que Dios tiene poder sobre sus criaturas, igual que el alfarero tiene poder para trabajar el barro. Pero lo que niegan los críticos de la predestinación es que Dios posea la autoridad para eso, la autorización. Pero, les dice Pablo a estos críticos, la relación de Dios con vosotros es como la relación de alfarero con el vaso. Dios puede, legítimamente y sin menoscabo alguno de sus virtudes, tratar con vosotros en los dos aspectos mencionados anteriormente, de igual manera que el alfarero trata con el barro. Cuando lo hace, actúa con la autorización que le pertenece a Él como Dios. Y

con respecto a esa autorización, que se ajusta a la perfecta santidad de Dios, la criatura no es libre de juzgar. Ese hecho está incluido en la pregunta: "¿Quién eres tú, oh hombre, para replicarle a Dios?" Como hombre, como criatura, los elegidos o los réprobos no están en posición de juzgar si las acciones del Altísimo son justas o no. La criatura no tiene un estándar absoluto de justicia en sí mismo que pueda aplicar a Dios para evaluar sus actos. Esto no significa en absoluto negar que exista tal estándar. Dios lo lleva en sí mismo, en su naturaleza santa. Tampoco en este punto podemos estirar la comparación entre el alfarero y Dios. Porque en lo que se refiere al alfarero que da forma a sus vasijas, no hay cabida para ningún tipo de cuestión ética. Él no necesita respetar ninguna norma ética en relación con el barro. La arcilla no tiene cualidades éticas. Se trata de un amasijo puramente físico. Pero también cuando Dios ordena el destino del hombre en su preordenación eterna, actúa de acuerdo con los principios éticos y por motivos éticos. Lo que pasa, intenta decir el apóstol, es que la criatura tiene tan poco derecho a juzgar estos principios y motivos morales como un vaso de barro a juzgar las intenciones y los pensamientos de su hacedor. Y una vasija no tiene ningún derecho en este sentido, de hecho no puede tenerlo.

Así que todo se resume en los dos elementos de la imagen mencionada anteriormente. Esto no puede ser difícil. El primero, la asignación de una cualidad, está contenida en la pregunta de la cosa formada: "¿Por qué me has hecho así?" De ahí que parezca convincente que de lo que se está hablando aquí es, de hecho, de determinar la calidad. La cosa formada sabe, por así decirlo, que su condición y su destino van unidos, que su destino viene dado por su condición. Por tanto, dice: "¿Por qué así?" Además, este primer elemento está presente en el nombre que Dios lleva aquí, "El que forma" (πλάσας). Formar no es meramente asignar un destino, sino también asignar u otorgar ciertas características. Lo repetimos aquí: en relación con el modo en que se produjo la formación, el texto no nos dice nada. Pero lo que sí está claro en el texto es que tuvo lugar, y una exégesis imparcial tendrá que concederlo.

El segundo elemento mencionado, la asignación de un destino, está presente en el v. 21, donde se dice del alfarero que hace un vaso "para honra" y otro "para deshonra". Ahí se tiene en mente el destino que tendrán los vasos. Uno tiene un uso noble, el otro un uso vergonzoso. Del mismo modo, las personas están destinadas para un uso noble o innoble. El apóstol ha transferido estos rasgos a las personas en tanto que objetos de la predestinación de Dios. Dice que algunas personas son "vasos de ira, preparados para la destrucción". Otros son "vasos de misericordia, preparados para la gloria".

Está claro que en estas expresiones los dos conceptos, "destrucción" y "gloria", corresponden a "honra" y "deshonra" en la imagen del alfarero. Así como el alfarero predestina para la deshonra, Dios predestina para la destrucción; así como el alfarero predestina para la honra, Dios predestina para la gloria. Y de ahí se deduce prácticamente sin esfuerzo que los otros dos conceptos, "ira" y "misericordia", deben coincidir con el elemento cualitativo de la imagen. Calvino dice: "Son vasos preparados para la destrucción, es decir, abandonados y ordenados para la destrucción". Al mismo tiempo, también son vasos de ira, es decir, hechos como demostración del castigo y la ira de Dios". La ira y la destrucción se corresponden entre sí, la una exige la otra. Y de la misma manera no debe tomarse la expresión "vasos de misericordia" como vasos que fueron objeto de misericordia. Entonces se pierde toda correspondencia con la imagen. Son vasijas destinadas a servir para

> mostrar misericordia. El genitivo es un genitivo que describe el destino. Calvino: “Es muy razonable el que los creyentes seamos llamados: vasos de misericordia, porque el Señor nos utiliza como instrumentos para mostrar su misericordia. Por el contrario, los réprobos son llamados: vasos de cólera, puesto que sirven para demostrar magníficamente los juicios de Dios”.

51. ¿Cómo hay que entender el v. 22?

Muchos de los que hasta ahora están de acuerdo con la exégesis que acabamos de dar piensan que aquí se produce un giro en el argumento del apóstol. Opinan que así lo indica el uso de la partícula δέ, “pero si”. Creen que el sentido es: “Insisto en que este es el derecho absoluto de Dios y que Él puede actuar de esta manera. Pero, ¿y si no ha hecho uso de este derecho?” Pero se ha señalado con bastante acierto que tal contraste exige una palabra mucho más fuerte que un simple δέ. La oración debe parafrasearse de la siguiente manera: “Si ahora, sin embargo, Dios, cuando había determinado revelar su ira y dar a conocer su poder en ciertas personas (los réprobos), en lugar de implementar inmediatamente esta decisión, soportó estos vasos preparados para destrucción con mucha paciencia, con la intención de que así fuera posible mostrar las riquezas de su gloria a través de vasos de misericordia preparados para la gloria, ¿no debe, entonces, guardarse silencio y reconocer que Dios en esta implementación particular de su decreto absolutamente soberano no tiene menos razón que si lo hubiera implementado de inmediato?” La respuesta a esto debe ser, naturalmente, afirmativa.

Y agregamos lo siguiente a modo de aclaración. Dios pudo haber llevado a cabo su decreto inmediatamente con respecto a los réprobos. Tan pronto como se convirtieron en vasos de ira por su pecado voluntario, podría haberlos entregado a la destrucción. Pero no hizo eso. Los soportó con mucha paciencia, es decir, posponiendo y retrasando su castigo. Hizo esto con un cierto propósito, tal como indica “para que”. Este propósito reside en la determinación que Él había tomado con respecto a los elegidos. Él quiso mostrar la riqueza de su gloria en relación con los vasos de misericordia, y esos vasos de misericordia fueron incluidos en el organismo del mundo. Así pues, si el Señor hubiese abandonado de inmediato los vasos de ira a la destrucción, entonces el organismo del mundo se habría visto perturbado y la revelación de la misericordia no podría haber tenido lugar de manera gradual.

Se ha dicho que κατηρτισμένα είς ἀπώλειαν, “preparados para la destrucción” era la antítesis de ἃ προητοίμασεν, “que había preparado de antemano” (v. 23). Supuestamente, esto indicaría que existe una diferencia entre los vasos de misericordia preparados por Dios y los vasos de ira que se preparan a sí mismos. Nada está en contra de este punto de vista en sí mismo. Todos estarían de acuerdo en que Dios, en su gobierno de todas las cosas, permite que las personas vayan a la destrucción por su pecado de una manera distinta a cómo conduce a otros a la gloria por su gracia. Uno es activo, el otro permisivo, aunque no inactivo. Pero puede dudarse con razón de si el apóstol quiso expresar eso con las palabras que aquí emplea. En realidad, Pablo no está hablando en absoluto sobre el cumplimiento del consejo de Dios, sino sobre el consejo mismo. Ciertamente, también puede postularse una distinción en este consejo entre el decreto ordinario y el decreto permisivo. Pero incluso eso no es lo que expresa el término κατηρτισμένα. Calvino escribe: “no hay duda de que la preparación de unos y otros dependen del consejo secreto de Dios, porque de otro modo san Pablo hubiera dicho que los réprobos se precipitan en la perdición; mas quiere decir que antes de nacidos, ya están destinados a ser condenados”.

Que en un caso sea “preparado” (pasivo) y en el otro, “que Él preparó de antemano” (activo) no tendrá otro fundamento que el objetivo de darle variedad a la expresión. Además, Calvino ciertamente tiene razón cuando piensa que preparar y prepararse no se refieren a la dirección y el gobierno en sí de los hombres en la ejecución del decreto de Dios, sino a la formación y preparación del destino de los hombres en el propio decreto de Dios. Eso se refleja claramente en “preparados *de antemano* para la gloria”. En su longanimidad, Dios perdona a los réprobos, no sólo por aquellos elegidos que ya han sido preparados en la realidad, sino también por aquellos que aún no existen en la realidad pero que, no obstante, están preparados en el consejo de Dios. En cuanto a aquellos sobre cuya vida y destino Él ya ha tomado una determinación, tal es pues el razonamiento del apóstol en esta importante perícopa.

No tenemos que ocuparnos extensamente en este momento de si este razonamiento es infralapsario o supralapsario. Sin embargo, si nuestra explicación es correcta, entonces una explicación infralapsaria no hará justicia a las palabras del apóstol. Entonces la pregunta del vaso nunca hubiera sido: “¿Por qué me has hecho así?”, sino, a lo sumo, “¿Por qué, cuando ya era como era, me ordenaste para este fin?” Pero la pregunta que se plantea ahora es: “¿Por qué me has hecho así?”. Por lo tanto, creemos que aquí también se incluye en la predestinación la preordenación de Dios de todo aquello por lo que el hombre se convierte en todo lo que se convierte. Y dado que la caída de nuestros primeros padres es una parte destacada de eso, también la incluimos. De ninguna manera estamos diciendo, por otro lado, que el apóstol presente aquí a Dios como la causa del pecado. El apóstol no considera en absoluto cómo se ejecuta el decreto de Dios, que abarca todo esto. Fue un decreto permisivo con respecto al pecado, y en su ejecución Dios permanece completamente libre del mal. Dios no condujo ni incitó al hombre a pecar. El hombre pecó inducido absolutamente por sí mismo. La imagen del alfarero no tiene la intención de enseñarnos que, en virtud de su predestinación, Dios hace al hombre pecador. Pero ciertamente tiene que ver, según creemos, que en su decreto sobre el destino de las criaturas, Dios incluya el pecado que los propios hombres cometen, y que el interés de su decreto con el pecado ocupe un lugar en su predestinación de lo que los hombres serán y para qué servirán.

52. ¿Se trata también de la elección en las otras cartas del apóstol?

Sí, en las cartas de su primer encarcelamiento, la sabiduría del decreto de la elección ocupa el primer plano, mientras que en la Epístola a los Romanos el tema tiene más que ver con la soberanía de Dios. Efesios 1:4 enseña que los creyentes son elegidos *en Cristo*, que eso sucedió *antes de* la fundación del mundo, y que tenía como propósito que los hijos de Dios fueran santos e irreprensibles delante de Él en amor.

El primero de estos puntos significa:

a) No que Cristo fuera la base o la causa meritoria de la elección, como si el amor reconciliador del Padre sólo hubiera podido estar activo gracias a la garantía de Cristo. La Escritura nos enseña sobre todo que Cristo con su encarnación, su mediación y todo lo relacionado con ello debe ser considerado como un don del amor elector de Dios. Por tanto, no debe decirse que el amor de Dios no pueda descansar en los elegidos, salvo en Cristo. Porque Cristo mismo como Mediador ya era un regalo de ese amor.
b) Tampoco significa que Cristo fuera elegido primero y luego los creyentes, de modo que en su elección como cabeza se hubiera incluido la elección de los miembros según

lo decretado. Eso tampoco puede ser, porque entonces se llega a la conclusión de que los creyentes también existen por el bien de Cristo, al igual que Cristo por el bien de los creyentes. La Escritura enseña lo contrario. Él nos ha sido dado por el Padre.

c) El significado correcto es que los hijos de Dios son elegidos para estar en Cristo con el propósito de que en Cristo sean incluidos como miembros de su cuerpo. Compárese Gálatas 1:6: "quien os llamó por la gracia de Cristo"; es decir, "para que estuvierais en la gracia de Cristo". Así que dentro de la elección de Dios se encuentra la determinación de que los creyentes formarían una unidad con Cristo y que sólo en comunión con Cristo serían partícipes de todos los beneficios salvíficos destinados a ellos. Ellos son bendecidos con todas las bendiciones espirituales en el cielo en Cristo. Sin duda Cristo entra debidamente en el decreto de la elección pero, cabe notar, lo hace como *objeto*. Por supuesto que aquí estamos hablando de Cristo en su calidad de Mediador y no como Logos *eterno* en abstracto. Cristo como Mediador fue objeto y medio en el decreto de la predestinación.

Con la expresión "antes de la fundación del mundo" (πρὸ καταβολῆς κόσμου), se traza la elección como un acto eterno, un punto importante contra muchos que sostienen que para Pablo la elección fue un acto temporal, como el llamamiento y la justificación. El propósito de la elección es la santidad y la irreprensibilidad ante Dios. Es decir, va dirigido en primer lugar a la gloria de Dios. Cuando Dios elige algo, lo aparta para sí para que sea santo.

El plan de salvación se describe repetidamente en estas cartas como una creación de la sabiduría del Señor, quien es digno de la admiración de los ángeles y los hombres. La congregación de los escogidos se denomina preferentemente como cuerpo (Ef 4:4; Col 3:15).

También concuerda con esto el que aquí la toda la historia del mundo se coloque bajo el prisma de ser una única gran obra de este consejo de Dios. Al propósito de Dios se le llama πρόθεσις τῶν αἰώνων, "propósito eterno" (Ef 3:11). Está realizado "antes de la fundación del mundo". Por tanto, esto quiere decir que el Señor que lo hizo es el mismo Dios que creó todas las cosas a través de Cristo Jesús (Ef 3:9, 10).

Asimismo, se le da bastante importancia a una cierta relación de Cristo en este consejo de Dios con los ángeles. Fue el beneplácito del Padre en Cristo reconciliar consigo mismo todas las cosas, tanto en la tierra como en el cielo. Entre las cosas que están en los cielos, sin duda habrá que entender que se encuentran los ángeles (cf. Ef 1:10–11; Col 1:20).

53. Para la exposición doctrinal de la doctrina de la predestinación, ¿qué temas deben tratarse sucesivamente?

a) El *tema* de la predestinación, el *Dios* que predestina.
b) El *punto de partida* de la predestinación, la presciencia divina.
c) El *elemento distintivo* de la predestinación, la elección divina.
d) El *elemento efectivo y formativo* de la predestinación, la predeterminación.
e) Los *objetos* de la predestinación, los ángeles, los hombres, el Mediador.
f) La *calidad* en la que aparecen los objetos de la predestinación; dicho de otro modo, el *alcance* de la predestinación

54. ¿A quién se atribuye la predestinación generalmente en las Escrituras?

A Dios el Padre Es por eso que en 1 Pedro 1:2 se llama a los creyentes “elegidos según la presciencia de Dios Padre”. En Efesios 1 se enfatiza el hecho de que el amor de la elección es un amor paternal. La elección revela las marcas de un acto paternal. En la medida en que gobierna el sino y el destino de las criaturas, tiene, en cierto sentido, un carácter creativo. Es el Padre el que primero forma la idea de la elección, aunque, por supuesto, como acto *ad extra*, toda la Trinidad debe estar involucrada. Sin embargo, en ninguna parte de las Escrituras se atribuye la elección al Hijo o al Espíritu Santo. Cuando en Juan 6:70; 13:18; 15:16, 19; Hechos 1:2, 24 se usa la palabra “elegido” para referirse a Cristo, no significa la elección eterna para la salvación, sino una elección temporal, la ordenación para desempeñar un oficio.

55. ¿Qué se incluye cuando le atribuimos la elección al Padre dentro de la economía divina?

Que el llamado “consejo de paz” no precede a la elección, sino que la sigue en orden. El primero debe concebirse como el primer paso en la implementación de la idea de la elección. El consejo de paz comprende la garantía eterna de Cristo, de la cual depende todo el trato misericordioso de Dios hacia los pecadores en el tiempo. Si ahora esa garantía es particular, es decir, la raza humana en general no participa de ella, sino que es específicamente para los elegidos y sólo para ellos, entonces se deduce que ya debe haber habido una determinación de los elegidos, un establecimiento de sus personas, antes de que comenzara el proyecto entre el Padre y el Hijo con respecto a la fianza (este “antes” y este “comenzara” no deben tomarse en un sentido temporal). A nosotros nos parece que el punto de vista contrario debe conducir a una doctrina de la expiación universal. En ese caso, Cristo fue entregado por todos y ha aceptado la fianza, sin limitación, para todos, y solo después ha entrado en el consejo de Dios la limitación por la cual la fianza de Cristo se pone en vigor y se hace efectiva únicamente para ciertas personas. Eso llegaría a parecerse mucho al sistema amiraldiano, del cual hablaremos más adelante y que también comienza con lo universal para terminar con lo particular. La intención y el amor de Dios al principio lo abarcan todo y luego se reducen a personas concretas. Esto no puede ser. Podemos pensar en un amor particular de Dios con tal de que esté presente desde el principio.

56. ¿Cuál fue el punto de partida de la predestinación con respecto a los creyentes?

La Escritura nos enseña que se encuentra en el amor eterno de Dios. Para empezar, eso está presente en la palabra “conocimiento previo”, tal como hemos desarrollado su significado anteriormente. Esta presciencia es un amor libre y soberano. Y el “conocimiento previo” es situado primero por el apóstol en la serie de actos que forman el fundamento de la salvación del pecador (Rom 8:29). Además, este amor de Dios se caracteriza para nosotros en su presciencia como un amor personal. Dios no sólo amó una parte, un núcleo, un remanente de la humanidad. Debemos afirmar que Dios amó a personas concretas, a Juan, a Pablo, etc. Fue un conocer por nombre, un conocimiento personal, algo que además ya estaba incluido en el término “conocer” en sí. Un amor que no sea personal no resulta posible en sí mismo. En su naturaleza, el amor es algo personal. Por último, debemos sostener que para nosotros no hay nada detrás de este amor. Ni siquiera se puede poner la misericordia detrás de él. Y desde luego esto es así por las siguientes razones: la mera misericordia no es algo

personal. Cualquiera que esté en la miseria puede reclamar como tal nuestra misericordia. La misericordia sólo se distingue del amor por este carácter natural y general. Por lo tanto, si en la elección se pretende hacer de la misericordia el punto de partida, entonces se abandona el punto de partida personal. Entonces habría que decir: Dios nos vio en nuestro pecado y eso, nuestra condición miserable, le movió a compasión para salvarnos en Cristo. Y esa compasión luego puso en marcha el amor de Dios. Pero entonces uno podría preguntarse con razón si acaso todos los pecadores no se sentían igualmente miserables ante Dios y si la misma miseria no debería haber producido la misma misericordia para todos. Si uno responde "no", entonces admite que además de la misericordia había algo más que hacía que permaneciera específicamente en determinadas personas. Y ese algo más solamente puede radicar en el amor de Dios. Estaba allí antes que la misericordia. Y por él, la misericordia fue despertada y puesta en acción. Sólo así es posible que el fundamento de la elección no resida en nosotros, ni siquiera en nuestra miserable condición de perdidos. Dios nos amó y nos salvó no *porque* sino *a pesar de* que estuviéramos en la miseria. La Escritura considera esto desde el mismo punto de vista: "Dios, que es rico en misericordia, *por* su gran amor con que nos amó …" (Ef 2:4). Está claro que aquí la misericordia procede del amor, y no al revés.

57. ¿En qué radica el elemento distintivo de la elección?

En la propia palabra "elección": eso en sí mismo nos hace pensar en una antítesis y excluye toda concepción universalista, toda doctrina de una restauración de todas las cosas. Dios eligió a ciertas personas con la clara intención de que no deseaba elegir a otras. Hay que relacionar estas dos caras de la moneda entre sí.

Nosotros podemos centrar nuestra atención en unas pocas cosas o personas de tal manera que el resto de cosas o personas, aunque pertenezcan a la misma categoría, permanezcan en un segundo plano y, por así decirlo, no pensemos en ellas. De manera que solamente se puede afirmar en un sentido relativo que hayamos tomado una decisión con respecto a ellas. Sucede a pesar de nosotros mismos, porque nos olvidamos de tomar una decisión sobre ellas. Pero en el caso de un Dios omnisciente, algo así es completamente imposible. No hay consecuencias en su determinación que no estén completamente claras para él. Su elección tiene como dorso la reprobación. Esto debe enfatizarse en nuestros días porque fácilmente se presenta el asunto de manera diferente. La reprobación se describe como la ausencia de cualquier decisión. Dios dice lo contrario en su Palabra. Él declara que ha hecho una distinción entre Jacob y Esaú, Isaac e Ismael, y no lo ha hecho porque haya ignorado a Ismael y Esaú, sino porque quiso específicamente negarles lo que les dio a los demás.

58. ¿Había alguna razón para que esta discriminación en los propios objetos de la elección?

No; eso también lo niega la Escritura. La elección como elección discriminatoria es, al mismo tiempo, una elección totalmente libre. Pero libre sigue siendo algo distinto a arbitrario. La elección no sería libre si Dios se dejara guiar por motivos que no procedieran de sí mismo. La elección habría sido arbitraria si Dios hubiera carecido absolutamente de motivos, algo que no puede reconciliarse con su sabiduría. El Señor tiene un fundamento más que suficiente y sabio para todas las cosas. Es suficiente para nosotros saber que ese fundamento vino de sí mismo y no de aquellos que Él eligió. Fueron ordenados para formar un cuerpo con Cristo el Mediador. Por lo tanto, no podía ser una cuestión de indiferencia en quiénes se convertirían finalmente. Pero ese no era el fundamento para Dios, porque ellos eran eso por la elección y

no a la inversa. La idoneidad para los fines de la elección no es la causa motivadora en Dios, sino que lo es mucho más su fruto.

59. ¿Puede decirse que solamente hubo reprobación por el bien de la elección, es decir, para que el amor y la misericordia de Dios con respecto a los elegidos parecieran tanto más fuertes?

No; la Escritura tampoco presenta esto como el único propósito. Nos enseña que con la reprobación Dios tiene dos propósitos.

a) El que se acaba de mencionar: que por el justo rechazo de algunos, la obra soberana de la gracia de Dios parezca tanto más como una obra exclusiva de Dios en los demás. Por lo tanto, se dice: "para que el propósito de Dios conforme a la elección permaneciese, no por las obras sino por el que llama" (Rom 9:11). Esaú fue rechazado para que se apreciara que en Jacob todo era fruto de la promesa de Dios y de la obra de Dios. En el mismo sentido se dice, versículos 22–23, que Dios con mucha paciencia ha tolerado los vasos de la ira preparados para la destrucción a fin de dar a conocer las riquezas de su gloria en los vasos de misericordia. También en esto algunos han encontrado una prueba para la proposición de que la reprobación es exclusivamente por el bien de la elección. Pero ese no es el sentido de estas palabras. Sólo se dice con cuánta paciencia soportó a los vasos de ira (que aparte de esto ya eran vasos de ira) en relación con la salvación de los escogidos.
b) Todavía hay una razón más elevada en Dios en cuanto a por qué Él también coloca al réprobo al lado de los elegidos. La Escritura dice que tiene la intención de establecer vasos de deshonra para mostrar su ira, para dar a conocer su poder (Rom 9:22). Así que este es un propósito independiente y subordinado, junto al propósito de la elección.

60. ¿Qué se entiende por el elemento efectivo y formativo de la predestinación?

Ya hemos visto cómo las Escrituras nos presentan los actos de la predestinación en este orden: conocimiento previo y predeterminación.

Esta predeterminación surge del conocimiento previo. Determina el destino y la condición de los elegidos de Dios, que finalmente alcanzarán cuando la elección haya llegado a su objetivo. Según Romanos 8:29, es una imagen que es consecuencia de la predeterminación. Pero ahora no se debe limitar la predeterminación restringiéndola de manera unilateral a la definición de esta imagen. También comprende, además de este estado final, todos los medios y formas en que se alcanzará este estado. Eso es lo que quiere decir el elemento efectivo y formativo de la predestinación. A menudo se presenta en la práctica como si los medios estuvieran desconectados del fin. Entonces se plantea la elección como algo incomprensible, por encima de la operación de la gracia de Dios. Y parece como si se realizara de una manera milagrosa, aparte de los medios que Dios había establecido. Esto es completamente contrario a la Escritura. Pablo nos enseña que con la elección también se toman en consideración todos los medios y formas por los cuales debe convertirse en realidad. Por lo tanto, "a los que predestinó, a éstos también llamó; y a los que llamó, a éstos también justificó; y a los que justificó, a éstos también glorificó". Así que, extraer los medios es, humanamente hablando, proporcionar una base para pensar que uno no pertenece a los

elegidos. Esperar pasivamente a ver si la elección tendrá efecto siempre se basa en el entendimiento erróneo de que la elección puede operar aparte de los medios.

Esta ordenación de los medios en la predestinación de Dios debe tomarse en el sentido más amplio. Todo lo que le pertenece contribuye a llevar a los elegidos a donde Dios los quiere tener finalmente. Se incluye, pues, no sólo la ministración de la gracia, el llamamiento externo, etc., sino también la gracia preparatoria en el sentido que definiremos más adelante. Antes de que los hijos de Dios vengan a Él, el curso de sus vidas no se deja a la arbitrariedad y al azar. Dios designa sus destinos y sus circunstancias exactamente de la manera más útil para su posterior lugar en el cuerpo de los elegidos. Este fue el caso de Pablo, que fue apartado desde el vientre de su madre, de Agustín, Lutero y Calvino, y este es también el caso del creyente más insignificante. Y después del llamamiento externo, esta disposición también se extiende al más mínimo detalle. En relación con su análisis de la elección, el apóstol enseña precisamente que todas las cosas, para aquellos que son llamados conforme al propósito de Dios, deben obrar conjuntamente para bien. Eso muestra claramente que todas las cosas en el consejo de Dios se sitúan bajo este prisma y se ordenan de tal manera que deben conducir a este resultado, el bien de los hijos de Dios.

61. ¿Quiénes son los objetos de la predestinación?

La Escritura menciona a los ángeles, a los hombres y al Mediador. Hasta ahora sólo nos hemos ocupado de los hombres. Ahora responderemos primeramente a la pregunta de si al Mediador se le puede llamar predestinado y elegido. En 1 Pedro 1:20 la Escritura habla de Cristo, que fue "ya destinado desde antes de la fundación del mundo, pero manifestado en los postreros tiempos por amor de vosotros". En Lucas 23:35 se le llama "el elegido de Dios"; en 1 Pedro 2:4 "piedra viva, desechada ciertamente por los hombres, mas para Dios escogida y preciosa". De los últimos dos versículos parece que "elegido" debe tomarse como equivalente de "precioso" y "amado". Esto nos coloca en la dirección correcta. Para Cristo, nos preguntamos hasta qué punto se puede hablar:

a) De conocimiento previo. Conocimiento previo significa el amor personal de Dios por los objetos de su elección. Ahora, la persona del Mediador era la persona del Hijo de Dios. ¿Se puede hablar entonces de un amor personal del Padre por el Hijo, donde el Padre ya ama perfectamente al Hijo desde la eternidad hasta la eternidad, aparte de la redención? Creemos que la respuesta es sí. Hay un amor especial de Dios el Padre que no descansa en Cristo como Hijo sino como Mediador, y que, por tanto, se extiende a su persona en la medida en que se convirtió en el fiador que quiso asumir la naturaleza humana. Cuando en su bautismo en el Jordán se dice tan enfáticamente, "Este es mi Hijo amado, a Él oíd", entonces sin duda eso está relacionado con el hecho de llevar a cabo la obra de Mediador. Y en este sentido debemos interpretarlo cuando las Escrituras enseñan un conocimiento previo de Cristo. Así pues, es el placer particular del amor que descansó sobre la persona de Cristo en su capacidad de Mediador.
b) De elección. Hemos visto anteriormente cómo en la doctrina o en la interpretación de la elección hay dos elementos que están por encima de todos: (1) hacer una distinción, y (2) complacerse en el elegido.
   Ahora, es evidente que hacer una distinción no es aplicable a Cristo. Él era el único que podía actuar como Mediador. Por lo tanto, aquí no puede hablarse de escoger y elegir, sino ciertamente del segundo elemento. Eso, sin embargo, se resume

aproximadamente en lo mismo que el conocimiento previo de Cristo como Mediador. Y si uno considera el hecho de apartar para un determinado propósito, entonces la elección del Mediador coincide con su predeterminación.

c) De predeterminación. Es verdad que no se dice directamente que Cristo ha sido predeterminado. Pero, por un lado, se menciona cómo los creyentes son ordenados para ser conformados a la imagen de Cristo, para que Él sea el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8:29). Ahí, indirectamente, se incluye que Cristo también es ordenado para esta imagen. Cuando hablamos de imagen, como ya vimos, no debemos pensar en calidad moral, sino en gloria mediadora. A una gran distancia, los miembros del cuerpo de Cristo son partícipes de esta gloria. La predeterminación de Cristo significa, pues, que para Él, como Mediador, el Padre tiene prevista una gloria, que se ordena y traza una imagen.
En consonancia con esto, Cristo habla de la promesa de esta gloria que el Padre solemnemente le ha dado: "Yo, pues, os asigno un reino, como mi Padre me lo asignó (estableció mediante un pacto) a mí". Si se puede hablar de una ordenación en este sentido, entonces, con razón, debe ir precedida de una ordenación en el sentido de determinar. Por otro lado, esta ordenación de Cristo ciertamente abarca todo lo relacionado con su obra mediadora, no sólo su gloria sino también su sufrimiento, con todos sus medios y maneras. El plan y la mano de Dios ordenaron de antemano lo que iba a suceder, aquello contra lo cual conspiraron Herodes y Pilato (Hechos 4:28).

62. ¿Debemos relacionar esta predestinación a Cristo como Logos o como Mediador?

Cristo sólo puede ser predestinado como Mediador, es más, solamente como Mediador en el sentido soteriológico concreto. La Escritura no habla en absoluto de una encarnación de Cristo aparte del pecado. Es verdad que el *Logos* como segunda persona de la Trinidad mantiene una determinada relación con todas las cosas. Pero esta relación no puede derivarse de la predestinación, porque es una consecuencia del modo de existencia del propio ser divino y no es fruto de un decreto libre que también podría haber sido distinto. Del mismo modo que todas las cosas son creadas a través de Cristo, así también todas las cosas son creadas para Él (Col 1:16). Aun así, es verdad que esta relación económica, en la que Cristo se erige como segunda persona de la Trinidad con respecto a toda criatura creada por Él, también se extiende a su mediación. Igual que la creación fue a través de Él y para Él, lo mismo puede decirse ahora con respecto a la recreación.

63. ¿Dónde habla la Escritura de una elección de los ángeles?

En 1 Timoteo 5:21, donde se les denomina "los ángeles escogidos". Aparentemente esto contrasta con los ángeles no escogidos. La pregunta ahora es en qué sentido se puede entender algo así de los ángeles.

a) Podría decirse que la elección de los ángeles existe en el hecho de que aquellos que no cayeron fueron predestinados por Dios, desde el momento en que permanecieron firmes, para ser inmutable para siempre. Y a la inversa, la reprobación del resto consistió en esto: en que aquellos que cayeron fueron predestinados a permanecer en su estado caído sin redención. Sin embargo, hay una objeción a este punto de vista.

De esta manera, la elección de los ángeles se hace dependiente de algo bueno que se previó en ellos, esto es, su permanencia firme. Esto contradice toda la analogía de la Escritura. También nos llevaría a pensar que el hombre que permaneció firme en el pacto de obras, y sobre esa base fue hecho inmutablemente bienaventurado, podría por ese motivo ser llamado elegido.

b) Así que habrá que considerar este asunto más detenidamente. La previsión de la permanencia de los ángeles no fue la base de su elección, sino que, por el contrario, la elección fue la base de su permanencia. Y, al revés, que los ángeles no elegidos no manifestaran también su permanencia no tuvo ninguna otra base que la *certeza* de que ellos no habían sido elegidos. Calvino (*Institución*, 3.23.4) dice: "San Pablo llama 'escogidos' (1 Tim 5:21), a los ángeles que permanecieron en su integridad; si su constancia se fundó en la benevolencia de Dios, la rebelión de los demonios prueba que no fueron detenidos, sino que se les consintió; de lo cual no se puede aducir otra causa que la reprobación, que permanece escondida en el secreto consejo de Dios".

c) Esto implica, al mismo tiempo, la conclusión de que la elección y la reprobación de los ángeles no deben entenderse de una manera infralapsaria sino supralapsaria. Tomarlo de una manera infralapsaria equivale a afirmar que la firmeza de los ángeles buenos no entraba en el decreto de la elección. Y si eso queda fuera del decreto de la elección, entonces su elección, que sigue dependiendo del decreto, descansará en algo que haya en sí mismos y no en el libre beneplácito de Dios. Indudablemente es verdad que no se puede simplemente argumentar la elección de los hombres a partir de la elección de los ángeles. Puede ser que los dos casos no fueran idénticos. Pero algo sí parece innegable, que para los ángeles la determinación de Dios con respecto a los ángeles que cayeron o no cayeron debe ser considerada como elección. Esta elección no es, por tanto, en sí misma un término que debiera usarse únicamente cuando el pecado ya es algo decidido.

d) ¿Son los ángeles escogidos en Cristo? Algunos han respondido que en Cristo como Mediador; otros, que en Cristo como cabeza. Quienes sostienen los puntos de vista anteriores añaden una explicación más: en Cristo como Mediador de la preservación y la confirmación. Pero definitivamente aquí no se puede usar el nombre de Mediator. En la Escritura, el término siempre significa alguien que, como garante, asume las obligaciones de otro que no puede cumplirlas por sí mismo. Además, faltan pruebas de:
   1. Que los ángeles no podían cumplir su obligación.
   2. Que Cristo asumió sus obligaciones vicariamente.

   Por lo tanto, es mejor decir que los ángeles son elegidos en Cristo como su *cabeza*. Así que, en primer lugar, aquí se tiene presente al *Logos*, a través de quién y para quién también se crearon los ángeles. En segundo lugar, sin embargo, también se puede pensar en el dominio que Cristo ejerce sobre los ángeles en el servicio de su congregación. Los ángeles escogidos están ciertamente predestinados para el fin de servir en la obra de la redención. Se les llama "espíritus ministradores" (Heb 1:14); ellos sirven a Cristo su cabeza y lo fortalecieron en su sufrimiento. Que Cristo ya es su cabeza mediante la creación, implica en sí mismo que sigue siendo su cabeza y los usa como sus siervos en la nueva creación. Solamente hay que tener en cuenta, no obstante, que aquí 'cabeza' no significa la cabeza del cuerpo en un sentido orgánico. 'Cabeza' tiene dos significados:
   1. Gobernador sobre los demás.

2. La parte de un cuerpo viviente que piensa y rige.

En el primer sentido, Cristo es la cabeza de los ángeles; en el segundo sentido, Cristo es la cabeza tan sólo de los hombres elegidos.

e) El lenguaje de Efesios 1:10 y Colosenses 1:20 ha predispuesto a algunos a encontrar una reconciliación llevada a cabo por Cristo para los ángeles allí: “de reunir todas las cosas en Cristo, en la dispensación del cumplimiento de los tiempos, así las que están en los cielos, como las que están en la tierra”. “y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz”. Pero, ¿cómo se puede hablar de una reconciliación en relación con los ángeles? Tampoco se puede hablar de un mediador para ellos. Calvin entiende Efesios 1:10 en el sentido de que sostiene a los ángeles escogidos en su estado, tanto al principio, cuando los ángeles no elegidos cayeron, como en su continuación, cuando estos ángeles habían caído. Él llama a Cristo el Mediador en la medida en que este sostenimiento se efectuó en Él (cf. su comentario sobre este pasaje).

Sobre Colosenses 1:20 Calvino dice que la “reconciliación” se puede entender como la prevención de la apostasía. Se estableció y se mantuvo la paz con Dios, y a eso se le llama reconciliación. Y al mismo tiempo, recuerda que la justicia que poseían los ángeles no podía ser del todo adecuada para satisfacer a Dios, haciendo referencia a Job 4:18. Por lo tanto, necesitaban una especie de gracia, una especie de cobertura y reconciliación ante Dios. Efesios 1:10 no puede tener en mente la elección y la iniciación del sostenimiento continuo de los ángeles, porque lo que se menciona aquí ocurre “en la plenitud de los tiempos”, algo que en cualquier caso no puede entenderse como un tiempo que precedería a la venida del Mesías (cf. Gal 4:4). Nos parece que este pasaje puede explicarse adecuadamente de la siguiente manera: Originalmente, el cielo y la tierra tal como fueron creados por Dios estaban unidos entre sí y unidos a Dios. Entonces, por el pecado, se produjo una ruptura. Los ángeles cayeron en parte y los hombres cayeron. El cielo y la tierra se divorciaron. Dado que ahora Dios redime a los elegidos en Cristo y los une nuevamente a sí mismo, también restaura la verdadera unidad entre la tierra y el cielo y lo devuelve todo a sí mismo en una unidad. Los ángeles buenos no habían sido separados de Dios, sino que habían sido separados de los hombres, y es ahora cuando a través de Cristo ellos, con Dios, se juntan, formando una unidad con todas las demás criaturas. Por el contrario, los ángeles reprobados y los hombres réprobos fueron expulsados de la tierra y del cielo y enviados al infierno, por lo que es completamente cierto lo de “todas las cosas que están en los cielos y que están en la tierra”. Ahora habría que notar qué comprenden estas palabras:

1. Todas las cosas en el cielo y en la tierra fueron inicialmente una entre sí y conjuntamente fueron una delante de Dios. Esto está presente en “de reunir nuevamente todas las cosas en una” (ἀνακεφαλαιώσασθαι).
2. “Todas las cosas” es neutro. Por tanto, no hay razón para pensar exclusivamente en los ángeles y los hombres. Se da a entender toda la esfera del cielo y de la tierra. La división pasó por toda la creación, racional e irracional, viviente e inerte. Y toda esa creación vuelve a la unidad.
3. La reunión en uno ocurre en Cristo como Mediador, que se hizo hombre (en la plenitud de los tiempos). Con eso ya se excluye la posibilidad de que aquí se esté hablando de una reconciliación para los ángeles.

4. Es una reunión en la unidad delante Dios mediante la cual todo forma una unidad porque ahora es armonioso en su orientación unánime hacia Dios. Esto está incluido en la voz media de ἀνακεφαλαιώσασθαι, "consigo". Colosenses 1:20 es algo difícil. Se nos ocurre, sin embargo, que el significado aquí es en general el mismo que en Efesios 1:10. "Todas las cosas fueron reconciliadas con Dios", cuando por una reconciliación efectuada todas las cosas volvieron a Dios. Por ejemplo, "prenderle fuego a todo" no significa que se le haya prendido fuego a cada pieza por separado, sino simplemente que se hace algo con algunas piezas y eso provoca que todo se queme. Aquí también es así. Reconciliar todas las cosas no significa que la reconciliación mediante la sangre de Cristo tuviera lugar con respecto a todos ellos, sino tan sólo que la reconciliación se llevó a cabo con respecto a algunos, y eso hizo que todo volviera a tener una relación correcta con Dios. Aquí, también, deberíamos fijarnos en lo que está en el texto, τὰ πάντα, τὰ εντὶς γῆς, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. 'Todas las cosas' está en neutro.

64. ¿En calidad de qué aparecen los objetos de la predestinación en este asunto delante de Dios?

Con respecto a los ángeles, ya hemos visto que aparecieron porque aún podían caer y de hecho caerían: los ángeles elegidos como seres capaces todavía de caer, los ángeles reprobados en la doble circunstancia de poder caer todavía y como habiendo caído. Por lo tanto, la predestinación de este último consistió en esto: que Dios decretó permitir su caída y decretó dejarlos en esta caída y ser glorificado mediante su justo castigo. La predestinación de los primeros consiste en esto: que Dios decretó preservarlos de la caída y, a partir de entonces, dotarlos de una bienaventuranza que nunca podía perderse.

En cuanto a los hombres, lo que está en juego es la disputa entre supralapsarios e infralapsarios.

Esta disputa tiene tres aspectos: (a) un aspecto exegético; (b) un aspecto dogmático; (c) un aspecto histórico.

Dado que el principal *sedes* [lugar] para esta disputa, Romanos 9, se ha tratado extensamente con anterioridad, el aspecto exegético de la cuestión se puede considerar aquí como suficientemente debatido. Por lo tanto, pasamos inmediatamente al aspecto dogmático.

65. Indica con antelación lo que no está en juego con las diferentes posturas de ambos bandos.

a) La pregunta en primer lugar no es si hay una secuencia temporal en los decretos de Dios. Todos los reformados confiesan con las Escrituras la absoluta eternidad del ser de Dios. Se trata de una eternidad que se eleva sobre toda duración temporal, en la cual mil años son como el día de ayer que pasó y como una vigilia en la noche (Sal 90:4). En esta eternidad está presente todo lo que está escondido en las profundidades de la mente divina o que alguna vez ha pasado de ella al tiempo como una obra de su omnipotencia creadora. Lo que sucederá en la consumación de los tiempos no es, en ese sentido, anterior a lo que sucedió en los albores de la creación. Toda concepción que sugiere que las diferentes partes del decreto de Dios surgen por etapas fruto de su observación deben ser rechazadas por ser incompatibles con esta eternidad. Que

primero hubiera habido un decreto de la creación, luego de la caída, y luego de la predestinación, o que estas partes hubieran seguido la una a la otra en orden temporal inverso, es algo que contradice a las Escrituras. Puede que resulte imposible para nuestro pensamiento, supeditado al tiempo, captar esta eternidad de la vida divina; sin embargo, debemos reconocerla y no mantener nada que entre en conflicto con ella. Por expresarlo lo más brevemente posible: en Dios no hay muchos decretos, sino un decreto único, completamente presente.

De hecho, todo esto ya está contenido en los nombres supralapsarianismo e infralapsarianismo. Si se tratara de un orden temporal, deberían llamarse antelapsarianismo y postlapsarianismo. Y entonces la pregunta tendría que ser: "¿Crees en la predestinación antes o después del decreto de la caída?" Ahora, sin embargo, no se ha elegido una imagen temporal sino espacial, aparentemente para evitar cualquier rastro de una concepción temporal que contravenga la eternidad de Dios

b) Tampoco se trata de si la creación y la caída del hombre se incluyen en el decreto de Dios. Con respecto a la creación, nadie duda de eso. Pero quien quisiera negarlo en relación con la caída se convertiría en un no reformado en lugar de un infralapsario, ya que abandonaría uno de los puntos de inflexión más trascendentales en la historia del mundo, del que depende totalmente la obra de redención, y con ello dejaría el curso de prácticamente todas las cosas al azar. Casi todos los reformados confiesan unánimemente con Calvino: "El hombre cae según el decreto de Dios, pero cae por su propia culpa". En su decreto, Dios no sólo conoce y cuenta con la caída, sino que, puesto que todas las cosas deben tener su certeza y fijeza en su consejo, si no queremos plantear un segundo fundamento de las cosas además de Dios, tampoco puede ser de otra manera en lo que respecta al hecho terrible del pecado Eso también debe recibir su certeza del decreto de Dios. Por grandes e insuperables que sean las dificultades que van aparejadas a esta posición, aun así nada puede disminuirla. Quien comienza a dudar en este punto se encuentra al borde de un dualismo sin fondo. Sólo al principio, cuando la percepción teológica no estaba del todo clara, se podía eliminar la caída del decreto absoluto de Dios. Agustín hizo esto, pensando que para los eventos posteriores a la caída, el conocimiento previo de Dios se basaba en su decreto, mientras que, por el contrario, para la caída el decreto dependía de una previsión. Este argumento y el otro (la apostasía de los santos) fueron los dos puntos débiles en la soteriología de Agustín. Entre los teólogos verdaderamente reformados, tan sólo unos pocos hablaron de una previsión. Walaeus (*Sinopsis de Leiden*, xxiv, 23) afirma: "Dios, previendo con la luz infinita de su conocimiento que el hombre creado a su imagen iba a hacer un mal uso de su libre albedrío, junto con toda su posteridad, ha considerado que estaba más acorde con su bondad omnipotente mostrar benevolencia hacia los malvados, en lugar de no permitir que existiera el mal, tal como nos recuerda Agustín acertadamente".

c) En tercer lugar, debe señalarse que según los reformados, tanto los supralapsarios como los infralapsarios, el pecado se encuentra bajo un decreto permisivo. Es cierto que algunos se han opuesto a esto porque les recordaba demasiado a la Fórmula de la Concordia, artículo 5, y tenía un aire luterano. Calvino protestó contra eso (*Institución*, 3.23.7). Después de él lo hicieron Beza y Danaeus. Pero no podemos prescindir de esta expresión. Se encuentra tanto en supralapsarios como en infralapsarios estrictos. Germán (*Opera Omnia*, II, p. 28), "Así pues, la creación de

los hombres, junto con permitir y controlar la caída, son medios ordenados para el fin último del hombre". Y lo mismo una y otra vez. Un decreto permisivo, naturalmente, no es un decreto ocioso, un decreto basado en la previsión, un decreto simplemente para no evitar. Es un decreto que proporciona la certeza del pecado como un hecho y, sin embargo, no es la causa de la realidad del pecado. Si alguien dice que esta frase consta de palabras y distinciones sin sentido, lo admitimos hasta cierto punto, pero al mismo tiempo señalamos que no podemos ir más allá de ellas. Son faros que colocamos al borde de las profundidades insondables de los misterios.

d) La pregunta no es si el pecado se considera como uno de los factores en el decreto de la elección y del rechazo. En este punto reinan mucho malentendidos. Con frecuencia se escucha decir que aquellos que colocan las elecciones por encima de la caída enseñan que Dios ha ordenado a los hombres para la dicha eterna y la miseria eterna únicamente porque quiso hacerlo, sin tomar en consideración su pecado. Pero esa es una conclusión que no está presente en el supralapsarianismo y nunca ha sido concebida por sus defensores. Con el mismo derecho se podrían derivar una serie de conclusiones del infralapsarianismo del que todos deberían recular, ya que parecen atacar los cimientos de las virtudes de Dios. Vamos a dejar que sea Perkins quien hable en este punto, siendo él mismo partidario del supralapsarianismo. Este autor dice: "Algunos nos acusan de enseñar que Dios ha predestinado a hombres al fuego del infierno, y que los creó para la destrucción.… A esto respondo, en primer lugar, que la reprobación, en la medida en que pertenece al primer acto, es decir, en la medida en que se refiere al propósito de abandonar a la criatura y mostrar en ello justicia, es absoluta. Eso es lo que enseñamos y creemos.… El pecado mismo se produce tras el abandono y el permiso justo de Dios.… Sin embargo, la reprobación, en tanto que pertenece al segundo acto, es decir, al propósito de condenar, no es absoluto o indefinido, sino que toma en consideración el pecado. Porque nadie perece más que por su propia culpa, y nadie es predestinado al infierno ni a la destrucción sin que importe nada, sino por su propio pecado.… En segundo lugar, respondo que Dios no ha creado al hombre simplemente para destruirlo, sino para que por su justa destrucción del pecador Él demostrara su justicia. Porque es algo bastante diferente castigar al hombre en la medida en que es un pecador mediante una destrucción justa" (*De la predestinación y la gracia de Dios*, 1. 770–772).

   De la misma manera Calvino (*Institución*, 3.23) razona apuntando, por un lado, a la absoluta voluntad de Dios al permitir el pecado y enfatizando, por otra parte, que ninguna de las criaturas de Dios está destinada a la destrucción, excepto en la medida en que es pecaminosa y en vista de su pecado.

   Por lo tanto, es completamente falso y abyecto atribuirle al supralapsarianismo el concepto de un llamado Dios tiránico. Si permitir el pecado está incluido en la predestinación, entonces se están afirmando dos cosas:

   1. Que no fue para convertir a Dios en un tirano por la destrucción de sus criaturas racionales como tales, sino para la glorificación de sus propias virtudes.
   2. Que Dios, al permitir el mal e incluirlo en la predestinación, no ha actuado arbitrariamente, sino de acuerdo con la justicia perfecta, si bien no somos capaces de enjuiciar esa justicia (cf. sobre esto véase a Calvino, *Institución*, 3.23.4 y lo que se observó anteriormente sobre Rom 9:21).

e) Podemos afirmar positivamente que la diferencia entre los dos puntos de vista es:

1. Una diferencia en el alcance de la predestinación, ya que los supralapsarios incluyen el decreto de Dios de permitir la caída dentro de la predestinación, mientras que los infralapsarios lo dejan afuera. Aquí dejamos que sea Trigland quien hable (*Consejo sobre el concepto de moderación*, segunda parte). "Digo que los maestros de las iglesias reformadas, tanto los que colocan la predestinación por encima de la caída como aquellos que la ubican debajo de la caída, indudablemente están de acuerdo en el fondo del asunto, y difieren únicamente en las diversas maneras que hay de explicar el mismo asunto. Según Junius … 'No discrepamos de aquellos hombres piadosos y eruditos que afirman que al predestinar Dios ha contemplado al hombre antes de su creación. Ni tampoco de aquellos que dicen que el hombre es considerado como creado y caído. Porque nosotros confesamos devotamente lo que dicen con verdad unos y otros, ya que afirmamos ambas cosas.… Cuando estos últimos dicen que en la predestinación de Dios al hombre se le considera caído, en realidad no tienen presente la causa de la elección y la reprobación, sino el orden y el patrón de causas de las cuales sigue la condenación.… Pero cuando los primeros sostienen que Dios, al predestinar, ha considerado al hombre como todavía no creado, no excluyen a Dios cuando consideran la caída de la humanidad' ". Trigland continúa diciendo: "De hecho, si se presta una cuidadosa atención al asunto en sí en las obras de los maestros reformados, encontraremos que concuerdan plenamente con la explicación anterior de Junius. Como puede verse, por ejemplo, en estas palabras de Beza: 'Cristo se nos presenta como mediador, por lo tanto, es necesario que según el orden de las causas, la depravación preceda al propósito de Dios, pero antes de la depravación, están la creación en santidad y rectitud, de manera que hubiera un camino abierto para Dios, etc.' "
   Trigland de nuevo: "… así que no puedo ver en los últimos [infralapsarios] ninguna otra diferencia que no sea que los primeros [supralapsarios] que, yendo antes de la caída, toman la palabra predestinación o predeterminación de un modo más amplio, es decir, en alusión a todo el decreto de Dios sobre la totalidad de la conducta y el orden de la salvación y la condenación de los hombres, y de todos los medios que conducen a ese fin, tanto de la creación como también del permiso de la caída, así como de la restauración de algunos y el rechazo de otros.… Pero los últimos, que permanecen debajo de la caída, toman la palabra predestinación en un sentido más estricto, de manera que remiten la creación del hombre y el permiso y la dirección de la caída, no a la predestinación sino a la providencia general de Dios. A partir de ahí, es evidente que la diferencia no radica en la doctrina misma sino en la explicación de la doctrina".
2. Una diferencia en la conexión entre las diversas partes del decreto divino. El antiguo supralapsarianismo al menos sostenía que, en el decreto de Dios, el permitir la caída del hombre junto con la creación estaba subordinado al fin supremo, la glorificación de su justicia y misericordia. Por tanto, permitir la caída aparece aquí como un medio. Obsérvese cuidadosamente que no aparece como un medio para el castigo en sí mismo, sino como un medio para revelar la justicia y la misericordia de Dios. El infralapsarianismo en este punto no estableció una conexión entre los medios y el fin en este sentido.

Ciertamente reconoció que la caída fue permitida para la glorificación de Dios, pero no se atrevió a ir más allá de esta condición general. Se declaró incapaz de explicar cómo pudo ser la caída para la glorificación de Dios. Dejó que las diversas partes del decreto de Dios permanecieran inconexas, unas al lado de la otras.

3. Una diferencia en la extensión del carácter distintivo personal de la predestinación, especialmente de la elección, para incluir el decreto de la creación y la caída. Los supralapsarios enseñaron que en su decreto para crear Dios ya tenía en mente a los elegidos como sus amados personales; asimismo, para que el decreto permitiera la caída, no hubo un momento en el consejo de Dios en el que los elegidos se mantuvieran al margen de esta relación personal con Dios, en virtud de la cual eran amados. Los infralapsarios, por su parte, piensan que la relación personal, la distinción, tan sólo comienza después de los decretos de la creación y la caída, que por lo tanto en estos dos decretos los elegidos estaban incluidos en la masa general de hombres y no aparecían como objetos del amor especial de Dios.

   Se percibirá cómo la cuestión de si en la predestinación Dios consideraba que el hombre todavía tenía que ser creado y que aún tenía que caer (*creabilis et labilis*), o como creado y caído (*creatus et lapsus*), es sólo una fórmula corta para esta diferencia. Quizás sería mejor decir *creandus* [ser creado] *et lapsurus* [ser caído] por caracterizar los sentimientos supralapsarios. *Creabilis et labilis* lleva a la idea de que el pecado no fue tomado en cuenta en absoluto. "Será creado" y "será caído" da una idea de cómo el pecado ciertamente se tuvo en cuenta.

66. ¿En qué aspectos difieren aún diversos supralapsarios entre sí?

Los antiguos supralapsarios enseñaron que, desde el principio, la predestinación (elección) era personal. Dios decidió crear teniendo en mente a estas o aquellas personas concretas como sus elegidos y amados, y asimismo permitir la caída con ellos en mente. Por otro lado, los supralapsarios posteriores concibieron el decreto desde el comienzo de una manera menos personal. Así lo hizo, por ejemplo, Mastricht. Este autor distingue entre:

a) El propósito de Dios de revelar la gloria de su misericordia y su justicia retributiva. Esto es impersonal.
b) El propósito de crear a todos los hombres en una raíz común y permitirles caer en esa raíz. Esto también es impersonal.
c) El propósito de elegir algunas personas concretas y rechazar a algunas personas concretas de esta humanidad creada y caída.
d) El propósito de preparar los medios y las formas adecuadas para llevar a cabo el decreto anterior. Esto es supralapsarianismo para las dos partes de la humanidad, no para determinadas personas.

67. ¿En qué reside el carácter distintivo del supralapsarianismo enseñado en "El examen del concepto de la tolerancia" (Alexander Comrie)?

En que el pecado accidentalmente se convierte en un punto de transición para una doble idea de predestinación que se encuentra por encima de ella y se mantiene por encima de ella.

Originalmente Dios predestinó a algunos a una gran bienaventuranza y a otros a un estado natural fuera de esa bienaventuranza (pero no para permitir el pecado). Los primeros alcanzarían ese estado de dicha sobrenatural porque la segunda persona de la Trinidad asumiría la naturaleza humana y estaría más estrechamente unida a ellos en esa naturaleza humana. Los últimos permanecerían fuera de esa unión. Ese fue el pináculo del decreto divino de la predestinación. Ahora, sin embargo, el decreto parece indicar que Dios permitirá que el pecado se apodere de ambos grupos predestinados. De esa manera, la predestinación de los elegidos cambia en la medida en que se convierte en una predestinación para salvar del pecado y mediante esa salvación glorificarlos con Cristo. Una simple glorificación es reemplazada por una glorificación después de la redención precedente. Al mismo tiempo, la predestinación de los no elegidos cambia en el sentido de que ahora se convierte en un decreto para no dejarlos en su estado natural sino dejarlos en el pecado y la destrucción.

68. ¿Cuáles son las objeciones a esta opinión?

a) Considera que la predestinación opera inicialmente al margen de la redención, mientras que las Escrituras la relacionan constantemente con la redención. Toda la dispensación que fluye de la elección es una dispensación de redención, "vasos de misericordia".
b) Necesita postular una encarnación de Cristo incluso aparte del pecado. En este punto coincide con otras muchas opiniones más recientes que, por lo demás, tienen un origen completamente diferente.
c) Enseña la suma de algo sobrenatural a la naturaleza aparte del pecado, que de manera inaceptable recuerda al sistema católico.

69. ¿Qué objeción debe hacerse contra la opinión de Mastricht?

Que permite que la predestinación sea originalmente impersonal y, por tanto, elimina su elemento práctico y consolador. La Escritura siempre ofrece un modelo personal. Dice que el primer acto de elección ya es un amor personal (es decir, "conocimiento previo").

70. ¿Son concluyentes las objeciones lógicas contra el supralapsarianismo?

No, porque:

a) Siempre quedan objeciones en un asunto tan abstracto. Nunca podemos explicar estas cosas por completo.
b) La objeción de que para el supralapsario el objeto de la predestinación es una *no existencia* (una no entidad) se basa en un malentendido. No es una *no existencia* en lo que se refiere a la parte del conocimiento del decreto de Dios, sino únicamente al acto volitivo. Además, si este razonamiento se amplía, Dios nunca podría haber hecho un decreto de la creación.

71. ¿No adolece el supralapsarianismo de una gran dureza?

Esto debemos reconocerlo. Ahora bien, habría que tener en cuenta que esta dureza reside en la doctrina del decreto de Dios como tal, y el supralapsarianismo se limita a sacarlo a la luz con claridad. El supralapsarianismo enseña, por ejemplo, que Dios ha permitido que, para la glorificación de su justicia, ciertas personas, por su propia culpa, caigan en el pecado para

no ser redimidos de él. El infralapsario también afirma que Dios permite que el hombre caiga en el pecado para su propia glorificación. ¿Acaso es mucho más severo cuando el supralapsario dice que es para la glorificación de su propia justicia? ¿Algo duro se vuelve más duro al reforzar el esplendor de la justicia de Dios?

72. ¿Podemos cuestionar la acción de Dios en esto?

No, no podemos hacerlo y no debemos intentarlo. Es algo que debe permanecer tan cierto como lo fue para el apóstol: es estrictamente justo y no tiránicamente arbitrario. Pero, por otro lado, no tenemos derecho a aplicar la vara de medir de nuestro concepto de amor desinteresado a la acción de Dios, como si Él no fuera el centro de todas las cosas, el bien supremo de todo, que, por consiguiente, también puede subordinar todas las cosas a su propia gloria

73. ¿Qué lugar ocupa el Mediador en el decreto de la elección?

Lógicamente, aparece tan sólo después del pecado. Como Mediador, Él es la fianza. Una fianza presupone la existencia de una deuda que debe pagarse. La deuda presupone el pecado. Cristo como Mediador sólo puede aparecer allí donde el pecado está presente. En este punto uno debe juzgar como lo hace Beza (véase anteriormente en la cita de Trigland [65. e) 1.]). Esto debe ser así, a menos que uno quiera hacer de Cristo el Mediador de la naturaleza humana para su glorificación, incluso en su estado libre de pecado, y así enseñar una encarnación aparte del pecado, como hace Comrie. Pero este punto de vista peculiar no proviene del supralapsarianismo como tal, sino del supralapsarianismo conectado con ciertas otras ideas. No puede existir una conexión lógica (*nexus causalis*) entre el supralapsarianismo y otras doctrinas, simplemente porque todas las demás partes de la doctrina de la salvación presuponen el pecado.

74. Haz un repaso histórico del conflicto entre infralapsarianismo y supralapsarianismo.

Agustín, que fue el primero en desarrollar la doctrina de la predestinación, era infralapsario, ya que derivó la caída del conocimiento previo de Dios. Más adelante, la doctrina de Agustín se presentó en términos supralapsarios. El presbítero Lucidus, quien hizo esto, se vio obligado a retractarse. En la Edad Media, el monje Gottschalk y Thomas Bradwardine se erigieron en defensores supralapsarios de la predestinación.

En el caso de Calvino ha habido cierta discusión. Lo cierto es que a veces se expresaba de una manera y otras veces de otra. Pero si bien sus expresiones con sabor infralapsario pueden explicarse como representaciones parciales a posteriori, es imposible minimizar el sentido de sus declaraciones decididamente supralapsarias. Puede compararse todo el capítulo XXIII del libro III de su *Institución*, donde en relación con la predestinación habla muy explícitamente acerca de la caída y el decreto de la caída. Además, está la siguiente cita (*Opera*, IX. pág. 713), "Antes de que el hombre fuera creado, en su eterno decreto Dios estableció lo que Él quería que sucediera con toda la raza humana. Mediante este decreto secreto de Dios sucedió que Adán cayó de su estado de rectitud natural y con su caída arrastró consigo a toda su posteridad a la culpa de la muerte eterna". Encontramos más expresiones de este tipo. Por último, la declaración de Calvino, "Dios nos ha creado para redimirnos".

Entre los teólogos reformados después de Calvino, los siguientes fueron supralapsarios: Beza, Pedro Mártir Vermigli, Marlorat, Whitaker, Ferrius, Zanchius, Perkins, Gomarus, Maccovius (en parte también Junius, como se desprende de lo que se ha citado anteriormente).

75. ¿Qué ha declarado el Sínodo de Dordt con relación a este asunto?

Ha mantenido una posición infralapsaria, pero sin la intención de querer condenar el supralapsarianismo. En general, se debe tener en cuenta que un infralapsario nunca puede afirmar que lo que dice el supralapsario no puede ser cierto. Si tuviera que insistir en esto, él mismo tendría que dar una explicación positiva sobre el propósito de Dios al permitir el pecado. Y él no quiere ni se atreve a entrar precisamente en esa explicación. Por lo tanto, dice: “Me mantengo por debajo de la caída”. Pero él no juzga al supralapsario. A lo sumo podría exigir que el supralapsario también dejara el asunto como algo dudoso o pasara sobre ello en silencio.

Que el Sínodo de Dordt no quiso condenar el supralapsarianismo es evidente por los siguientes motivos:

a) No pocos de sus miembros eran supralapsarios: el presidente, Bogerman, Gomarus, Lydius, Voetius, Festus Hommius, en general los delegados de Gelderland y del sur de Holanda. Todos estos firmaron los Cánones de Dordt. Así que, de haberse condenado el supralapsarianismo, habrían firmado su propia condena.
b) Gomarus protestó contra la recomendación de Polyander, Thysius y Walaeus, pero no contra el canon [concerniente a la predestinación] en sí. Polyander quiso que se adoptara el infralapsarianismo de tal manera que el supralapsarianismo quedara excluido. Por su parte, Gomarus no pidió que se adoptara su supralapsarianismo, sino que cuestión quedara abierta. El canon se formuló de manera distinta a la recomendación de los profesores antes citados, y contra los cuales protestó Gomarus.
c) Evidentemente, los supralapsarios que estaban en Dordt no encontraron su doctrina completa de la predestinación en el canon, pero aun así una parte de ella sí se había recogido y podían resignarse a que la otra parte quedara sobrentendida. Está claro que Gomarus no había querido decir que su posición reemplazara a lo que Walaeus y los demás habían escrito, sino únicamente que debía agregarse si se quería comprender el asunto en profundidad.
d) Entre las acusaciones que se presentaron contra Maccovius estaba “que había enseñado que el objeto de la predestinación no era el hombre caído”. El Sínodo, sin embargo, no quiso condenarlo.
e) El supralapsarianismo es enseñado posteriormente por teólogos de buena reputación que fueron considerados en los Países Bajos como ortodoxos; a saber, Heidanus, Burmann, Braun, Boecio, Engelhardus y otros.

Hablaron en contra del supralapsarianismo y a favor del infralapsarianismo Polyander, Walaeus, Rivet, Cocceio, Henry Alting, Molinaeus, Fr. Spanheim, Fr. Turretin, Johann Heinrich Heidegger y Picket.

Inicialmente, la Asamblea de Westminster pareció tener la intención de adoptar el supralapsarianismo. Al final, sin embargo, adoptó una formulación con la que ambos puntos de vista podían identificarse. Su prolocutor Twisse era un firme supralapsario.

En los Países Bajos, Maresio defendió con firmeza el infralapsarianismo contra Gomarus y Boecio.

76. ¿Cuál es la diferencia entre los infralapsarios y supralapsarios en cuanto a la doctrina de la reprobación?

Según los infralapsarios, la reprobación consta de dos partes: (a) *praeteritio*, "pasar por alto", el decreto de Dios de no otorgar la gracia de la salvación a determinadas personas que yacen en pecado; y b) *praedamnatio*, "precondenación", el decreto de Dios de entregar a estas personas a la destrucción eterna a causa de su pecado.

Según los supralapsarios, la reprobación consta de tres partes: (a) el decreto de apartar a ciertas personas para la revelación de la justicia retributiva de Dios en el castigo por sus pecados; (b) el permiso incluido en el decreto de Dios para la caída del hombre; (c) el decreto de no otorgar gracia a estas personas, una vez caídas, sino a condenarlas por su pecado.

Así, en este último sentido, la reprobación es el decreto soberano y justo de Dios en virtud del cual ordena a ciertas personas conocidas por Él para la revelación de su justicia punitiva y, por consiguiente, para permitirles caer en pecado por su propia culpa y luego no concederles gracia en Cristo.

77. ¿Dónde debe el infralapsario buscar la causa de la reprobación?

Esto se puede responder de tres maneras:

a) Si uno pregunta por qué razón perece esta o aquella persona en particular, entonces el infralapsario responde: eso deriva del beneplácito soberano de Dios. No puede ser consecuencia del pecado, porque en el decreto de Dios toda la posteridad de Adán también está igualmente sujeta al pecado, sin que todos sean réprobos.
b) Si uno pregunta ahora por la razón de la retención de la gracia, entonces, desde un punto de vista infralapsario, la respuesta debe ser otra vez: el beneplácito soberano de Dios es la causa de esta retención. Él no estaba obligado a conceder su gracia a nadie.
c) Si uno pregunta ahora por la razón por la cual, en general (sin considerar la antítesis con los elegidos) los réprobos perecen, entonces, para el infralapsario, la respuesta es que la razón no estaba en la predestinación de Dios, sino en el pecado del ser humano. Si uno pregunta, además, dónde se encuentra el fundamento de la certeza del pecado, entonces el infralapsario responde: en el decreto de Dios. Si, además de todo lo anterior, uno pregunta qué movió a Dios a permitir el pecado, él responde: quiero mantenerme al margen de esa cuestión. Alguien perece a causa de su pecado; la certeza del pecado proviene del decreto de Dios (aunque no la realidad). Pero si ese Dios decretó permitir su pecado para glorificar su justicia, es algo que el infralapsario no se atreve a afirmar. Así pues, no lo incluye en la predestinación.

   El supralapsario dice: la base legal por la cual los hombres mueren radica en el pecado que deliberadamente cometen en el tiempo. Nadie perece más que por su propio pecado. Pero este pecado en sí mismo no puede ocurrir aparte del permiso del decreto de Dios. Por consiguiente, este permiso, es decir, la predestinación de Dios, es la base suprema de la realidad de la perdición, aunque no el fundamento legal. Naturalmente, el pecado no puede ser la base para el decreto de Dios de que el pecado fuera a

producirse. Tenía otros motivos que no podemos comprender, en lo que se refiere a su justicia, pero que sin embargo son justos.

78. ¿Qué entendemos con respecto al endurecimiento que Dios provoca en el hombre?

Con respecto a esto, la Escritura enseña lo siguiente:

a) Que en general el endurecimiento es la consecuencia del contacto con la revelación o la verdad de Dios contra la cual los hombres pecadores se rebelan (así fue en los casos de Faraón, Ex 7:3; los contemporáneos de Isaías, Is 6; Mt 13:11–16). "Olor de muerte para muerte".
b) Que ese endurecimiento también es provocado por el hecho de que Dios al mismo tiempo retira la gracia común del Espíritu Santo y permite que el pecado estalle y se extienda sin obstáculos. Aquí, entonces, es un acto real de Dios, pero es un acto de retirada. Dios no hace que el pecado crezca en el hombre, sino que retira todas las influencias que operan para bien. A esto se le llama "entregarlos a una mente depravada", "pasiones deshonrosas", "a los deseos de sus corazones" (Rom 1:28, 26, 24; Sal 81:13).
c) Que a veces el endurecimiento surge de la resistencia a la iluminación extraordinaria que Dios le ha dado al hombre, pero sin que vaya acompañada de la gracia regeneradora. Algo así es lo que se indica en Hebreos 6:4–8.
d) Que ser endurecido por Dios también puede denominarse, al mismo tiempo, endurecerse uno mismo. Eso se dice de Faraón.

79. ¿Es Cristo la causa meritoria de la elección?

No, esto implicaría que el don de Cristo precedió a la elección y, por tanto, que en general iba destinado a toda la humanidad. Y si alguien dice: Dios no puede rebajarse a otorgar la elección a una humanidad pecaminosa si Cristo no está ya allí como Mediador. Nosotros respondemos: Él tampoco puede ser condescendiente con una humanidad pecaminosa con el don de un mediador si el mediador no está ya allí. Y así uno nunca llega a una conclusión.

Turretin dice: "La cuestión no es si Cristo es el fundamento y la causa meritoria de una salvación decretada con respecto a su materia, sino si Cristo es la causa meritoria y el fundamento del decreto de salvación con respecto a Dios. La primera pregunta debe responderse afirmativamente; la segunda, negativamente. Todo lo que en realidad nos viene, proviene de Cristo, pero Cristo mismo, con todo lo que fluye de él, nos ha sido dado fruto de la misericordia gratuita de Dios. La Escritura habla de esta manera en todas partes (1 Cor 1:30)".

CAPÍTULO 6

La creación

1. ¿Qué es la creación?

La obra externa de Dios por la cual Él ha producido el cielo y la tierra, es decir, el universo, de la nada y ha impartido su naturaleza a todas las cosas.

2. ¿Cómo dividen los teólogos las obras externas de Dios?

a) Algunos las dividen en obras de creación y obras de providencia. La obra de la gracia se incluye, pues, entre estas últimas. Pero hay objeciones a esta división:
   1. La gracia se convierte en una subdivisión de la providencia que, aunque pueda serlo, es menos precisa.
   2. Es como si uno separara el comienzo de una cosa del resto. La creación debe entenderse en un sentido más amplio, como en la definición ofrecida anteriormente. No es un mero comienzo, sino algo más. Es el establecimiento del orden natural de una vez por todas, y está más estrechamente relacionada con la providencia en la medida en que esta última es su continuación.

b) Por estos motivos es mejor la división entre *naturae opera y gratia opera*, obras de la naturaleza (creación y providencia) y obras de la gracia (recreación y orden de la salvación). Ambas están incluidas en el decreto de Dios y allí encuentran su unidad, una unidad en cuyos detalles, en cualquier caso, nosotros no podemos entrar.

3. ¿A qué categoría pertenece la doctrina de los milagros?

Normalmente este asunto se ha tratado dentro del apartado de la providencia de Dios, ya que los milagros contrastan con el gobierno ordinario de Dios. Pero deben tenerse en cuenta dos consideraciones:

a) Este no es el único punto de vista desde el cual se pueden considerar los milagros. Son más que actos extraordinarios de Dios. Se encuentran fuera del orden de la naturaleza (de hecho pertenecen al orden superior de las cosas, al reino de la gracia); en tanto que acompañan a la revelación, deberían ir estrechamente ligadas a las *opera gratiae* [obras de la gracia].

b) Visto de esta manera, los milagros se correlacionan entre sí; forman un plan en el que nada es accidental.

4. ¿Es la doctrina de la creación un articulus purus [artículo puro] o un articulus mixtus [artículo mixto]?

Articuli puri [artículos puros] son aquellos que no pueden derivarse de la razón y de la revelación, sino que dependen completamente de la revelación. *Articuli mixti* [artículos mixtos] proceden tanto de la razón como de la revelación. La pregunta entonces es si la creación puede ser probada por la razón. Eso se ha intentado partiendo del concepto de Dios. Dios, se dice, no podía permanecer encerrado en sí mismo. Necesitaba un mundo para amarlo, etc. Tal razonamiento no es legítimo. Hasta donde podemos saber, si la creación hubiera permanecido inexistente, Dios habría sido todo suficiente, como lo es ahora. Desde luego se puede razonar a partir del mundo y llegar hasta Dios, pero no podemos descender de Dios mediante la lógica y llegar al mundo. Creemos que la creación, como acto incomprensible y todopoderoso, no puede ser probada o deducida por nosotros. La naturaleza puede llevarnos a un punto en el que debemos detener nuestra investigación y sospechar de

la existencia de algo misterioso y completamente único en su género, pero no podemos concluir lógicamente que esto ha sido una creación de la nada. La creación es un *articulus purus*. Entendemos que esto es cierto de la creación de la nada, no de la idea de una formación del universo por parte de Dios en general.

5. ¿En cuántas partes podemos tratar la doctrina de la creación?

En tres:

a) La relevancia de esta doctrina en relación con la totalidad de la verdad cristiana.
b) Los datos bíblicos para esta doctrina y su exposición.
c) Una breve discusión de algunas teorías desviadas.

6. ¿En qué puntos concuerdan la doctrina de la creación con la verdad cristiana en general?

a) La doctrina de la creación enfatiza la trascendencia de Dios. Que Dios ha creado el universo de la nada es la expresión más poderosa del hecho de que Él es distinto del universo, que es exaltado por encima del universo y que existe en sí mismo como el Todosuficiente. "Él da a todos vida, aliento y todas las cosas". Por lo tanto, lo que la doctrina de la Trinidad proclama con respecto a la existencia interna de Dios, la doctrina de la creación nos lo anuncia externamente.
b) La doctrina de la creación enseña la infinitud de Dios. Las formas de finitud, en las que todo lo que es finito existe, esto es, el tiempo y el espacio, han sido creadas por Dios y no pueden considerarse como algo en lo que Él mismo existe por naturaleza.
c) La doctrina de la creación nos recuerda la completa libertad y soberanía de Dios hacia el universo. Si, como creen los panteístas, el universo hubiera crecido a partir de Dios, se hubiera desarrollado a partir de Él, entonces Él mismo participaría de la degeneración y decadencia del mundo. Pero dado que Él lo ha creado en su libertad, podemos estar seguros de que todo en este mundo, a pesar de todo el error y el pecado de los seres humanos, necesariamente servirá para glorificarle. Esto nos enseña, en medio de nuestra miseria, el más elevado, el único optimismo teológico verdadero. Una vez más, el hecho de que las criaturas hayan sido creadas de la nada demuestra que no pueden reclamar como válidos frente a Dios los derechos que imaginan poseer. Todos sus derechos descansan precisamente en lo que Dios, de acuerdo con su naturaleza perfecta, les ha dado. El panteísmo conduce a una filosofía de lo que es correcto que hace que la criatura participe en el derecho de Dios, ya que la criatura estuvo eternamente en Dios y presente con Dios. Los arminianos dicen, en principio, que Dios tiene exactamente tanto derecho sobre nosotros como beneficios manifiesta. Nosotros le damos la vuelta a eso y afirmamos: cada derecho que Dios nos da es originalmente un beneficio.
d) La doctrina de la creación demuestra la omnipotencia de Dios. Crear algo de la nada es un acto de poder absoluto e infinito, algo que trasciende por completo nuestro concepto de poder (que siempre está vinculado a un objeto). La distancia entre el ser y el no ser es una distancia infinita. Por lo tanto, las Escrituras, para representar el poder de Dios, muy a menudo señalan a la creación. Él es el Creador de los confines de la tierra, el que no se cansa ni desmaya. Así pues, crear es también una obra

exclusivamente divina. Una criatura creadora es *una contradictio in adjecto* [una contradicción en el adjetivo].

e) La doctrina de la creación le asegura a la criatura cierta medida de gloria. El interés divino se expresa cuando el Señor se prepara, como creador, para crear, que es un acto libre. Que el universo llegue a ser no es su destino, incluso menos el de Dios; es más bien su creación. Por la actividad a la que debe su origen está consagrado, el dedo de Dios lo ha tocado y formado, y en medio de toda su deserción y pecado, la huella del dedo de Dios no se separa de él. Dios es para él no como un jardinero que deja crecer una planta o una flor, sino como el artista que forma una imagen conforme a su propia visión, cuya obra estuvo primero en su corazón y cuyo corazón, consecuentemente, se ve reflejado en su obra.

f) La doctrina de la creación es la base de la doctrina de la revelación. Un Dios que mediante un acto de libertad autoconsciente trae al universo a la existencia no puede desear hacer otra cosa que revelarse directamente de una manera inconfundible al mundo así creado. Un Dios que como Creador del mundo mantiene su interés en el mundo no permitirá que ese mundo exista sin un conocimiento adecuado y suficiente de Sí mismo. Por el contrario, un Dios que no está separado del mundo ni elevado por encima de él, sino que se está desarrollando en él, primero toma conciencia lenta e imperfectamente en el mundo.

   Debe haber algo embarazoso en una revelación concebida de esta manera. Hoy son muchos los que se están formando un concepto de revelación que claramente revela su afinidad con el panteísmo y que no puede combinarse absolutamente con la doctrina teísta de la creación.

7. ¿Cuántas categorías de datos bíblicos existen acerca de la doctrina de la creación? Dos.

a) Los textos que hablan de la creación están muy repartidos a lo largo de toda la Escritura.

b) El relato detallado en Génesis 1 y 2.

8. ¿Qué pertenece a la primera categoría?

a) Textos que ponen el énfasis en lo nuevo, en lo que previamente no estaba presente, en lo que aparece como producto de la creación (Ex 34:10; Nm 16:30; Sal 51:12; Jr 31:22; Ap 4:11).

b) Textos que hacen hincapié en el poder absoluto e infinito de Dios tal como se revela en la creación (Sal 33:9; 95:4–7; 121:2; Is 40:26, 28; 41:20; 42:5; 45:12, 18; Jr 10:11; 32:17; Amós 4:13; Ap 10:6).

c) Textos que apuntan a la exaltación de Dios sobre el mundo creado, atribuyéndole una existencia fuera y por encima de ella, por tanto, a la trascendencia de Dios (Sal 90:2; 102:26; 104:29; Juan 1:3; Hechos 17:24; Rom 1:20, 25; Heb 1:10–12).

d) Textos que hacen mención de la creación como una obra de sabiduría (Job 28:24, 28; Is 40:12–14; Jr 10:12–16; Juan 1:3; Heb 1:2).

e) Textos que presentan la creación como un organismo impregnado de vida (Sal 33:6; 104:30; Job 26:13; 33:4).

f) Textos que colocan a la creación bajo el aspecto de la soberanía de Dios, demostrando que Él lo ha creado todo para su propio bien (Is 43:7; 45:18; Rom 1:25).

g) Textos que ven la creación como algo prospectivo, como un acto fundamental por el cual las ordenanzas y las leyes de las cosas se establecen de una vez por todas. La palabra para esto es κτιζεῖν, "fundar". La creación como tal es, por tanto, κτίσις, una "fundación". A partir de ahí se desarrolla un paralelismo entre la creación y la recreación: 1 Cor 11:9; 2 Cor 5:17; Col 1:16; 3:10; Ef 2:10, 15; 4:24; Gal 6:15, (κτίσις); Sant 1:18, (κτίσμα). En este sentido, los padres griegos hablaron de una primera, una segunda y una tercera creación, como una triple colocación del fundamento, a través de la cual surge un orden mundial (1 = creación, 2 = regeneración, 3 = consumación de las cosas).

9. ¿Es algo accidental que la Biblia comience con una historia de la creación?

No. La razón para ello, no obstante, no debe buscarse en el esfuerzo por sacarlo todo desde la profundidad más profunda. Tal pensamiento es ajeno a la Escritura. La Escritura no pretende servirnos de enciclopedia. La doctrina de la creación se presenta aquí en conexión con la revelación salvadora de Dios.

10. ¿Cuántos tipos de interpretación hay de Génesis 1 y 2?

Principalmente tres: el alegórico, el mítico y el histórico. Sin embargo, los dos primeros resultan insostenibles porque dentro de la narración de la Escritura, el relato de la creación se entrelaza como un eslabón a la cadena de actos salvíficos de Dios. Dios no hace una cadena de oro sólido, en la cual el primer eslabón sea una corona de flores. Si la historia de la creación es una alegoría, entonces la narración sobre la caída y todo lo que sigue a continuación también puede ser una alegoría. El autor del Pentateuco presenta su trabajo enteramente como historia. Contra aquellos que creen en los resultados de la alta crítica, tal vez sea útil notar que según los críticos que cortan el Pentateuco en pedazos, Génesis 1 pertenece al Código Sacerdotal, es decir, a la parte más sobria y no poética de la Torá. El mismo escritor que describe el diseño del tabernáculo y la vestimenta de los sacerdotes nos ofrece el relato de la creación, y conecta ambos. Además, en otros lugares de la Escritura Génesis 1 y 2 se tratan como historia (Ex 20:11; 31:17; Sal 8; 104; Mt 19:4; 2 Pe 3:5). Véase también la idea del reposo en la Carta a los Hebreos.

11. ¿Cuál es la interpretación mítica del relato de la creación?

Que aquí no se debe tomar como una invención consciente e intencionada, sino como una poesía sin intención e ingenua que se desarrolló gradualmente y que aquellos entre quienes se formó por primera vez la tomaron como algo real. Las objeciones válidas contra este punto de vista son las mismas que se han planteado contra la interpretación alegórica.

12. ¿Cómo se familiarizó Moisés con este relato de la creación?

Ciertamente la revelación está en la base de todo. Otra cuestión es si esa revelación le fue dada a Moisés o se originó mucho tiempo antes que él. Muchos, como Kurtz, Ebrard, Lange y Hugh Miller sostienen que lo primero y opinan que toda la revelación se le mostró a Moisés mediante una visión. Por lo tanto, es una profecía en retrospectiva. Las objeciones a este punto de vista son las siguientes:

a) No hay ninguna analogía para tal visión retrospectiva en las Escrituras.

b) Las visiones que aparecen en la Biblia siempre tienen un elemento simbólico, mientras que aquí tenemos pura historia.
c) Las visiones bíblicas solamente proporcionan pequeños fragmentos de la historia del futuro, nunca una narración continua.
d) ¿Cómo habría que explicar las marcas de semejanza entre el relato bíblico y las sagas de la creación de los pueblos paganos? Esta similitud parece exigir que la historia de la creación ya fuera conocida antes de Moisés, y que rastros de ella fueron preservados por los paganos. Naturalmente, si el relato le llegó a Moisés completo o en parte mediante la tradición, esto de ninguna manera le resta valor a la inspiración por la cual fue habilitado para registrarla completa e infaliblemente.

13. ¿Puede alguien que rechaza las interpretaciones alegórica y mítica de Génesis 1 y 2 caer también en el error opuesto?

Sí, algunos quieren hacer una exégesis hipercientífica que satisfaga la última percepción y la última moda. Se han proyectado todo tipo de teorías procedentes de la física, la geología y la astronomía al relato. Algunos sostienen que la teoría de la evolución en su totalidad está contenida en estos capítulos. Tal vez se trate de celo apologético, pero es una mala exégesis. Toda interpretación de Génesis 1 y 2 debe justificarse exegéticamente. Que la ciencia haya descubierto esto o aquello, o crea haberlo descubierto, no es suficiente para que lo encontremos en Génesis. El relato de la creación ofrece la verdad pura, pero en una forma tan general que puede servir igualmente para la instrucción del pueblo de Dios en tiempos pasados y de sus hijos en la actualidad. (La interpretación hipercientífica pierde esto de vista). Eso es, precisamente, lo que hace que el relato de la creación sea un gran logro artístico del Espíritu de Dios.

14. ¿Cómo hay que interpretar el primer versículo de Génesis 1?

"En el principio" significa "antes de todas las cosas". Por lo tanto, no se remite a los hechos posteriores de la creación, sino que habla del comienzo absoluto del tiempo.

En cuanto a la creación mencionada aquí, hay dos explicaciones:

a) Se trata de la creación inicial de la materia de la nada, por tanto de la llamada creación inmediata, mientras que en los versículos siguientes se describe la creación mediata.
b) Es un encabezado que sirve de prefacio al relato de la creación. Es decir, primero se nos informa en general de que Dios creó el cielo y la tierra y luego, en lo que sigue, se nos explica cómo ocurrió eso con más detalle. Aceptamos la primera explicación, porque:
    1. De lo contrario, faltaría toda referencia al primer acto de creación.
    2. El término hebreo בָּרָא aparece precisamente para indicar la creación inmediata en su singularidad divina (véase Nm 16:30). En la forma qal nunca se usa para referirse a una creación humana. Es cierto que la idea básica es "cortar", y en ese sentido se refiere al material del cual se ha cortado algo. Pero eso sólo muestra que el lenguaje humano no resulta adecuado para expresar con precisión acciones divinas como el acto de creación. Dios debe revelarse al hombre, debe hablar en el lenguaje humano. Aquí al menos ha elegido la palabra que más se acerca a la realidad que se concibe.

3. "Cielo y tierra" es equivalente al universo, para el cual el hebreo no tiene ninguna palabra.

15. ¿Qué más está incluido en la doble expresión, "cielo y tierra"?

Simultáneamente, esta expresión ya contiene una división. La creación en su primer comienzo, cuando todo estaba entremezclado, ya tenía como objetivo dividirse en dos grandes esferas: el cielo y la tierra. Dios traza líneas desde el principio. Incluso al caos se le llama "cielo" y "tierra".

16. ¿Qué pretende mantener la llamada hipótesis de la restitución?

Centrándose en Génesis 1:2, esta hipótesis enseña que existía una tierra original antes de que se produjera la creación o preparación que se describe del v. 3 en adelante. Por lo tanto, traduce el v. 2 como: "la tierra *se volvió* desordenada y vacía", o "la tierra *se había vuelto* desordenada y vacía". (La primera traducción es la de Kurtz y Zöckler). El objetivo de esta hipótesis es armonizar las Escrituras con la geología. La tierra original se convirtió en "desordenada y vacía" a causa de una serie de cataclismos, antes de que Dios preparara nuestra tierra. Contra este punto de vista tenemos que hacer las siguientes consideraciones:

a) La existencia de período indefinido en el que se produjeron tales catástrofes en la tierra contradice la intención de Dios de hacer de la tierra la morada para el hombre (Is 45:18). Tales períodos de vacío son adecuados únicamente para un desarrollo panteísta del universo.
b) Esta hipótesis no resuelve todas las objeciones científicas, en particular las biológicas. ¿Pudo haber vida en una tierra sin luz?
c) [El hebreo] *tohu wabohu* es una expresión negativa y luego positiva, que indica lo que aún tiene que recibir su forma.

17. ¿Qué se ha hecho para refutar la primera objeción?

El desorden y vacío de la tierra tiene que ver con la caída en el reino de los ángeles. Pero entonces los hombres y su mundo se convierten en una especie de segundo experimento, después de fracasar el experimento con los espíritus puros. La Escritura, sin embargo, en ninguna parte presenta el tema de esta manera. Los ángeles son serviciales, etc.

18. Entonces, ¿cómo interpretamos el versículo 2?

Como la introducción al v. 3. Describe el estado de la tierra cuando Dios pronunció su primera palabra creativa.

19. ¿Qué cabe concluir del hecho de que en el v. 2 ya no se menciona más el cielo?

a) Que el objetivo del relato de la creación no es astronómico sino que está subordinado a la historia de la revelación redentora.
b) Que el v. 1 no puede ser un encabezado. Si este fuera el caso, entonces tendríamos que decir que sólo se trata sobre la mitad del encabezado.

20. ¿Qué se dice, además, sobre el caos?

Que era una “inundación rugiente” o abismo (véase Sal 106:9; Is 63:13). Por lo que dice el Salmo 104:6 está claro que esta expresión no debe entenderse como un material fangoso, en el que la tierra y el agua todavía están completamente mezclados, sino como un núcleo sólido de tierra inundado por el agua (véase también 2 Pe 2:5).

21. Explica las palabras, “el Espíritu de Dios se movía sobre las aguas”?

Aquí el Espíritu no es un “viento de Dios”, enviado para secar lo que fue creado, porque eso se menciona por primera vez en lo que sigue. Según Salmos 33:6 es el espíritu personal, la tercera persona de la Trinidad (véase Sal 104:30). La palabra traducida como “moverse”, רָחַף, se usa en otros lugares para describir a un ave que planea protectoramente sobre sus crías (Dt 32:11). Ya en la primera ocasión en que se menciona al Espíritu Santo en las Escrituras, se nos presenta su actividad mediante una imagen tomada del reino de las aves, igual que en otros lugares aparece como una paloma. Aquí “revolotear”, “incubar” tiene en mente la agitación de la vida en el material inerte. La incubación de las aves saca a relucir muy acertadamente que la vida se origina desde fuera mediante la fructificación. En el mundo, al principio no hay vida. El Espíritu de Dios debe revolotear sobre la inundación rugiente, ya que su rugido es un ruido muerto. Pero el Espíritu de Dios planea sobre las aguas. Él no se mezcla con ellas. Incluso donde la inmanencia de Dios pasa a un primer plano, Dios y el mundo siguen sin mezclarse.

22. ¿Cuál es el significado de “Y dijo Dios” (v. 3)?

a) Hay que comparar estas palabras con Salmos 33:6 y con la enseñanza del Nuevo Testamento en relación con la actividad creadora del *Logos*, la Palabra no creada (Juan 1:3; Ef 3:9; Col 1:16; Heb 1:2). El hecho de que Dios hable indica que el pensamiento de Dios va a darle forma al caos, que se introducen ideas sobre él. Y esa es, precisamente, la obra particular del *Logos*, la segunda persona de la Trinidad. Como el ser proviene del Padre y la vida del Espíritu, así el pensamiento proviene del *Logos*. Naturalmente, esto debe entenderse de tal manera que se mantenga la acción indivisa *ad extra* [externa] de las tres personas.
b) También puede incluir que Dios es capaz de darle existencia a sus obras mediante una palabra de poder, sin esfuerzo.
c) Muestra que el mundo es algo fuera de Dios, algo distinto de Dios. Aparece a instancias de la Palabra de Dios. Y la palabra está acompañada por el pensamiento; el *logos* externo presupone el *logos* interno.

23. ¿Cuál es la primera cosa creada por esta palabra de Dios?

La luz. Este es un requisito previo, no sólo para la aparición de los seres vivos allí donde brilla, sino también para distinguir y agrupar. La luz es la imagen de la claridad, del pensamiento. En consecuencia, las obras del Logos comienzan con la creación de la luz. La misma conexión, la misma secuencia, entre la vida y la luz que encontramos aquí, la vemos en la obra de la recreación, donde la regeneración y el llamamiento se suceden, así como en la creación vemos el revolotear del Espíritu y la palabra de poder, “¡Hágase la luz!”

24. ¿Qué se dice sobre esta luz?

"Y vio Dios que la luz era buena". Dios la reconoce de este modo como una imagen fiel de su propia naturaleza de luz, porque Él es luz y no hay oscuridad en Él. Era buena por su semejanza con Dios. No se dijo del caos que fuera bueno, ni tampoco se dice de la oscuridad en los vv. 4 y 5.

25. ¿Cómo aparece aquí la luz?

Como algo que aún no está concentrado en cuerpos de luz ("luminarias"). Por tanto, es algo que se distingue de sus portadores. El sol tiene luz, pero no es luz. Sólo de Dios se dice que Él es luz. Según Job 38:19 hay un lugar de luz, y Dios le pregunta a Job si conoce el camino hacia donde habita la luz (véase también el v. 12). El tesoro de luz del Padre de las luces es mucho más grande de lo que podamos concebir o deducir del sol y las estrellas.

26. ¿Cuál es el significado de la división entre la luz y la oscuridad (v. 4)?

La luz debe tener su reverso si se va a convertir completamente en luz. Que Dios nombre el "día" y la "noche" naturalmente no debe entenderse como si Dios le diera los nombres hebreos יוֹם y לַיְלָה a los dos períodos de tiempo. El hecho de que Dios nombre algo tiene otro sentido. Es un nombre que afecta algo desde el exterior; le da a las cosas su carácter específico y distintivo; las convierte en aquello que continuarán siendo. Agustín dijo: "Toda la luz no es día y toda la oscuridad no es noche, pero la luz y la oscuridad que se suceden en orden regular constituyen el día y la noche". Por consiguiente, el nombramiento de día y noche significa que la luz y la oscuridad ahora reciben de Dios este carácter rítmico por el cual se siguen el uno al otro. Y este ritmo físico, este contraste natural, sin duda refleja la serie de contrastes espirituales que existen entre la verdad y la mentira, entre el bien y el mal, entre la belleza y la fealdad.

27. ¿Cómo debemos interpretar "Y fue la tarde y la mañana un día"?

No es como si el primer día de la creación comenzara con la noche, porque no se haría una distinción suficiente entre la oscuridad precedente y la noche. Es probable que aquí no se siga la forma posterior y corriente de calcular los días (de la tarde de un día a la tarde del otro), sino que los días van desde la mañana hasta la mañana siguiente. Así pues, las últimas palabras del v. 5 indican sucesivamente las dos mitades del primer día. La primera mitad concluyó con la tarde, la segunda mitad con la mañana.

28. ¿Debe entenderse aquí la palabra "día" en el sentido ordinario o en el sentido de un período indefinido de tiempo?

Ha habido mucha discusión al respecto. Aquí tampoco hay que tomar una decisión en función de consideraciones geológicas sino puramente exegéticas.

29. ¿Es correcto decir que la interpretación no literal es una innovación teológica a la que ha llevado el desarrollo de la ciencia moderna?

No, los que dicen eso están equivocados. Agustín ya dijo: "El tipo de días que fueron es extremadamente difícil, o incluso imposible, de imaginar para nosotros, cuánto más de afirmar".

30. ¿A qué se apela para apoyar la interpretación no literal?

a) Al hecho de que el sol y la luna (o más bien la rotación de la tierra alrededor de su eje en relación con el sol) aún no estaban presentes. Como sabemos, la duración de un día ordinario viene determinada por esta rotación.
b) Al uso indefinido del término "día" en otros lugares de las Escrituras (Gn 2:4; 5:1; 2 Sam 21:12; Is 11:16), también a la expresión "día del Señor" (= día del juicio) en los profetas, y a Salmos 90:4; 2 Pedro 3:8.
c) A la analogía con otras cosas de Dios. Aquí tenemos que ocuparnos de *los días de Dios*. Ahora, las "cosas de Dios" son ciertamente arquetípicas (ejemplos) de las cosas de los hombres, pero no son completamente idénticas. Por tanto, no tenemos ningún derecho, creemos, a juzgar que los días de Dios sean como los días de los hombres.
d) Al hecho de que la duración del día de reposo de Dios es eterna. Aquí, ese es uno de los días, el séptimo día. Si el séptimo día no está limitado a 24 horas, entonces los seis días anteriores no tienen por qué limitarse a ese lapso de tiempo.

Por estos motivos, muchos, incluso aquellos que no pretenden reconciliar las Escrituras con la ciencia, aceptan una duración extraordinaria para los días de la creación. Ahí están incluidos muchos padres de iglesia y teólogos de la Edad Media, y, entre otros teólogos más recientes, incluso Charles Hodge se inclina por este punto de vista.

31. ¿En qué se basa la interpretación que toma "día" en su sentido ordinario?

a) Toda la creación apuntó al hombre como su finalización. Es difícil aceptar que la preparación para este objetivo durara miles de años.
b) Todos los días de creación deben haber sido de la misma duración. ¿Quién puede aceptar, sin embargo, que un día en el que no ocurrió nada más que la separación entre la luz y la oscuridad fuera un día de miles de años?
c) El hecho de que el sol y la luna, como medidas de tiempo, no estuvieran presentes no significa que no hubiera tiempo. Ya desde el principio Dios ordenó un ritmo y creó la luz para que se alternase con la oscuridad. Cuando más tarde esta luz se concentró en el sol y en los demás cuerpos, no se nos dice nada sobre el hecho de que fuera solamente entonces cuando comenzó el día de 24 horas. No hubo cambios en ese punto. Por lo tanto, tenemos una razón para suponer que antes de ese momento, la rotación de la Tierra tenía lugar a la misma velocidad y que la luz estaba colocada de la manera necesaria para que hubiese una alternancia entre día y noche cada 24 horas.
d) A partir del v. 14 es incuestionable que los días son días ordinarios de 24 horas. Allí Dios dice enfáticamente de las luces en la expansión que serán "para días y años". Uno podría rescatar la visión no literal asumiendo para los días cuatro a seis una rotación extremadamente lenta de la tierra sobre su eje, pero ¿qué hay de la vida vegetal durante esas largas noches? La noche debe haber sido la mitad del día completo.
e) No es exacto decir que los días son los días de Dios. Dios *ad intra* no tiene días. La creación es un acto que procede externamente de Dios. Apelar al sábado (reposo) eterno tampoco sirve. Aunque el reposo de Dios ciertamente no tiene fin, eso no se puede decir del primer sábado o día de reposo (tras la creación en seis días) para la humanidad.

f) El uso del término “día” en Génesis 9:4 es figurado, pero en Génesis 1 no se usa un lenguaje figurado. Lo que se debe mostrar es otro lugar de las Escrituras donde el primero, segundo, tercer día, etc., estén separados con la misma claridad y, no obstante, describan períodos de tiempo. El “día del Señor” en los profetas se refiere a un día específico, es decir, un día en el cual el Señor aparece para juzgar, aunque su juicio pueda durar más de un día.

32. ¿Debe considerarse como un hereje a quien sostiene que los días son largos períodos de tiempo?

No, en este sentido, la cuestión no es fundamental. Sólo sería así si brindara la oportunidad de darle prioridad en principio sobre la Palabra de Dios a los llamados resultados de la ciencia.

33. ¿Qué relación hay entre la obra del segundo día y la del tercero?

El hecho de que ambas obras tienen el mismo objetivo, es decir, preparar la tierra para el origen de la vida.

34. ¿Tiene la separación que se produce el segundo día algún significado adicional?

Sí. Aquí también se establece una de las líneas por las cuales se establece la claridad y la diferenciación en lo que se crea. Aquí se aclaran las relaciones espaciales con su contraste entre abajo y arriba. Y estas relaciones entre arriba y abajo reflejan la relación entre el cielo y la tierra. La lluvia, que como bendición de Dios viene de arriba, es un símbolo de las bendiciones celestiales. Además, en relación con el Espíritu Santo mismo, se habla de un “derramamiento”. Así, la Escritura también nos enseña que casi todos los procesos atmosféricos provienen de Dios. Es su lluvia, su nieve, su granizo, su trueno, su rayo.

35. ¿La extensión de la que se habla se refiere a un firmamento sólido?

No, no se puede probar que las Escrituras piensen en algo como esto al usar la palabra רָקִיעַ (Sal 104:2, “cortina”; Job 37:18, “espejo”). Pero no hay que olvidar que el fenómeno óptico de la expansión, aunque no se considere como algo sólido, sigue representando una idea real. Limitar nuestra vista y nuestro horizonte nos recuerda, por un lado, nuestras limitaciones y terrenalidad y, por otro lado, pone ante nuestros ojos, para nuestra elevación y consuelo, el cielo de la gloria de Dios.

36. ¿Cómo deberíamos entender las aguas “sobre la expansión”?

Para ello se ha hecho referencia a Apocalipsis 4:6; 15:2; 22:1. Pero sean lo que sean estas aguas celestiales, no es concebible que estén hechas del mismo material que las aguas terrenales situadas bajo la expansión. La interpretación más simple y natural es que se trata de las nubes.

37. ¿De cuántas partes consta la obra del tercer día de la creación?

De dos: (a) la separación del agua y lo seco en la tierra; (b) la producción de crecimiento vegetal en la tierra seca resultante.

La primera se habría producido bien por la elevación de las masas de tierra, bien por el hundimiento del lecho marino, o por ambas al mismo tiempo (Sal 104:8).

Un nombramiento formal sigue a la separación de lo seco y el agua, como vimos anteriormente (Sal 104:9). El gran caos, el *tehom*, todavía no era el mar, del mismo modo que la oscuridad en sí misma todavía no era la noche. El *tehom*, la "inundación rugiente" aún no poseía aquellas características por las cuales el océano nos conmueve estéticamente. La gran poesía del mar en su carácter distintivo es querida por Dios. Nos muestra la majestad y autosuficiencia eternas del Señor. Es por eso que ver el mar tiene una influencia tranquilizadora. En presencia de este cuadro de la sublimidad e infinitud de Dios uno se siente elevado por encima de todas las pequeñas preocupaciones y pensamientos y se pierde a sí mismo en la voluntad soberana de Dios. Al mismo tiempo, la forma en que se evita que el océano desborde la tierra es una prueba del poder de Dios que le establece estos límites al mar (véase Job 38:8–11; Sal 65:8).

Con respecto a la segunda parte de la obra de este día, podemos observar que la tierra solamente puede producir crecimiento vegetal porque las semillas ya fueron plantadas anteriormente cuando el Espíritu estaba revoloteando. Se diferencia entre tres tipos de plantas:

a) דֶּשֶׁא, las llamadas criptógamas, es decir, plantas sin flores que no se fecundan entre sí de la manera habitual.
b) עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע, "hierbas que dan semillas", es decir, hierbas y granos que crecen en huertos y campos.
c) Árboles frutales, es decir, todos los árboles frutales en el sentido más amplio de la palabra. Y todo esto es "según su género". מִין proviene de un verbo que significa "separar, dividir". Así que "género" pretende confirmar una idea fija, pensada en contraste con otros "géneros". El punto de partida es la pluriformidad, no la simplicidad. Esto se opone a la hipótesis de la evolución, que deriva todo de la simplicidad y concibe las formas como el producto casual de la materia, formas que aparecen y desaparecen, mientras que sólo la materia es eterna. Las Escrituras enseñan, más bien, que la materia existe por el bien de las formas. La fusión de géneros es una "degeneración", una violación de la ordenanza de la creación que hizo todo "según su género".

38. ¿Qué se incluye dentro de la obra del cuarto día?

a) La creación de "luminarias" o "portadoras de luz", מְאֹרֹת, φωστῆρες (Septuaginta). Estos son los objetos sustanciales, pero el material para ellos habrá estado presente con anterioridad. Tal vez las "luces" se crearon a partir de materiales sobreterrenales. ¿Habla aquí el relato de todas las estrellas, incluidas las que son invisibles a simple vista? Eso no se puede probar. Estrictamente hablando, aquí únicamente se mencionan aquellos cuerpos celestes que dan luz y son señales para la tierra. En este punto nos conviene ser cautelosos. No tenemos derecho a mantener que la tierra es el centro de todos los cuerpos celestes. Por otro lado, la pequeña tierra es ciertamente *un centro*. Y eso no implica nada incongruente. Dios no cuenta de manera meramente

cuantitativa. El mundo constantemente resalta lo que considera asuntos de gran magnitud frente a la pequeñez de la obra de Dios. Pero Dios es un Dios personal, no un ser cósmico universal, y una las prerrogativas de su personalidad es ser divinamente parcial, escogiendo la tierra, por así decirlo, frente a los cuerpos celestes.

b) Determinar el rol asignado de estos cuerpos. Esto quizás incluya, por adelantado, una protesta contra toda superstición pagana que tenga que ver con estas esferas. Su propósito es positivo:
   1. Separar el día de la noche. No es que el día y la noche no hubieran existido antes. Pero ahora, por primera vez, la luz se concentra en el día y adquiere su aspecto pleno y específico. El sol comienza a regir durante el día y este último debe acatar lo que dicta el sol. La tierra recibe ahora su luz específicamente desde arriba. La noche, que antes de esto parece haber sido completa oscuridad, ahora también recibe una luz.
   2. Ser señales, אֹתֹת. Por lo tanto, son una especie de escritura, escrita por Dios en el cielo con sus dedos. Estas señales indican el clima, el tiempo y sus cambios, y algunas veces por sus constelaciones o por sus súbitas apariciones anuncian con antelación eventos importantes. Existe, no obstante, un mal uso de las mismas (Jr 10:2; véase, sin embargo, Mt 2:2; Lucas 21:25).
   3. Estar ahí para los tiempos establecidos, מוֹעֲדִים. Esto se refiere al ritmo de las estaciones y lo que está relacionado con ellas a través de actividades como la agricultura, la cría de ganado o el comercio. La luna aquí también tiene su importancia, en la medida en que regula los meses, y por ella se calcularán los tiempos de las festividades en Israel (Sal 104:19; Jr 8:7).
   4. Ser para los días y los años, es decir, determinar las duraciones de los días y medir la duración de un año.

c) Establecer la importancia de una parte de estos cuerpos para la vida orgánica en la tierra. Deben “alumbrar la tierra”. Por lo tanto, al sol y la luna se les llaman “las grandes lumbreras”, ya que proporcionan una gran cantidad de luz sobre la tierra, y no tanto por su tamaño. Es simplemente una cuestión de lo grandes que parecen en la tierra, de lo que son para nosotros.

39. ¿Qué ocurre a continuación, en el quinto día de la creación?

Al quinto día aparecen las aves y los peces, de los cuales las primeras pertenecen al cielo y los segundos a las aguas. Aquí se echa la mirada atrás, a la separación del segundo y tercer día, respectivamente. El cielo y el agua estaban allí antes de la tierra firme, por lo tanto, son los primeros en ser poblados. También hay una correspondencia de estructura orgánica entre los animales acuáticos y los animales aéreos. Son transitorios y móviles, y comparten estas características con su elemento distintivo y entre sí, en contraste con la estabilidad de la tierra. También son similares en la forma de reproducirse. Leemos: “Produzcan las aguas seres vivientes”, esto es, “llenas de bancos de peces”. No se dice nada sobre de qué están hechos estas aves y estos peces. “En la expansión de los cielos” significa “aire”, para lo que el hebreo no tiene una palabra específica. “Aves” y “peces” significa naturalmente todos los animales acuáticos y los animales voladores. La Escritura reconoce que aquí aparece un nivel más elevado de vida orgánica. Por lo tanto, a estos productos se les habla y se les bendice. A los animales *se* les habla, mientras de las plantas sólo se habla *de* ellas. Los animales tienen נֶפֶשׁ

חַיָּה, “alma viviente” o, más propiamente, son “almas vivientes”; en ellos hay vida consciente. Aquí, también, la creación es una creación por tipos, “según su género”. No parece que se creara una sola pareja de cada género. Más bien se infiere lo contrario del texto. Los animales podrían haber sido creados al mismo tiempo en diferentes lugares de la tierra. En el caso de la creación del hombre, fue distinto. Ahí, la creación de una pareja en un momento dado era necesaria.

40. ¿Qué incluye el sexto día de la creación?

La creación de animales terrestres y de los hombres. Los animales terrestres son de tres tipos:

a) בְּהֵמָה; animales grandes y domesticados Así que el hombre no está relacionado con todos los animales de la misma manera; hay animales domesticados y salvajes. Dios muestra esto al crear animales domesticados como una clase separada, y el hombre tiene responsabilidades hacia estos animales. No es indiferente cómo trata el hombre a estos animales. En בְּהֵמָה, de בהם, “ser mudo”, hay una indicación del carácter benigno de estos animales domesticados.
b) “Animales que se arrastran”, es decir, animales que se arrastran por la tierra, ya que también hay animales que se arrastran en los océanos.
c) חַיְתוֹ-אֶרֶץ; “animales salvajes terrestres”. Esto no tiene por qué hacer referencia a “animales feroces”, aquí de nuevo “según su género”. El mundo animal está estrechamente conectado con la tierra en la que vive. Por lo tanto, “Produzca la tierra seres vivientes”. Este lenguaje no aparece más tarde en relación con el hombre.

41. ¿En qué se denota concretamente la importancia de la creación del hombre?

En las solemnes palabras de deliberación que preceden: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza”. Para el significado de “nuestra”, véase la doctrina de la Trinidad. Se pretende que el hombre revele la imagen de Dios, también en la medida en que Él es un Dios trino. El Logos y el Espíritu, junto con el Padre, han estampado su sello específicamente sobre el hombre.

42. ¿Existe alguna diferencia entre las expresiones “imagen” y “semejanza”?

No, ambas expresiones dicen lo mismo y se refuerzan mutuamente. Si alguien quisiera establecer una distinción, podría decir que “a nuestra imagen” בְּצַלְמֵנוּ, es decir, “en calidad de la imagen de Dios, como imagen de Dios”. Para este significado de la preposición בּ, véase Éxodo 6:3, “como Dios Todopoderoso” בְּאֵל שַׁדָּי; Salmos 35:2, “levántate como mi ayuda” בְּעֶזְרָתִי; Isaías 40:10, “como poderoso” בְּחָזָק; Salmos 37:20, “como humo” בֶעָשָׁן. La segunda expresión, “a nuestra semejanza” כִּדְמוּתֵנוּ, no se refiere a la imagen en el hombre, sino al conocimiento de la imagen que está presente en la conciencia de Dios de Dios mismo y según la cual el hombre es creado como si lo fuera a partir de un modelo.

43. ¿Consiste la imagen de Dios en el dominio sobre la creación inferior?

No, este dominio ciertamente tiene que ver con la imagen de Dios y depende de la imagen, pero no es la imagen. Además, aquí no se hace referencia a todo tipo de dominio, sino a lo que todos los seres humanos poseen por igual en virtud de ser humanos. Compárese, por otro lado, 1 Corintios 11:7–8, donde se hace referencia a una imagen y al gobierno en otro sentido, específicamente con la persona del sexo masculino en mente. El dominio que el hombre tiene sobre la creación inferior no es lo mismo que el dominio que Dios tiene, y por lo tanto no puede constituir la imagen de Dios.

44. ¿Qué pone en evidencia el hecho de que la creación a imagen de Dios se mencione en primer lugar?

Que la imagen de Dios se encuentra por encima de la distinción entre hombre y mujer, en lo que es humano en general, y que pertenece tanto a la mujer como al hombre.

45. ¿Cuál es el sentido de la distinción que aquí se establece entre "hombre" y "mujer"?

Aquí aparece como una distinción natural de género y todavía no se percibe como una relación ética a la luz del matrimonio. Eso viene después. Por lo tanto aquí, זָכָר y נְקֵבָה; luego, אִישׁ y אִשָּׁה.

46. ¿Cuál fue el mandato original según la ordenanza de la creación para el hombre?

Sojuzgar la tierra, por tanto llevar una vida activa e industriosa. Naturalmente, se hace referencia al trabajo por el que no se agotan los poderes, sino que se multiplican.

47. ¿En qué consistía la comida del hombre según el v. 29?

En plantas con semilla y árboles frutales con semilla. Por tanto, comían verduras. Véase el mandato posterior después del diluvio. También, en relación con el futuro, Isaías 11:6ss. Cuando se menciona la comida en el cielo, ya sea en sentido figurado o donde se habla de la comida sacramental, las Escrituras siempre hablan exclusivamente de alimentos vegetales.

48. ¿Podemos concluir de esto que originalmente los animales eran inmortales?

No, eso sería concluir demasiado. Pero sin duda la muerte con dolor, el gemido de la criatura (Rom 8:20), entró por primera vez en la creación más adelante con el pecado. En el mundo vegetal, la muerte ciertamente existió antes de la caída.

49. ¿No es cierto que el cuerpo humano está diseñado para el uso de animales como alimento?

No se puede razonar partiendo de la condición actual del cuerpo sobre su diseño original. El pecado ha provocado un cambio radical. Como organismo, el hombre se encuentra en el medio, entre los animales herbívoros y los carnívoros. Si es necesario, todavía puede vivir únicamente de plantas.

50. ¿Por qué se dice al final que todo era "muy bueno" (v. 31), mientras que antes se dice que todo era simplemente "bueno"?

Porque cada producto de la creación, que corresponde a la idea suprema de Dios, sin embargo no era la expresión completa de esa idea por sí solo. La idea del mundo que Dios deseaba realizar era un todo armonioso. Sólo en el conjunto puede estar presente la bondad suprema, de la que se habla aquí.

51. ¿Qué elementos encontramos en el "descanso" de Dios?

a) Un elemento negativo consistente en dejar de crear.
b) Un elemento positivo consistente en deleitarse en la obra terminada. Este elemento es esencial para el concepto bíblico de "reposo". Cuando la obra se ha terminado y el supervisor la mira con satisfacción interior, entonces sus capacidades descansan, y, aun así, él es todo ojos, todo oídos, todo atención, todo admiración. Concentra todas sus energías en lo que hizo para comprenderlo y penetrarlo. Esto es, por primera vez, verdadero descanso, y también lo es el reposo de Dios, el gozo con el que Él reconoce y saluda al mundo creado como la imagen de su propia gloria. El reposo de Dios no es, pues, una retirada del Señor a las profundidades de su ser, de donde había emergido para crear. Cuando Dios se revitaliza al ver su obra, esa mirada de disfrute sale en forma de bendición sobre la creación, y el hombre, en cuya conciencia se refleja la creación, recibe en su corazón esa paz, como partícipe en el reposo de Dios. Ese es el significado de la "bendición" del sábado.

52. ¿Qué afirman algunos acerca del relato de la creación en Génesis 2?

Que no sólo es independiente de Génesis 1 sino que también lo contradice en varios lugares, ya que proviene de otra fuente. Aquí, dicen, el hombre es creado primero (2:7). Aquí la tierra está seca antes del crecimiento de las plantas. Adán es creado primero por separado.

53. ¿Cómo debe responderse a esta afirmación?

Que no hay diferencia, si tan sólo nos fijamos en que Génesis 2 no es ni pretende ser un relato de la creación. El nombre תּוֹלְדוֹת (v. 4) nunca significa el "nacimiento" de algo en el sentido de su "comienzo", sino siempre los "nacimientos" [plural] de algo, es decir, su historia después de que ya se haya originado. La expresión proviene de la época en que la historia todavía era una descripción de generaciones, es decir, en su forma más primitiva (Gn 10:1). Por tanto, Génesis 2:4 es un encabezamiento de lo que sigue y no la conclusión de lo que antecede. Y aquí solamente se recapitula lo precedente en la medida en que es necesario para comprender lo que sigue. Teniendo presente esa interpretación, podemos dar cuenta de todas las diferencias entre Génesis 1 y 2.

54. ¿Es la creación únicamente una obra del Padre?

No, como obra externa [*ad extra*] que es, debe atribuirse al Dios trino. En cuanto a la economía, sin embargo, sí se puede atribuir al Padre. El Padre aparece en la economía de Dios, especialmente en la economía de la gracia, como nuestro Juez. Y lo es como nuestro Creador. Por lo que respecta al acto de la creación, observamos que las tres Personas del ser

divino obran conjuntamente. Como ya vimos anteriormente, del Padre viene el ser, la aparición de la sustancia de la nada; del Hijo viene el ser individualizado, la idea; del Espíritu, el ser viviente. En este sentido, la creación de la sustancia de los espíritus se atribuye permanentemente al Padre, mientras que el Hijo, como Logos, ilumina a cada uno de estos espíritus que vienen al mundo, y el Espíritu de Dios hace que los espíritus vivan. En la recreación también ocurre así (véase 1 Pe 1:3).

En la creación del universo por el Dios trino se encuentra la garantía de que la naturaleza también, hasta donde alcanza, ofrece una revelación confiable del ser de Dios. No es como si la revelación natural tuviera que llevarnos a conclusiones unitarias y luego, de repente, de una manera totalmente desprevenida, la idea de la Trinidad apareciese ante nosotros sobre la base de la revelación sobrenatural de Dios. Cuanto más y mejor conozcamos la naturaleza, más nos situará cara a cara frente al Dios trino.

55. ¿Es la creación un acto eterno?

No, como acto transitivo de Dios que tiene un objeto fuera de Dios, es un acto en el tiempo, al menos un acto que coincide con el comienzo del tiempo. Desde luego que en el propio ser de Dios no existen las distinciones de tiempo, y por tanto tampoco la creación, como actividad de Dios, puede inscribirse en el tiempo. Pero ese tipo de eternidad es propio de todos los actos de Dios. Tan sólo hay que sostener que la creación no es eterna en el mismo sentido, por ejemplo, en que sí lo son la generación del Hijo y los decretos. Estos últimos no sólo proceden de la eternidad sino que permanecen en la eternidad; terminan con algo eterno. Ese no es el caso con la creación.

56. ¿Acaso no menoscaba la creación del universo la inmutabilidad de Dios?

No, cuando las Escrituras parecen hablar como si hubiera una sucesión y un cambio en Dios mismo, se está expresando de una manera humana. Por ejemplo, en el Salmo 90, donde se enseña tan claramente la eternidad absoluta de Dios, también se dice, no obstante: “Antes que naciesen los montes y formases la tierra y el mundo, desde el siglo y hasta el siglo, tú eres Dios”. (v. 2). La palabra “antes” parece introducir el tiempo en la eternidad, pero eso se debe a la debilidad del lenguaje humano.

Hay que distinguir entre la creación activa y la pasiva (*creatio activa* y *pasiva*). La primera pone el foco en el acto de crear en Dios, mientras que la segunda se refiere al universo como creado. Acerca de lo primero escribe Boecio: “La creación, considerada activamente, no es un cambio real porque por medio de ella Dios no es cambiado por ese acto; sólo requiere una nueva relación del Creador con lo creado. Y esta nueva relación, que no es real en Dios, no puede, por tanto, efectuar un cambio real en Él.”. Y Wollebius dice: “La creación no es un cambio en el Creador, sino un cambio en la criatura, un cambio de ser potencialmente a ser realmente”.

57. Si el acto creador de Dios no tiene lugar en el tiempo, ¿cómo puede entonces la creación pasiva, lo que ha sido creado, manifestar una distinción en el tiempo entre sus diferentes partes?

La razón radica en la distinción en orden que fue concebida y querida en el acto creativo de Dios. Incluido en la idea de Dios de la creación y en la voluntad de Dios de crear está el hecho de que una cosa siga a la otra y, por lo tanto, en la creación pasiva hay una secuencia

de tiempo que corresponde a este orden lógico en Dios. En otras palabras, el tiempo y las diferencias de tiempo son productos de la creación, no las formas en que se mueve el propio Dios creador.

58. ¿Cómo debemos responder a la pregunta: Pudo Dios haber creado el universo antes o después?

Aquí también hay que distinguir entre la creación activa y la pasiva. Por lo que se refiere al hecho de la creación del universo, esto podría haber ocurrido antes o después, si Dios lo hubiera querido. Por otro lado, por lo que respecta al *creativa activa*, el acto creador de Dios, esto no podría haber sucedido antes o después, acelerando o demorando la existencia del universo. No podemos postular la existencia del tiempo antes de la existencia del universo, de modo que se hubiera perdido algo si el universo hubiera estado allí antes, o se hubiera agregado algo si el universo hubiera sido creado más adelante. No existe el tiempo antes de la creación. Sólo hay eternidad, y el tiempo no puede entrometerse en la eternidad, ninguna criatura puede por su existencia o inexistencia agregar algo o quitar algo de la eternidad. Ya lo dijo Agustín con mucha precisión: “Sin duda, el mundo no llegó a existir en el tiempo, sino con el tiempo” (*De Civitate Dei* [La Ciudad de Dios], 10.6).

59. ¿Es posible defender la doctrina de una creación eterna (como producto)?

Como es bien sabido, esto fue lo que defendió Orígenes. Otros lo han visto como una pregunta abierta, es decir, filosóficamente, aparte del testimonio de la Escritura; este es el caso de Tomás de Aquino y Duns Escoto.

En contra de esta doctrina tenemos que hacer las siguientes consideraciones:

a) El concepto de una creación eterna no se puede conciliar con el de una creación de la nada. Por sí misma, la idea de una creación de la nada incluye una transición del no ser al ser.
b) El concepto de una creación eterna conduce a una confusión entre creación y providencia. Si el universo es desde la eternidad y, sin embargo, es creado, entonces también es creado eternamente y está siendo creado continuamente. En ese caso, la providencia se convierte en una creación continua, o la creación en una providencia eterna, que equivale a lo mismo.
c) Una existencia eterna del mundo contradice a priori el carácter teológico de la historia del mundo. Una historia es algo que debe tener un comienzo y un final. Podemos concebir un océano de agua inmóvil que no tenga orilla, pero en el caso de una corriente en rápido movimiento nos preguntamos por su comienzo y su final.

Otros argumentos resultan menos convincentes. Algunos defienden que si el universo fuera eterno, ya no habría una diferencia entre la creación y la generación del Logos. Pero continuaría existiendo la distinción de que la creación proviene de la nada, mientras que la generación del *Logos* proviene del ser de Dios. Además, no resulta convincente decir que la eternidad del universo limita a Dios en su eternidad e infinitud. La infinitud de Dios es, en cualquier caso, de un tipo completamente distinto al de un universo sin principio (véase H. E. Gravemeijer *[Leesboek over de Gereformeerde Geloofsleer]* en la sección donde trata este asunto).

60. ¿Qué dice la Escritura acerca de esta pregunta?

Génesis 1 habla de un "principio" absoluto. Igualmente, Juan 1 habla de un "principio", en el que fue a través de la Palabra que se hicieron todas las cosas (v. 3). Cuando Orígenes se ayudó a sí mismo asumiendo una serie de mundos antes de este mundo, esta idea contradice lo afirmado por el Salmo 90, "Antes de que nacieran las montañas … desde la eternidad hasta la eternidad Tú eres Dios". Detrás de este universo no hay nadie más, tan sólo la eternidad.

61. ¿El universo se creó de la nada o de algún material que ya existía?

De la nada; de hecho, de *nihil negativum* [la nada negativa]. Es verdad que los filósofos, por ejemplo Platón, a veces han hablado de una nada que sólo es relativa, en comparación con una realidad superior. A eso se le llamó *nihil privativum* [nada privativa]. Por 'nada' se entendía un cierto tipo de realidad. La expresión "de la nada" no procede de las Escrituras canónicas, sino de 2 Macabeos 7:28 en la Vulgata latina, "ex nihilo". Véase *Sapientia Solomonis* [*Sabiduría de Salomón*] 11:18, donde se hace mención de la creación a partir de la materia informe, que sin embargo podría referirse a la segunda creación. Sobre la creación de la nada, Hebreos 11:3 es enfático.

62. ¿Cuál es la diferencia entre la primera y la segunda creación?

La misma que existe entre la creación inmediata y la mediata (*creatio prima sive immediata; creatio secunda sive mediata*). La primera se refiere a crear materia de la nada; la segunda, a la preparación ulterior de la materia creada. En ambos casos se usa la palabra "creación". La creación continua de espíritus pertenece a la primera creación, la creación inmediata.

63. ¿Cuáles son las principales teorías divergentes con respecto al origen del universo?

a) *La teoría dualista*. Dios formó el universo a partir de algo que existía junto con Él desde la eternidad. A veces esta materia se concibe como éticamente malvada. A esta teoría se le puede objetar lo siguiente:
    1. La materia no es digna de hacerse absoluta y eterna de esta manera, y mucho menos la materia maligna o la materia como mal. Solamente la materia que es producto del Espíritu eterno resulta aceptable, no una materia eterna y ciega, que luego debe ser perversa per se. Esto último es lo que creían Platón y Aristóteles.
    2. La ley de la parsimonia prohíbe aceptar dos principios básicos allí donde basta con uno.
    3. La creación de la nada no viola la ley de causalidad. Porque la ley de causalidad no nos enseña que toda la materia debe provenir de otra materia, sino únicamente que todo cambio debe tener una causa. Por consiguiente, todo origen debe tener también una causa. La causa del origen del material del universo reside en el acto creador de Dios.
    4. Para el dualismo, que enseña la eternidad de un principio espiritualmente malvado, no existe ninguna garantía de que el bien vaya a triunfar en el

mundo. Deberíamos decir que lo que es absoluto y eternamente necesario no puede perecer. Tal antítesis eterna no se deja eliminar por nada en la historia del mundo, no importa cuánto dure.

b) *La teoría de la emanación*, la doctrina de que el universo fluyó de Dios. Aquí Dios y el universo son uno en principio. La emanación es panteísta. Dios es llamado absoluto en la medida en que el universo aún no ha emergido de él. Esta teoría se puede elaborar de diferentes maneras, según se base en el panteísmo identitario o en el panteísmo idealista.

   Una forma concreta y más reciente de esta teoría distingue en Dios entre forma y materia. La forma es el espíritu divino. La materia es la llamada "naturaleza" en Dios. Para el universo, la forma sale de la forma de Dios, mientras que la materia sale de la materia de Dios. Por lo tanto, se concibe a Dios como consciente de sí mismo, lo que generalmente es negado por el panteísmo. La transición de la forma y la materia en Dios a la forma y la materia en el universo se representa como un desbordamiento de Dios, aunque otros hablan de un acto de su libre albedrío. Rothe es uno de los partidarios de esta teoría.

   La idea de la emanación tiene su origen en Oriente, la teoría de la evolución en Occidente. El camino de la primera va de arriba a abajo, el camino de la segunda es el inverso. La teoría de la evolución es atea, la teoría de la emanación es panteísta. Nos oponemos a estos sistemas por los siguientes motivos:

   1. No hacen justicia a la trascendencia de Dios y mezclan a Dios con el universo.
   2. El carácter infinito de la infinitud de Dios se convierte en que Dios lo es todo. Y Dios no permanece infinito, ya que puede estar fuera del universo, igual que el universo puede estar fuera de Él.
   3. La forma más reciente de esta teoría, tal como la encontramos en Rothe, cambia conscientemente el dualismo en Dios mismo, algo en lo que debe desembocar toda teoría de la emanación si de algún modo quiere mantener la distinción entre Dios y el universo. La "materia", por refinada que sea, está presente en Dios. Y esta materia, que es una parte de Dios, tendrá que descender fuera de Dios para convertirse en una forma inferior. Así pues, una "caída" en Dios o fuera de Dios.
   4. La teoría de la emanación priva a Dios de su soberanía así como de su omnipotencia. Falsifica por completo el concepto de revelación. Hace de Dios un socio de todo el mal, tanto ético como físico, que hay en el universo.
   5. El concepto de mal moral se modifica totalmente, ya que Dios ya no es considerado como un ser personal.
   6. La única emanación verdadera, en el sentido más elevado del término, se encuentra dentro del ser trino de Dios mismo. Pero existen diferencias entre emanación y generación. Difieren:
      a. En el objeto: en la emanación es finito, en la generación, infinito.
      b. En el objeto: en la emanación es impersonal, en la generación, personal.
      c. En el sujeto: en la emanación es impersonal, en la generación y la espiración, personal.
      d. En el resultado: el Hijo y el Espíritu Santo permanecen dentro del ser de Dios, el universo emanado se desprende de Dios.

c) *La teoría de la evolución*. Esta teoría afirma que todo se ha desarrollado, y todavía se está desarrollando, a partir de un solo caso de materia mediante el funcionamiento de ciertas leyes naturales. La teoría de la evolución, sin embargo, no tiene una respuesta a la pregunta de dónde provienen esa materia y esas leyes. Por lo tanto, no puede ser un sustituto de la doctrina de la creación y se basa, además, en el deísmo o el panteísmo.

CAPÍTULO 7

La providencia

1. ¿Qué es la providencia?

La obra eterna de Dios por la que él causa que el universo creado, por lo que se refiere a su sustancia, continúe existiendo. En cuanto a su poder, él hace que opere, y en cuanto a sus operaciones, que alcance el objetivo que él quiere.

2. ¿Cuál es la relación de esta obra de Dios con sus demás obras?

a) La providencia difiere de la creación *modaliter* [en su modo], en tanto que la creación afecta la transición del universo de la no existencia a la existencia. La providencia, por el contrario, es la causa de la continuación y la continua operación de la existencia ya establecida del universo y de los poderes que ya están presentes en él.
b) La providencia es la ejecución del decreto de Dios, en tanto que el decreto está relacionado con la continua existencia y el desarrollo natural del universo creado y porque el decreto tiene un aspecto de disposición y eficacia estrechamente relacionado con el universo.
c) La providencia pertenece a las obras *ad extra* de Dios, y en particular a las obras de la naturaleza, que deben distinguirse de las obras de la gracia. Por lo tanto, no hablamos de las obras de la gracia bajo la providencia de Dios. Los teólogos no siempre han establecido esta distinción, ya que incluso aquellos que hablan de la *opera naturae* [obras de la naturaleza] y las *opera gratiae* [obras de la gracia] clasifican los milagros, que tienen una estrechísima relación con las obras de la gracia, bajo la providencia.

3. ¿En qué se basa la doctrina de la preservación del universo por parte de Dios?

a) En la continua representación bíblica de que la criatura, aunque poseedora de una existencia real, no puede, no obstante, ser independiente de Dios en ningún momento y en ningún sentido. Si existiera por sí misma, entonces, en lo que se refiere a su ser, sería como Dios.

b) En la doctrina de la inmanencia divina, según la cual Dios, con su eterno poder y naturaleza divina, no puede ser excluido de nada en la creación. Por consiguiente, no será posible excluirlo de la continua existencia de la sustancia de la creación.
c) En las declaraciones explícitas de la Sagrada Escritura (véase Neh 9:6; Col 1:17; Heb 1:3).

4. ¿Puede decirse que la providencia, en lo que respecta a la preservación, es una obra puramente negativa que consiste en el hecho de que Dios no destruye el universo creado?

No, es una obra positiva, ya que únicamente de Dios puede decirse con razón que permanece donde siempre está. Sólo Dios es un ser absoluto. Que el universo exista no es en sí mismo motivo suficiente para que continúe existiendo. Para ello es necesaria una nueva obra de Dios, a la que llamamos preservación. El hecho de no darse cuenta de esa necesidad se basa en un concepto deísta de Dios y en una cosmovisión deísta. La doctrina bíblica reformada navega entre los dos extremos del panteísmo y el deísmo.

5. ¿A qué se debe que seamos tan proclives a caer en este error deísta, como si la existencia de una cosa fuera acompañada de su existencia continua, a menos que intervenga un acto positivo de destrucción entre ambas?

A que nos hemos hecho un dios a nuestra imagen y semejanza. Nuestra relación con las cosas que están fuera de nosotros es más o menos deísta. Cuando hemos hecho algo, nos parece base suficiente para que siga existiendo el hecho mismo de que exista. Ya no lo preservamos más, sino que permanece porque es. Esa manera de pensar posteriormente se la transferimos a Dios. Naturalmente esto implica un gran *petitio principii*. Porque que algo continúe existiendo cuando lo hacemos nosotros no depende del hecho de que exista, sino exclusivamente del poder preservador de Dios.

6. ¿Cuál es el extremo opuesto con respecto a la doctrina de la preservación?

Que en una forma panteísta, la continuidad de la sustancia del universo es abolida, y el universo se concibe como algo creado en cada momento por Dios a partir de la nada. La preservación se convierte así en una creación continua. Entre los que defienden este punto de vista se encuentran:

a) Muchos antiguos dogmáticos, que deseaban poner el énfasis en la existencia salvaje y dependiente del universo. Por lo tanto, llaman *conservatio* [conservación] a la *creatio continua* [creación continua]. Por ejemplo, Ursinus, Heidegger, Alsted y Rijssen hacen esto. No tenían mala intención, pero desde luego es una formulación poco afortunada.
b) Muchos de los que bajo esta formulación ocultan una cosmovisión panteísta. Uno ya puede encontrarse los principios de este punto de vista en Descartes, al que luego le dio una capa panteísta Malebranche y en Spinoza llegó a convertirse en un panteísmo en toda regla. Jonathan Edwards, que llevó la soberanía de Dios peligrosamente cerca de las fronteras del panteísmo, defendió esta opinión en su libro sobre el pecado original.

7. ¿Qué objeciones se deben presentar a esta equiparación entre creación y preservación?

a) Suprime toda continuidad en la existencia de las cosas. Hace que el elemento de lo que perdura, de la permanencia, desaparezca del concepto de sustancia. El universo vuelve a existir a cada momento; su existencia en el momento *A* no es en absoluto la base de su existencia en el momento *B*, etc. Así que para *B* también resulta completamente indiferente si va precedido por un *A* en lugar de un *P* o un *Q*. La conexión real entre los momentos de la existencia se desvanece.
b) El desacuerdo entre esta opinión y la perspectiva bíblica radica totalmente en la discrepancia entre el panteísmo y el teísmo. Según esta teoría, todo fluye constantemente de Dios, todo debe ser creado nuevamente a cada momento. Dado que el tiempo es divisible en el infinito, nadie puede determinar un límite de lo cortos que son los momentos de la creación y, por tanto, al final se volverán tan cortos que ya no quedará espacio para la existencia, es decir, el universo se crea constantemente, pero en realidad nunca *es*. Esto se acerca peligrosamente al ilusionismo que afirma que las cosas finitas son una ilusión.
c) Esta teoría también puede desembocar en el idealismo. Fundamentalmente, aquí todo *Vermittelung* [la mediación] de las cosas entre sí es abolida, justo en el punto donde es más obvio, es decir, en la existencia continua de objetos idénticos. Si *A* en el momento *A* no es la base para la existencia de *A* en el momento *B*, entonces ¿cómo podrá A ser en algún momento la base de *B*? En otras palabras, ¿cómo podremos mantener la causalidad como algo real?
d) El mayor peligro de esta teoría es cuando se extraen sus consecuencias para la vida del hombre. Divide esa vida en una serie de partes desconectadas y por lo tanto elimina la base de la vida moral, de la continuidad del carácter y la responsabilidad del hombre.

8. Entonces, ¿cómo deberíamos concebir la preservación de Dios?

Como el acto por el cual Él, mediante una expresión positiva de su voluntad, causa que una cosa, tal como existe o en relación con esa existencia, permanezca en sí misma. Esto no significa que lo que existe en el momento *A* suponga la mitad del trabajo necesario para perpetuarse, y que Dios haga la otra mitad. No se trata de un trabajo dividido. Más bien, Dios actúa de manera que hace uso de la existencia de *A* en el momento *A* para hacer que este *A* idéntico continúe existiendo en el momento *B*. Más allá de esto, la forma en que eso sucede debe seguir siendo incomprensible para nosotros. Ahora bien, no podemos abandonar la continuidad de las cosas. Como veremos, esta misma cooperación de Dios con lo que ya existe vuelve en relación con otros actos de providencia.

9. Entonces, ¿qué cosas deberían considerarse que pertenecen a la preservación?

a) En primer lugar, mantener la sustancia de las cosas, tanto espirituales como materiales, y de ambas en su identidad concreta. La continuidad de los espíritus es diferente a la de la materia, y Dios los conserva a ambos según su naturaleza.
b) Sin embargo, además de la materia y la sustancia espiritual, todavía hay más realidad.

Hay forma, atributo, poder y mucho más. Así que surge la pregunta de si el mantenimiento de estos pertenece a la preservación. La respuesta, en resumen, debe ser la siguiente: en la medida en que estas cosas no son poderes o acciones activos, su mantenimiento debe incluirse dentro de la categoría de preservación. Por otro lado, en tanto que no son más que poderes activos, pertenecen al acto del concurso, si seguimos estableciendo una distinción lógica y clara entre preservación y cooperación. Por ejemplo, la gravedad, hasta donde sabemos, siempre está actuando; es idéntica a su acción. Sin embargo, también existe una gravedad latente, no activa como tal, que se incluiría así en la preservación. Parece, pues, que con respecto a los poderes Dios necesita hacer que su acción continúe sólo por el concurso. Ahora bien, resulta extremadamente difícil señalar el límite entre los poderes latentes y los constantemente activos. La Escritura no distingue entre tales cosas, y por lo tanto podemos estar satisfechos con señalar esta distinción en general.

c) Muchos también consideran que el mantenimiento de la clase para los géneros y especies orgánicos pertenece a la preservación. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que aquí la creación (creacionismo) y la cooperación y el gobierno en parte se cruzan, y que además la identidad de clases y géneros no puede llamarse identidad en sentido estricto, sino sólo una similitud, a menos que se explique la propagación de los individuos de una manera realista.

10. ¿Cuál es la segunda obra de la providencia?

La cooperación, que no hace referencia a la sustancia de las cosas, sino a su acción. Si la sustancia y la actividad difieren, entonces con respecto a la última debe existir una inmanencia específica de Dios, una inmanencia que al menos *modaliter* [en cuanto a su modo] difiere en eso de la primera. Los mismos argumentos que son válidos para la preservación se pueden hacer para la cooperación. Dios ya no puede ser excluido de la actividad de las cosas, como no puede serlo de su sustancia. Cuando Charles Hodge sostiene que la teoría del concurso busca hacer comprensible lo incomprensible, ese no es el caso, al menos no tiene por qué ser el caso. No hay ninguna otra cosa presente en el postulado del concurso que no lo esté en el de la preservación. Vemos que ambos deben ser aceptados, pero *cómo* se llevan a cabo es algo que comprendemos muy poco, tanto en un caso como en el otro.

11. ¿Qué base tenemos, además de lo que se ha mencionado, para asumir una cooperación de Dios?

a) La Escritura dice que no sólo estamos en Dios, sino que también vivimos y nos movemos en Él.
b) Dios obra en toda la naturaleza, hasta en los asuntos más pequeños e insignificantes, o que al menos a nosotros nos lo parecen (Sal 104:21; Mt 5:45; 10:29; Hechos 14:17). Si tuviéramos que aceptar que Dios permite de una manera deísta que la naturaleza trabaje por sí misma, entonces todos estos textos deberían tomarse figuradamente y se perdería el consuelo de nuestra religión y adoración.
c) Toda la teleología de la naturaleza y de la historia habla de una obra inmanente de Dios (cf. Job 12:7–9; Dan 4:35).
d) Cada individuo no tiene más que mirar la historia de su vida para discernir que había una mano superior que la gobernaba. En este punto, la fe en la cooperación de Dios

está más estrechamente relacionada con nuestra dependencia de él. Él dirige incluso nuestros actos libres, y por muy encima que esté de nuestra comprensión la manera en que lo hace, en todo caso debe ser una cooperación, un concurso. No es la materia, ni el destino, ni el azar lo que puede afectarnos, si debe mantenerse nuestra libertad, sino sólo la cooperación de Dios (Sal 104:4; Prov 16:1; 21:1).

12. ¿Cómo debemos concebir este concurso?

Aquí también habrá que evitar dos extremos: el deísmo y el panteísmo. Según el primero, los poderes y las leyes de la naturaleza ciertamente provienen de Dios y, como tales, no son necesarios para Dios, sino que ahora funcionan por sí mismos de tal manera que Dios permanece al margen. Eso elimina la inmanencia de Dios. Según el otro extremo, solamente Dios lo hace todo en la naturaleza, es decir, no hay dos causas que operen conjuntamente; las leyes de la naturaleza y los poderes de la naturaleza son sólo abstracciones de los modos de actuar de Dios. Por lo tanto, se identifica la naturaleza con Dios. Eso puede suceder (como la teoría de la preservación como *creatio continua*) de dos maneras:

a) En el sentido sistemáticamente panteísta, de modo que Dios no sólo es de inmediato todo el poder y el movimiento del universo, sino que también es el fundamento y la sustancia del mismo.
b) En el sentido de inclinarse hacia el panteísmo, de modo que el universo desde luego se distingue de Dios sustancialmente, pero el poder del universo se sigue concibiendo exclusivamente como un poder divino; Dios = naturaleza.

13. ¿Qué debe urgirse contra esta opinión que se inclina hacia el panteísmo?

Aunque hay destellos de este punto de vista en Zuinglio y Calvino, así como en otros teólogos reformados, todavía no puede decirse que fueran conscientes de eliminar la acción de las segundas causas. En sus opiniones nos encontramos más ante formulaciones peligrosas que ante un error como tal. Sin embargo, la teología reformada debe protegerse contra tales formulaciones mucho más que contra el deísmo, porque nuestro principio básico no nos conduce en la dirección de este último, sino hacia el panteísmo. Observamos lo siguiente:

a) Que esta idea, como si Dios fuera la única causa que actúa en el universo, se basa más en un concepto filosófico de lo absoluto que en la enseñanza de la Escritura.
b) Que esta concepción contradice la experiencia que adquirimos de nuestras propias acciones internas. Nos conocemos a nosotros mismos como *causa secunda* [segundas causas] y tendremos que asumir que, una vez descontada la diferencia entre la actividad del espíritu y la actividad de la materia, también se produce algo similar a lo que llamamos causalidad (espiritual) en las sustancias materiales cuando actuamos.
c) Que esta idea nos acerca muchísimo al idealismo y al panteísmo. Es incompatible con postular un universo fuera de Dios en el que Dios, sin embargo, es la única causa que actúa. Si así se le convierte en el hacedor de toda acción, entonces también hay que ir un paso más allá y hacer de Él el ser de todo ser.
d) Que esta idea no se puede conciliar con la responsabilidad racional del hombre, en la medida en que esa responsabilidad depende de la causalidad de nuestra voluntad.

14. ¿Qué debemos mantener acerca del concurso?

a) Que éste, al igual que la preservación, tiene que ver con lo que ya está creado. Al crear, Dios ha colocado poderes en las sustancias. Estas son realidades, por muchas dudas que podamos albergar sobre el tipo de realidad que se les debe atribuir. Hay algo en la tierra por el cual ejerce un poder de atracción. Dios lo ha creado allí y lo ha conectado en cierta manera con la materia de la tierra. Así como Él preserva la materia que forma la tierra, también colabora con ese poder que va unido a la materia para que perdure. No es Dios en el sentido literal quien atrae en la tierra, sino más bien la tierra misma que atrae por el concurso de Dios.
b) No es un poder físico o metafísico sino su voluntad omnipotente por la que Dios ejerce su concurso, la misma voluntad mediante la cual creó el universo y lo preserva. Establecer esta distinción evita las formulaciones panteístas en las que a menudo ha incurrido la teología hipercalvinista. Si Dios como *causa prima* [primera causa] actúa en el universo por el poder físico o metafísico y si, como de hecho es el caso, este poder físico o metafísico es completamente suficiente para explicar lo que se efectúa, entonces no queda lugar para *causae secundae* [segundas causas], a menos que uno divida el poder en dos y atribuya la mitad a Dios y la otra mitad a la criatura. Si, por otro lado, uno sostiene que Dios debe distinguirse del universo, no sólo con respecto a la sustancia sino también con respecto a su actividad, entonces llegamos al reconocimiento del hecho de que lo que está actuando *propro sensu* [en el sentido propio] en el universo no es el poder de Dios sino del universo, y que este poder, sin embargo, en cada punto y momento, depende de la voluntad omnipotente de Dios y sin esa voluntad no puede expresarse. De esta manera se preserva tanto la trascendencia como la inmanencia de Dios, aunque aquí también debemos confesar nuestra ignorancia en cuanto al modo en que la voluntad omnipotente de Dios participa en el poder de la criatura.
c) Lo que llamamos las leyes y los poderes de la naturaleza son una realidad, una propensión colocada en las cosas por Dios para actuar y también para hacerlo de esta manera y no de otra. Estas voluntades y poderes son hechos aptos para el asunto al que pertenecen. Hay congruencia entre ellos y las sustancias a las que se adhieren. Sin embargo, no podemos ir tan lejos como para pensar en estas leyes y poderes como algo ya dado con estas sustancias o inseparablemente unidos a ellas. En ese caso, la diferencia entre preservación y concurso desaparecería. Y sería imposible que Dios cambiara la ley natural, la aboliera, sin cambiar o destruir la sustancia. Por su voluntad omnipotente, Dios puede unir a la misma sustancia poderes nuevos y diferentes a los que anteriormente le resultaban adecuados. Él sigue el orden de la naturaleza tal como Él mismo lo ha establecido, pero de ninguna manera lo hace porque no puede hacer otra cosa. Es importante tener esto en cuenta para describir el concepto de milagro. Se ha observado, con razón, que en un sentido absoluto no existen milagros para Dios. Para Él, no es más milagroso que el hierro flote en el agua que que se hunda. Él puede ejercer la influencia de su voluntad sobre los factores de cooperación involucrados en que el hierro flote y ejercer esa influencia para que se hunda. Sin embargo, cuando su voluntad ejerce otras influencias semejantes, eso siempre va acompañada de un cambio real en los poderes de las cosas mismas, ya que éstas realmente existen y no son simplemente el poder de Dios.
d) Cómo no deberíamos concebir el concurso de Dios se desprende de lo que ya se ha dicho. Debemos rechazar algunas ideas erróneas:

1. El concurso no es general e indiferente (*concursus generalis et indifferens*), como dicen los jesuitas, los socinianos y los remonstrantes. Este concurso general se concibe como un poder neutral impartido por Dios a todas las *causae secundae* [segundas causas], como resultado de lo cual pueden actuar, mientras que, además, la forma de su acción depende del tipo de *causae secundae*. El sol imparte el mismo calor y poder de crecimiento a todas las plantas en la tierra, sin embargo, no todas estas plantas crecen de la misma manera porque se diferencian entre sí en cuanto a género.
   Los motivos de esta idea pertenecen al terreno ético. Uno deseaba mantener a Dios libre de cooperar en el pecado y dejar espacio para el *liberum arbitrium* [libre albedrío]. Uno distinguió entre *materia* [materia] y *forma* [forma] en el acto de pecado. Lo primero lo atribuyó a Dios, quien lo llevó a cabo mediante su *concursus generalis et indifferens*, lo último (la forma) vino del hombre. (Incluso teólogos reformados como Gravemeijer manejan esta distinción). Si bien deberíamos tener el mayor respeto para el primer motivo mencionado anteriormente y reconocer cada dificultad del problema que surge para nosotros debido a la presencia del pecado en el mundo, no obstante, sólo podemos ver en esta generalización del concurso un intento fallido de mantener la santidad a expensas de su carácter absoluto. A Dios se le mantiene libre del mal (al menos aparentemente), pero al mismo tiempo se le mantiene al margen de una parte de la actividad de la criatura. Dios, con su poder y capacidad eternos, tampoco puede ser excluido de esa acción por la cual su influencia general se vuelve concreta. En el pecado no sólo hay un sustrato metafísico como acto real; también existe la realidad en forma de pecado, actividad que es específicamente culpable, e incluso de esta actividad culpable se da el caso de que no se puede iniciar o llevar a cabo contra la voluntad de Dios y sin su concurso. En esto es mucho mejor dejar que lo inexplicable se mantenga así, y no conformarse con soluciones que no le hacen justicia a otra verdad reconocida.
2. Tampoco hay que concebir el concurso como algo parcial, de modo que Dios y la criatura compartirían la actividad en cuestión. Hay que hacer mucho más hincapié en que el mismo acto es, simultáneamente, un acto de Dios y un acto de la criatura al cien por cien. Es un acto de Dios en su totalidad en la medida en que no hay nada en él que no dependa de su voluntad eterna, y en tanto que en todo momento ocurre porque está determinado por esta voluntad. Al mismo tiempo, es un acto de la criatura en la medida en que lo hace la criatura y desde su centro la voluntad de Dios hace que el acto suceda y se manifieste como una realidad. Como en tantos otros puntos en los que tratamos la relación entre lo finito y lo infinito, aquí encontramos dos esferas en las que se incluye uno y el mismo objeto, sin que una limite a la otra. Así como la infinitud del espacio no es la infinitud de Dios y pese a ello es generada por la infinitud de Dios y no limita su infinitud, así también la actividad de las segundas causas no es la actividad de Dios en sentido estricto, pero de todos modos es provocada por la actividad de Dios sin que por ello limite dicha actividad. Dios puede hacerlo todo y la criatura puede hacerlo todo al mismo tiempo, ya que las esferas de actuación son diferentes y no tienen por qué excluirse mutuamente.

3. Por lo que se ha dicho, ahora también se excluye que la actividad de Dios y la de la criatura se puedan ubicar completamente en la misma línea. La actividad de Dios tiene la primacía en cuanto al orden. Además, no debe pensarse que Dios combina su concurso con el acto de la criatura como la misma *causa occasionalis* [causa ocasional]. Más bien, debemos afirmar lo siguiente en cuanto al concurso. En relación con la actuación de la criatura, la actividad de Dios es:
    a. *Concursus praevius sive praedeterminans* [cooperación previa o precedente]. En las cosas creadas no existe un principio que funcione por sí mismo y al cual Dios luego se adhiera. Por el contrario, en cada caso concreto, el primer impulso para la actividad y el movimiento proviene de Dios. Dios ya está activo antes de que la criatura pueda actuar. Cada acción y reacción de las cosas que interactúan entre sí depende, pues, de la voluntad omnipotente de Dios. Cuando una chispa y la pólvora entran en contacto, todas las condiciones para una explosión son provistas por la preservación de Dios, que mantuvo los poderes particulares de ambos, pero esos poderes no pueden causar este nuevo fenómeno de la explosión al reaccionar entre sí a menos que Dios colabore *per concursum praevium* [a través del concurso previo]. Es obvio que este *prae* [antes] que aparece en *praevius* no significa prioridad en el tiempo. Es completamente una cuestión de orden. Debe señalarse además que este *concursus praevius* no termina con la acción de la criatura, sino en la criatura misma.
    b. *Concursus simultaneus* [concurso simultáneo]. Una vez que la acción ha comenzado, la voluntad eficaz de Dios también debe acompañarla recíprocamente en todo momento para que pueda continuar. Este *concursus simultaneus*, a diferencia del *concursus praevius*, no tiene que ver con la criatura sino con su acción. Mientras que entre los teólogos católicorromanos los jesuitas querían concebir el concurso tan sólo como simultáneo y así negar un *concursus praevius*, algunos teólogos reformados han aceptado que este último se aplica únicamente a las acciones buenas y misericordiosas, y para el resto se conforman con las exigencias de un *concursus simultaneus*. Sin embargo, no se puede establecer aquí una distinción entre buenos actos y actos que no son buenos. Con respecto a su realidad, están en la misma línea, y si una buena acción no puede tener lugar sin un *concursus praevius*, entonces debe mantenerse lo mismo acerca de una acción malvada.
    c. *Concursus immediatus*, es decir, un concurso inmediato. A menudo hacemos uso de medios para provocar alguna acción, y aunque Dios usa los medios para su gobierno a fin de cumplir su propósito, esto no se puede decir con respecto al concurso. Cuando Dios destruyó Sodoma y Gomorra dejando caer una lluvia de fuego desde cielo, ese es un acto inmediato de gobierno, pero al mismo tiempo es el concurso inmediato de Dios mediante el cual permite que el fuego caiga, que arda, que queme, que consuma. Por tanto, en todos los medios que utiliza su gobierno, el concurso de Dios está inmediatamente activo.

> Esta inmediatez la describen más detalladamente los dogmáticos como inmediatez *quoad suppositium* y *quoad virtutem*. Lo primero significa una inmediatez con respecto a un ser, lo segundo una inmediatez con respecto al poder. Cuando Dios ejerce su concurso, ningún otro ser, ninguna otra cosa, se interpone entre este concurso y su objeto, como, por ejemplo, cuando el escultor coloca su cincel entre él y el bloque de mármol. Incluso la *causa secunda* [segunda causa], aunque la acción se la atribuye correctamente a ella, no se interpone de este modo entre Dios y el resultado. El acto de Dios es contiguo y está directamente involucrado en lo que se hace. Con respecto al poder, el concurso de Dios es igualmente "inmediato". No es como si el poder emanara y estuviera separado de Él para luego ser transferido más allá de Él, para traer otro poder a la acción y así causar que una cierta acción final exista. Más bien, en cada transposición y transmisión de poder, Dios está presente en todo momento con su *concursus praevius* y *simultaneus*. Aquí tampoco el poder que realmente pertenece a las *causae secundae* [segundas causas] forma un vínculo entre Dios y el resultado final.

15. Después de considerar qué cosas están incluidas en la preservación y la cooperación, ¿qué le pertenece al gobierno de Dios como un acto único de providencia?

Esta pregunta no es tan fácil de responder como parece a primera vista. No se puede negar que las tres esferas de la providencia se tocan más o menos entre sí. Ya hemos tenido ocasión de verlo en relación con la preservación y la cooperación de Dios. Eso se aprecia aún más claramente con respecto a la distinción entre cooperación y gobierno. Por lo tanto, se puede razonar de la siguiente manera: dado que Dios preserva las cosas en su ser, conserva los poderes que residen en ellas, y mediante su *concursus praevius* [concurso previo] los mantiene en acción y generalmente actúa a través de segundas causas, es decir, su providencia no pertenece a las *opera gratiae* [obras de la gracia] sino a las *opera naturae* [obras de la naturaleza] y no se basa en la intervención inmediata, sino en el uso de los poderes previamente colocados en el mundo, ¿qué queda entonces para su gobierno? En consecuencia, algunos han propuesto aplicar otro sistema distinto al antiguo esquema convencional a la providencia. Muchos distinguen solamente entre *conservatio* [preservación] y *rectio* o *gubernatio* [gobierno]; véase el Catecismo de Heidelberg; véase también Keckermann, Alting, Heidanus y Maresius. Ellos consideran que el concurso pertenece al *gubernatio*, gobierno. Por el contrario, sin embargo, podría clasificarse a este último con el primero, es decir, ser capaz de pensar en el *gubernatio* como algo que tiene lugar a través del concurso. Sin embargo, se nos ocurre que queda espacio para diferenciar entre los dos. Podemos observar lo siguiente:

a) Que el concurso de Dios únicamente significa que Él causa que los poderes naturales operen cuando lo hacen y que lo hagan como suelen hacerlo normalmente. Decir eso todavía no concreta el modo en que estos poderes naturales interactúan o se agrupan, de lo que dependerá completamente el resultado final. Que el fuego arda y queme ya viene determinado por el concurso, y para eso no se necesita ningún acto especial del

gobierno por parte de Dios. Que el fuego me queme precisamente en el momento en que entro en contacto con él al moverme hacia él, o que el fuego del cielo caiga sobre mí, no dependen en sí mismo de la especificidad del poder de la naturaleza. Regular este acontecimiento, por lo tanto, recaería sobre el gobierno de Dios. En otras palabras, en el área de las ciencias naturales, donde uno se apega estrictamente a las leyes de la naturaleza y busca explicarlo todo a partir de sus causas naturales, todavía queda una gran área de posibles conexiones y agrupaciones de los poderes de la naturaleza aún no determinados por las leyes de la naturaleza. En el lenguaje del mundo, a esto se le llama la esfera del azar. Ya hemos abordado este concepto con anterioridad. Allí lo definíamos como la ocurrencia de cosas cuyas causas resultan desconocidas e indeterminables para nosotros. El azar, pues, tiene un significado exclusivamente subjetivo. Para nosotros, que el destino sea de esta manera o la otra es azar. Aun así, no sostenemos que no haya causas naturales para que acabe siendo como es. Desde el punto de vista del gobierno de Dios, sin embargo, podríamos hablar de azar en un sentido más objetivo, es decir, como la ocurrencia de aquellas cosas que no están ya determinadas por causas naturales, sucesos, por lo tanto, cuya determinación no viene dada completamente por *causae secundae* [segundas causas]. La palabra latina "azar", accidens, parece estar relacionada con este concepto (de *ad* [hacia] y *cadere* [caer]). Se llamaría azar en este sentido más que subjetivo, por ejemplo, si alguien cruza la calle y una teja cae sobre su cabeza. El hecho de que cruzara la calle tenía causas naturales, al igual que la caída de la teja, pero al hecho de que estuviera cruzando la calle justo en el momento en que la teja cayó en ese punto exacto se le llama azar, porque fue un *accidentia* [accidente], una coincidencia de estas dos series de sucesos naturales.

Ahora, es evidente que en este caso tampoco podemos hablar de azar desde un punto de vista cristiano y teológico. El uso de esta palabra es y sigue siendo una forma mundana de hablar. Dios coloca y organiza la serie de cosas para que ocurran y coincidan. En la base de cualquier suceso hay siempre un *apponere*, una ordenación. El hecho de que sobre una base estrictamente científica siga existiendo espacio para el azar demuestra suficientemente que también hay un lugar en la doctrina de la providencia para un gobierno divino junto con la preservación y la cooperación.

b) Además de las consideraciones anteriores, no tenemos la menor garantía de que en algunos casos Dios no intervenga de inmediato en el curso del universo introduciendo un nuevo poder, ninguna garantía de que Él no pueda (por ejemplo, por causas naturales además de por la *providentia ordinata* [providencia ordenada]), también de una manera directa hacer que una nube de lluvia se mueva por el aire de forma que deposite sus gotas de lluvia en nuestros campos. La meteorología y la física, en general, desde luego no parten de esa idea, y en todas partes donde no aparecen los milagros, uno debe permitirles el derecho de insistir en la exigencia de que haya causas naturales e investigar de acuerdo con la exigencia. Esa es su prerrogativa, y su método de investigación está basado en ello. Sin él, indudablemente no podrían haber hecho los avances que se han producido en la era moderna. De modo que tienen todo el derecho, en la medida en que puedan, a remitirse a las leyes naturales para explicar los movimientos de las nubes de lluvia, el destello de los rayos y cualquier otro fenómeno semejante. Nosotros, desde nuestro punto de vista, no podemos sino creer, basándonos en la Escritura, que esta investigación nunca tendrá un éxito completo. Aceptamos que existe una esfera del gobierno directo de Dios en la cual Él actúa junto

con la preservación y el concurso, un tercer elemento que no se presta a ser escrutado o clasificado. Considerada también desde este punto de vista, la doctrina de la providencia nos da la oportunidad de continuar hablando del gobierno.

c) Aquí y allá aflora la idea entre los dogmáticos de que el gobierno de Dios es específicamente ese acto que dirige la acción de las segundas causas hasta el fin determinado para ellas. Gobernar comprendería, entonces, la consecuencia de las cosas más que su funcionamiento. El hecho de que funcionen, así como el modo de funcionar, derivarían del concurso, mientras que el hecho de que con este poder de actuación concreto alcanzaran un fin determinado cabría atribuírselo al gobierno. Sin embargo, no está claro que un nuevo acto de Dios sea necesario para esto. No se puede distinguir realmente entre la calidad del trabajo y el resultado del mismo. Que las segundas causas operen justamente de esta o aquella manera es lo mismo que decir, en otras palabras, que alcanzan tal o cual objetivo.
d) También deberíamos asignarle los milagros al gobierno de Dios, si no fuera porque el milagro pertenece a la esfera de la revelación sobrenatural, del orden de la salvación. En cualquier caso, los milagros no pertenecen al concurso, ya que no son expresiones del poder natural que está en las cosas y aparece en determinadas circunstancias. Discutiremos el concepto de milagro más adelante.

16. ¿Depende la inmanencia divina del alcance de este gobierno inmediato de Dios?

No. Alguien lo ha presentado como si el concepto de un gobierno de Dios fuera sólo el correlato de nuestra ignorancia sobre las segundas causas. Según esta descripción, hablamos de una dirección por parte de Dios allí donde no estamos en posición de explicar los fenómenos a partir del orden habitual de la naturaleza. Sin embargo, la ciencia más natural amplía sus límites, incluye nuevas esferas a su campo de estudio e investiga las leyes que allí rigen, y en la misma medida se va contrayendo proporcionalmente el campo que cae bajo el gobierno libre de Dios. En su desarrollo, pues, la ciencia tendría que resultar en una prohibición sistemática de Dios de su creación. Cuanta más ciencia, menos fe en la providencia de Dios.

Esta imagen es totalmente falsa. Procede de la noción deísta de la relación entre Dios y el universo. Concibe a las *causae secundae* [segundas causas] como si actuaran fuera de la voluntad todopoderosa de Dios. Mostramos nuestro desacuerdo y debemos mantener que la inmanencia de Dios no se dañaría lo más mínimo si la ciencia natural ya hubiera conseguido traerlo todo a su ámbito y explicar cada fenómeno, con la excepción del milagro, basándose en leyes fijas. Incluso entonces no serían estas leyes, ni estos poderes reducidos a estas leyes, a los que se atribuiría el rumbo del universo, sino exclusivamente a la voluntad de Dios, quien ha establecido estas leyes, las conserva, las ha colocado en el tiempo y en el espacio y las ha organizado de manera que concuerden con su plan de realizar su labor entre sí y unas con otras. El gobierno de Dios en sentido estricto no desaparecería. Simplemente sería absorbido por el concurso, y aún estaríamos tan lejos como siempre de la caricatura deísta del universo.

Lógicamente es muy posible concebir que Dios ha trazado su gobierno del universo completamente dentro de unas líneas fijas que Él no cruza. Una ley es, simplemente, su manera de actuar. El hecho de que todo deba explicarse a partir de las leyes de la naturaleza simplemente significaría que todo ha sido ordenado por Dios para que funcione en una serie de sus obras sin que por eso deje de ser obra de Dios.

17. ¿Qué dos errores se oponen a esta doctrina del gobierno de Dios y, al mismo tiempo, entre sí?

La idea pagana del destino y la idea igualmente pagana del azar. La diferencia entre lo anterior y la idea cristiana del gobierno de Dios radica en el carácter teleológico de esta última. La diferencia no es que al gobernar hubiera un elemento de incertidumbre. La providencia es tan inexorable (se puede usar este término) como el destino. Nada se le escapa; nunca se la frustra. Pero, como la palabra indica, implica previsión; descansa en el decreto de un Dios consciente de sí mismo y omnisapiente, que da forma a sus planes y los lleva a cabo. Si todo sucede de acuerdo con su consejo, esto es así porque el contenido de ese consejo está dispuesto con sabiduría para la meta que ha planeado. Él prevé las necesidades de su plan. El destino pagano, por el contrario, es algo que funciona con certeza ciega, a la que están igualmente sujetos los dioses y los hombres. Está en línea con el panteísmo, en la medida en que el panteísmo enseña la existencia de un absoluto inconsciente.

Ya hemos hablado del azar. Estos extremos se tocan entre sí, ya que cabe afirmar que no se puede concebir un destino más terrible para el universo que el hecho de que fuera abandonado al azar, en el sentido de ausencia de causalidad. Este “casualismo” llevada a sus últimas consecuencias, aboca al ateísmo, del mismo modo que la enseñanza sobre el destino conduce al panteísmo.

18. ¿Hasta dónde se extiende el gobierno?

A esto hay que responder de diferentes maneras. Si por gobierno entendemos un acto de providencia diferente de la preservación y el concurso, entonces obviamente no se puede convertir en algo general. Si hablamos de *conservatio* [preservación], *concursus* y *gubernatio* [gobierno] como tres actos distintos, entonces tendremos que definir el gobierno de la siguiente manera: “El gobierno de Dios es la acción de su providencia mediante la cual, allí donde sea necesario, Él da a las *causae secundae* [segundas causas], mantenidas por Él en su existencia y en sus poderes mientras obran bajo su concurso, una dirección específica o las combina de una determinada manera para que alcancen el fin que Él quiere”.

Si alguien entiende de otra manera que dentro del gobierno de Dios en el sentido más amplio se encuentra todo lo que hace en el universo creado para llevar a cabo su plan para ello, entonces, naturalmente, nada puede ser excluido de este gobierno de Dios. En ese supuesto, sin embargo, se incluye mucho más de lo que estrictamente se atribuye al gobierno por definición. No sólo asimila el concurso por completo, sino que la *conservatio* [preservación] también se puede ver bajo este aspecto, ya que al continuar existiendo, las cosas también sirven para un objetivo. Así pues, el gobierno equivale a la providencia vista desde su lado teleológico. Es un concepto formado para expresar que la mano de Dios está en todo, que en la unidad de su conciencia y su voluntad Él comprende todas las partes del rumbo del universo, que bajo su aprobación y por su poder sucede todo lo que sucede. El gobierno como tal es esa parte del decreto de Dios por la cual se cumple.

Para entender el alcance del gobierno de Dios, considerado concretamente, no tenemos más que referirnos a lo que se ha dicho acerca de la doctrina de los decretos. Todos los epígrafes vistos allí se pueden analizar en relación con la doctrina de la providencia. Y las Escrituras nos enseñan que nada está excluido del gobierno de Dios, ya sea pequeño o grande, libre o necesario, bueno o malo. Sólo los socinianos y una parte de los arminianos, y en cierto sentido los católicos romanos y los luteranos, niegan este gobierno omnicomprensivo de

Dios. Entre los antiguos, Jerónimo está de acuerdo con ellos. Entre los paganos, la opinión generalizada era que los dioses se preocupaban tan sólo de lo importante e ignoraban lo que era menos importante. *Magna dii curant, parva negligunt*. ["Los dioses se preocupan de los asuntos grandes, pero ignoran los ignoran los pequeños"] (Cicerón, Aristóteles). Jerónimo pensaba que se menoscababa la majestad de Dios si se sostenía que Él sabe en cada momento cuántos mosquitos nacen y mueren, cuántas moscas hay en la tierra, etc. En contraste con esa forma de pensar encontramos el testimonio concluyente de la Escritura (Sal 36:7; 145:15–16; Mt 10:29–31). Asimismo, hay que tener en consideración lo siguiente: pensamos en la majestad celestial de Dios precisamente de una forma terrenal si queremos concederle una distinción cuantitativa entre grande y pequeño. Si aplicamos esa distinción a Dios, esa es una "distinción peligrosa y perversa". Una tercera objeción contra cada excepción al principio de la universalidad del gobierno de Dios es la estrecha relación que guarda una cosa con la otra. Alguien ha expresado eso paradójicamente al decir que ninguna partícula de materia puede moverse sin que toda la materia del universo participe de ese movimiento y sienta algo de ello. Eso es una exageración, pero en ella está contenido un elemento de verdad: nada es indiferente o superfluo para el todo. El universo es un organismo, y en un organismo uno se preocupa tanto por las partes pequeñas como por las grandes. Además, a menudo se ha comprobado que los pequeños asuntos en el rumbo del mundo ocasionalmente pueden tener una importancia incalculable, y las evidencias históricas para afirmar tal cosa son bien conocidas.

19. ¿Acaso no puede hablarse de un gobierno especial de Dios hacia sus criaturas racionales?

Sí, Dios las gobierna dirigiéndose a su conciencia por medio de la ley. Este hecho es quizás lo suficientemente importante como para incluirlo como subdivisión dentro de la doctrina del gobierno. Conviene observar, sin embargo, que este gobierno especial no excluye el concurso de Dios y su gobierno en otros aspectos. Cuando Dios escribe su ley en el corazón del hombre, entonces debe:

a) Preservar allí esa ley continuamente.
b) Influir una y otra vez mediante la cooperación cuando esa ley da testimonio.
c) Cuando la ley ejerce su influencia sobre nosotros, convenciéndonos y doblando nuestra voluntad, entonces en ese caso, también, la cooperación de Dios no puede faltar, siempre que sea un actuación real.
d) Dios debe, con su dirección en tales circunstancias, llevarnos al punto en que seamos confrontados por su ley. El gobierno de Dios mediante las leyes en la esfera de la vida racional no es, una vez más, algo que invada la realidad omnicomprensiva de su providencia.

20. ¿Cuál es la relación entre la providencia de Dios y el mal moral?

En relación con eso, hacemos las siguientes observaciones:

a) Los luteranos niegan el *concursus praevius* [concurso previo] en general para evitar la dificultad que plantea este tema.
b) Algunos reformados no niegan el *concursus praevius* en general, pero si lo hacen en relación con el mal moral.

c) Los luteranos han apelado a la presciencia de Dios, donde la cuestión que está en juego es cómo Dios, sin esperar al primer movimiento de la criatura que actúa libremente, puede ejercer su *concursus simultaneus* [concurso simultáneo].
d) En cuanto al curso futuro del pecado, los dogmáticos luteranos también buscan salvaguardar a Dios de la corresponsabilidad con la condición de que Dios sólo colabora *ad effectum* [con respecto a la realización o el resultado], no *ad defectum* [con respecto al fallo o el defecto], *ad materiale* [materialmente], no *ad formale* [formalmente].
e) En todos estos aspectos, la teología católica romana, que fue la primera que elaboró detalladamente la enseñanza sobre el concurso, coincide con la concepción luterana.
f) Los mejores dogmáticos y los más reformados sostienen el *concursus praevius* también para el mal moral.
g) Al mismo tiempo, con respecto a los pecados, también han querido distinguir entre *causa efficiens* [causa eficiente] y *causa deficiens* [causa deficiente], entre *formale* [formal] y *materiale* [material].
h) Contra estas restricciones debemos señalar que son en parte insatisfactorias y en parte equivocadas. En cuanto a la distinción entre causa *efficiens* y *deficiens*, es incorrecta en la medida en que parece representar la actividad de Dios con respecto al pecado como algo totalmente negativo, y por lo tanto conlleva el peligro de reducir el pecado a algo negativo. Se dice que para mantener a Dios puro no podemos privar al pecado de su realidad y de su carácter positivo. Por lo que respecta a la distinción entre *formale* y *materiale*, esto es cierto, pero no explica cómo Dios está activo entonces con respecto a esta *formale*.
i) En lo que se refiere al curso del pecado como *habitus* [disposición] y *actus* [acto] que moran en el hombre, debemos confesar nuestra ignorancia cuando se plantea la cuestión de la relación entre ese curso y la providencia de Dios. Las abundantes ilustraciones que se han aportado tan sólo resuelven este problema en apariencia. Por el contrario, de la actividad del pecado en cuanto a sus consecuencias, se puede decir con los antiguos teólogos que estas son determinadas y dirigidas por Dios.
j) Eso que se desconoce, y acerca de lo cual acabamos de recordar, es expresado por los dogmáticos como *actuosa permissio peccati*, “permiso activo del pecado”.[1]

[1] Segar, T. (2018). Prefacio a la obra completa. En R. Gómez (Trad.), *Teología Propia* (Vol. 1). Bellingham, WA: Editorial Tesoro Bíblico; Lexham Press.

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

DOGMÁTICA REFORMADA

Geerhardus Vos, Ph.D., D.D.

VOLUMEN 2: ANTROPOLOGÍA

Traducción al castellano: Rubén Gómez

Teología Sistemática: Dogmática Reformada. Volumen 2: Antropología

Editorial Tesoro Bíblico, 1313 Commercial St., Bellingham, WA 98225

Versión en inglés: Reformed Dogmatics: Anthropology

Primera publicación manuscrita en 1896

Digital ISBN: 978-1-68-359263-1

Vos durante sus años de profesor en la Theological School of the Christian Reformed Church, alrededor de 1888–1893

CONTENIDO:

PREFACIO

El segundo volumen no arroja ninguna luz sobre una pregunta planteada en el prefacio del volumen 1 sobre qué teólogos reformados, contemporáneos o del pasado reciente, pudieron haber influido directamente en Vos. Lo que sí parece traslucirse claramente en varios lugares, más que en el volumen 1, es la impresionante familiaridad de Vos con la obra de los teólogos, principalmente reformados, del siglo XVII. Con la mirada puesta en los asuntos que son objeto de permanente debate dentro de la teología reformada, muchos lectores encontrarán especialmente interesante su extensa discusión del pacto de gracia en la última sección principal de este volumen

R. Gaffin, Jr.
Noviembre de 2013

CAPÍTULO 1

La naturaleza del hombre

1. Según las Sagradas Escrituras, ¿en qué consiste la naturaleza del hombre?

Las Escrituras enseñan:

a) Que el hombre consta de dos partes, cuerpo y alma.
b) Que el alma es una sustancia.
c) Que es una sustancia diferente del cuerpo.

2. ¿Cómo enseña la Escritura estas verdades?

No tanto explícitamente, sino asumiéndolas y presuponiéndolas en todas partes. Más concretamente:

a) En lugares como Gn 3:19; Ecl 12:7.
b) En lugares que describen el cuerpo como un vestido, un tabernáculo (2 Cor 5:1).
c) En todos los lugares que enseñan que el alma existe y actúa después de la muerte.

3. ¿Qué enseña la palabra de Dios con respecto a la relación entre el alma y el cuerpo?

Esto es un misterio. Sin embargo, lo que sigue a continuación es cierto y está más allá de toda duda:

a) La unión entre ellos es una unidad de vida. La vida orgánica del cuerpo y la vida del alma no están en paralelo. Que se mantenga el vínculo orgánico de esta última depende exclusivamente de la presencia del alma en el cuerpo.
b) Ciertas condiciones del cuerpo dependen de la acción consciente del espíritu; otras son independientes de esto.
c) Algunas funciones del alma están ligadas al cuerpo; otras se pueden desarrollar independientemente del cuerpo.
d) En antítesis al materialismo, idealismo, ocasionalismo, etc., a esto se le puede denominar dualismo realista. Está muy íntimamente relacionado con algunas de las principales doctrinas de la Biblia.

4. ¿Qué quiere decir tricotomía?

La doctrina de que el hombre no consta de dos sino de tres partes particularmente distintas; a saber:

a) πνεῦμα, *animus*, la parte principal y más noble; “el espíritu”, al que pertenecen las capacidades de la razón, la voluntad y la conciencia.
b) ψυχή, *anima*, el alma, el principio de la vida animal y corporal que deja de existir con la muerte. Los animales también tienen una ψυχή.
c) El cuerpo, σῶμα, considerado únicamente como materia.

5. ¿Cuáles son las principales objeciones contra esta tricotomía?

a) Tiene un origen filosófico (los pitagóricos, Platón) y se basa en un desprecio del cuerpo y la elevación unilateral de la existencia inmaterial del hombre. Debido a que uno deja de valorar el vínculo orgánico entre cuerpo y alma, las funciones con las que opera el alma dentro del cuerpo deben separarse del alma y considerarse como un tercer principio independiente. Este motivo es completamente antibíblico y anticristiano. El cristianismo desea tanto una redención del cuerpo como del alma.
b) Génesis 2:7 muestra cómo Dios creó al hombre a partir de dos partes: el polvo de la tierra que primero era inanimado, y el espíritu que sopló en él, y a través del cual el hombre se convirtió en un alma viviente.
c) La Escritura no utiliza en ninguna parte los términos רוּחַ y נֶפֶשׁ, πνεῦμα y ψυχή, arbitrariamente, pero cuando los contrapone, ese contraste no es el tricotomista presentado anteriormente, sino uno completamente distinto. רוּחַ, πνεῦμα, espíritu, es el principio de la vida y el movimiento en el hombre, y lo es en la medida en que aviva y mueve el cuerpo. Eso, de acuerdo con la terminología filosófica, debería llamarse ψυχή. De ahí que, según las Escrituras, los animales lo tienen tanto como el hombre. Esto, por supuesto, de ninguna manera significa que no haya una diferencia concreta entre un espíritu humano y un alma animal, sino que simplemente informa que por רוּחַ se expresa la característica principal que es el principio superior común al hombre y los animales; a saber, la vivificación y el movimiento del cuerpo. Para indicar la distinción entre los animales y el alma humana, las Escrituras han usado otras palabras ("corazón", etc.). De modo que se aprecia cómo las Escrituras y la terminología filosófica son diametralmente opuestas entre sí.

   Υυχή, נֶפֶשׁ, por otro lado, no es la parte inferior del hombre, sino el principio de la emoción, el deseo, la vida autoconsciente, la entidad que comprende la multiplicidad de impresiones en la unidad de la conciencia. De esta manera, el alma es la sede de la emoción, porque toda receptividad presupone un sujeto receptivo: En la Escritura, Yo = mi alma. El alma desea, odia, ama, quiere (1 Sam 18:1, 3; Dt 13:7). En el AT, almas = personas, igual que hoy en día, según el uso moderno del lenguaje (Gn 12:5). Es característico que una persona fallecida todavía pueda ser llamada alma, en la medida en que algo personal e individual todavía se aferra al cuerpo, pero, por supuesto, nunca πνεῦμα, רוּחַ, espíritu; eso sería una *contradictio in adjecto*. De ahí también la estrecha conexión que existe entre el alma, la sangre y el corazón.
d) La Escritura menciona el alma en lenguaje poético como la cosa más preciosa que alguien puede poseer. Se la llama la "gloria del hombre", "sólo suya", etc. (Gn 49:6; Sal 6:6).
e) A partir de una comparación de los lugares en los que se alternan los términos espíritu y alma, todo aparente fundamento para establecer una distinción significativa debe desaparecer. El alma es espíritu y el espíritu es alma, según se lo considere de un lado o del otro. Espíritu se refiere al poder vital que pone el cuerpo en movimiento; sin embargo, también tiene en mente la capacidad de movimiento de la propia alma. A Dios se le llama "Dios de los espíritus de toda carne" [Nm 16:22; 27:16] debido a su inmanencia en el mundo de los seres vivos.
f) Convendría observar que espíritu se ha convertido en un concepto religioso o, dicho con mayor precisión, lo es de manera innata. El hecho de que el hombre conste de dos partes, espíritu y carne, de las cuales una depende de la otra para su movilidad y

funcionamiento, tiene un significado más profundo: representa la dependencia del hombre de Dios. Así como nuestro espíritu respira en nuestro cuerpo para convertirlo en un instrumento orgánico, el Espíritu de Dios debe respirar a todo el hombre a fin de habilitarlo para el bien espiritual.

g) La tricotomía contiene un elemento de verdad que no debe pasarse por alto. Debe rechazarse completamente como teoría ontológica que propugna tres partes constituyentes concretas y diferentes en el ser humano. Sólo contiene algo de verdad como fórmula para la discordia empírica existente entre los impulsos sensuales y las capacidades superiores del espíritu en el hombre. Por el pecado, esa parte del alma que está relacionada con el *sōma* [cuerpo] ha obtenido independencia frente a las inspiraciones superiores del alma. Es decir, hay discordia en la vida espiritual del hombre mismo: las disposiciones pecaminosas más espirituales chocan con las inclinaciones más sensuales. Pero esa parte superior también es pecaminosa y la parte inferior también pertenece al alma.
h) La tricotomía contradice el testimonio de nuestra autoconciencia. Ningún mortal es consciente de poseer una *psychē* distinta del *pneuma*. Lo que los filósofos denominan *psychē* es simplemente la manifestación del principio espiritual en relación con el material del cuerpo.
i) Aquellos lugares de las Escrituras que parecen hablar de una tricotomía se pueden explicar fácilmente de manera distinta. Estos son principalmente 1 Tes 5:23 y Heb 4:12. La verdad es que, a través de la filosofía platónica, el uso tricotómico se introdujo en el lenguaje popular y se convirtió así en uso común. Si uno quería referirse al hombre completo, hablaba de cuerpo, alma y espíritu, sin pretender con ello presentarse a sí mismo como partidario de la filosofía platónica. La Escritura hace uso del lenguaje humano y por tanto se apropia de este uso común. Cuando hace eso por boca de Pablo, eso no quiere decir de ninguna manera que Pablo enseñara una tricotomía. La expresión no es más que una forma retórica de enumeración.

6. ¿Qué es el realismo?

La doctrina de que todo hombre es la manifestación de una raza humana en relación con un organismo corporal. Es decir, que todas las almas no son meramente individuales, sino una y la misma sustancia que sólo puede ser personal en relación con un cuerpo.

Este gran alma humana genérica es una entidad razonable, racional y volitiva. Cuando un hombre muere, la existencia personal del alma termina (al menos según los realistas consecuentes) y vuelve a la sustancia genérica de la cual era una individualización.

Esta doctrina es defendida por muchos porque es la que mejor explica, o al menos así se cree, la imputación de la culpa de Adán. Éramos uno con él cuando él pecó, realmente en él.

7. ¿Cuáles son las principales objeciones contra este realismo?

a) Es una hipótesis filosófica, quizás posible en sí misma, pero nada más.
b) No tiene apoyo bíblico. Podría definirse como una de las múltiples formas en las que se han intentado explicar algunos hechos bíblicos, como, por ejemplo, el pecado original. De todas estas maneras, sin embargo, en absoluto es la mejor o la que se nos presenta en la propia Escritura.
c) Nuestra autoconciencia testifica en contra de ella, porque es una autoconciencia personal. La conciencia de que poseemos un alma sustancial está tan entrelazada con

la conciencia de nuestra personalidad, con nuestra autoconciencia, que nos resulta imposible separar ambas. De ahí se deduce que concluimos que nuestra alma solamente puede existir como un individuo y no genéricamente.

d) Contradice la enseñanza expresa de las Escrituras, que nos dice que nuestra alma continúa existiendo personalmente después de la separación del cuerpo. La afirmación de Schleiermacher de que toda la filosofía testifica en contra de la doctrina de la inmortalidad es la consecuencia de un realismo panteísta.

e) Según el realismo, toda la raza humana era pecaminosa como una sola sustancia. Cristo debe de haber asumido esta sustancia cuando se hizo humano, de modo que el hombre Cristo se volvió pecador. No es de extrañar, pues, que los realistas cambien radicalmente la obra de la redención. Según ellos, se produce en Cristo de acuerdo con su naturaleza humana, no como un pago de la deuda mediante una garantía, sino como un proceso ético de purificación. O, cuando todavía se desea preservar el aspecto de la fianza, uno se ve obligado a exigir la justificación como necesaria para la naturaleza humana de Cristo porque, por supuesto, está bajo culpa, al igual que la nuestra. Shedd, que entre los teólogos estadounidenses recientes aboga por el realismo, dice: "Los teólogos han limitado su atención principalmente a la santificación de la naturaleza humana de Cristo, hablando poco sobre su justificación. Pero una cristología completa debe incluir tanto esto último como lo primero. Cualquier naturaleza que requiera santificación exige justificación, porque el pecado es culpa además de contaminación. El Logos no podía unirse a una naturaleza humana tomada de la virgen María y transmitida desde Adán a menos que hubiera sido liberada previamente tanto de la condenación como de la corrupción del pecado. La idea de la redención también incluye tanto la justificación como la santificación; y se admite que esa parte de la naturaleza humana, que el Logos asumió en unión consigo mismo, fue redimida. Su propia humanidad fue las 'primicias' de su obra redentora. ¡Cristo las primicias, luego los que son de Cristo!" Esta es una explicación inequívoca que muestra a dónde conduce inevitablemente el realismo en lo soteriológico. Si Cristo necesitaba una justificación para la naturaleza humana que él mismo poseía, entonces para nosotros el consuelo de su fianza ya no existe. Así que deberíamos estar advertidos.

8. ¿Cuántas teorías existen en relación con el origen de las almas humanas?

Tres: la de la preexistencia, el traducianismo y el creacionismo.

9. ¿Dónde se ha abogado, respectivamente, por las últimas dos teorías?

La iglesia griega ha sido creacionista desde el principio. En Occidente, Tertuliano era traducianista. Jerónimo y Agustín eran creacionistas. Este último, sin embargo, en el momento de su conflicto con Pelagio se aferró más al traducianismo. La Iglesia latina en su conjunto era creacionista. Eso fue así para toda la iglesia de la Reforma hasta la Fórmula de la Concordia. Los teólogos luteranos del siglo XVII fueron los primeros que comenzaron a defender el traducianismo. Los reformados mantuvieron el creacionismo. La mayoría de los teólogos alemanes modernos sigue una vía intermedia y enseña que el creacionismo es aplicable al alma y el traducianismo a la vida corporal y animal.

10. ¿Qué enseña la teoría traducianista y en qué se basa para ello?

Que toda la persona es generada por los padres, cuerpo y alma. Algunos incluso llegan a asumir la divisibilidad del alma. Otros hablan en términos más vagos sobre el origen o la derivación de un alma de la otra. Los motivos a los cuales se apela por parte del traducianismo son:

a) Que no se dice nada sobre una creación del alma de Eva. Esto es un *argumentum e silentio* [argumento basado en el silencio] y carece de toda fuerza.
b) Dios descansó en el séptimo día la creación. La creación fue, como hemos visto, *ktisis*, y como tal cerrada, sin que por tanto fuera imposible la creación continua de almas individuales.
c) La transmisión de la naturaleza pecaminosa de Adán a su posteridad. Volveremos sobre esto más adelante. Ahora sólo queremos observar que el traducianismo no ofrece la única ni la mejor solución para este hecho.
d) Hay quien señala la concepción y el nacimiento milagrosos de Cristo y razona de la siguiente manera: si el alma fuera creada inmediatamente por Dios, entonces no se ve por qué sería necesaria una obra extraordinaria del Espíritu Santo para mantenerla pura al nacer de María. También volveremos sobre esta cuestión más adelante, y ahora nos limitaremos a decir que, en general, no es bíblico y es erróneo, y en parte una consecuencia directa de las tendencias realistas-traducianistas, el que se ponga todo el énfasis de la encarnación en el momento de la purificación. El Espíritu Santo también tuvo que realizar actividades completamente diferentes en relación con la encarnación.
e) Los traducianistas creen que su fundamento más sólido se encuentra en la transmisión de las características éticas, nacionales, familiares y de otro tipo del espíritu y el carácter. En otras palabras, el traducianismo se invoca para ayudar a explicar el misterio de la herencia. Esto, sin embargo, es una explicación que explica demasiado, porque entonces el resultado no solo sería la similitud parcial sino total entre padre e hijo. Además, la herencia es una cuestión tan misteriosa, y tan complicada (basta pensar en el atavismo = el resurgimiento de características y disposiciones aparentemente eliminadas en las generaciones posteriores), que uno difícilmente puede usar una explicación tan simple como el traducianismo.
   Hay otra explicación que nos parece más probable. Deja que el origen empírico de la herencia siga siendo un misterio (algo que sin duda siempre deberá seguir siendo, ya que toda reproducción es, en esencia, un misterio), pero considera que señala algo mejor como fundamento lógico; a saber, la ordenanza de Dios, establecida una vez y para siempre, de que lo igual da lugar a lo igual. Hay que reconocerle a los traducianistas que todos estos fenómenos no pueden explicarse por la influencia del cuerpo. Tal explicación suena materialista, y la explicación traducianista sería mucho más preferible.

11. ¿Qué se puede decir a favor del creacionismo?

a) Está más de acuerdo con las ideas generales de la Sagrada Escritura. En tanto que nos ofrece una doctrina sobre el origen del hombre, nos ofrece el creacionismo. Compárese Ecl 12:7; Zac 12:1; Heb 12:9.
b) Concuerda mejor con la naturaleza del alma. La diferencia entre el creacionismo y el traducianismo, en lo que concierne a la metafísica y la psicología, es la siguiente. Es lo uno u lo otro: el traducianismo tiene que ser explicado en un sentido realista o, de

lo contrario, debe buscar la ayuda del creacionismo. Que el alma sea generada por los padres puede significar sólo una de dos cosas: que se separa del alma de los padres (realismo), o que es creada por Dios en el *actus generationis* [acto de generar]. Si se elige lo primero, hay que cargar con todas las objeciones a las que está sujeta el realismo, y que se han resumido anteriormente. Si se elige lo segundo, hay que cargar con el concepto imposible de una *creatio mediato*, una creación por medio de los padres. Este concepto ya fue rechazado antes al considerar la doctrina de la creación. Además, ya no es puramente traducianista. Y no hay escapatoria frente a este dilema. La sustancia del alma individual está ahí en cualquier caso. Si no estaba ahí antes, entonces se crea; si estaba ahí antes, entonces (según la enseñanza del realismo) tenía que separarse del alma de los padres. Cuando muchos intentan encontrar una vía intermedia entre estas dos y dicen que el origen del alma del niño procede de las almas de los padres, como cuando una llama es encendida por otra, toda la explicación se basa en una metáfora. En el caso de la llama, no se crea nada nuevo; la materia que se quema, el material inflamable a través del cual se quema, los elementos en los que se convierte a través de la combustión, todo esto estaba allí antes. Solamente se produce una nueva combinación química. Basta con intentar aplicar esto al alma y se verá inmediatamente a qué posiciones tan insostenibles conduce. Tomándolo en un sentido estricto, es materialista hablar de esta manera sobre la generación del alma. Incluso Shedd incurre en estas formas tan dudosas de hablar: "Resulta tan difícil pensar en una existencia invisible del cuerpo humano en Adán como pensar en una existencia del alma humana en él". A lo que nosotros respondemos: no sólo es difícil, sino incluso imposible y completamente innecesario hablar sobre una existencia de nuestras almas en Adán. Sólo en un sentido muy figurado cabe tomar ese riesgo. Si el material de nuestro cuerpo ya cambia durante nuestro corto lapso de vida, nuestras partes materiales ciertamente no estaban presentes en Adán.

c) Además, el traducianismo evidentemente no es compatible con el dogma sobre la persona y las naturalezas de Cristo. Al igual que el realismo, hace que su naturaleza humana sea pecaminosa en la forma de explicar el pecado original. Y desde luego deberíamos prestar atención al hecho de que el traducianismo ofrece una explicación del pecado original únicamente cuando se adhiere al realismo. Si sigue su propio camino, ofrece un fundamento empírico de la transmisión del pecado, pero no un fundamento jurídico que explique satisfactoriamente este hecho empírico. Con respecto a esta base legal, en ningún caso se extiende más allá de lo que hace el creacionismo. En otras palabras, no tiene ningún valor especulativo, sino tan sólo empírico.

12. Por último, ¿qué deberíamos tener en cuenta en relación con esta cuestión?

a) Que no debemos ser sabios más allá de lo que está escrito.
b) Es peligroso decir, como hacen algunos traducianistas, que si el traducianismo cae, entonces cae todo el dogma del pecado original. No tenemos derecho alguno a colgar la piedra de nuestra filosofía alrededor del cuello de la verdad de Dios de esta manera.
c) El argumento de que Dios no lleva a cabo ninguna obra creativa tras el reposo de la creación conduce a una cosmovisión deísta. ¿Qué es, entonces, la regeneración? ¿Acaso no se presenta en las Escrituras como una nueva creación? Es verdad que se trata de una creación espiritual superior, pero al producirse muestra suficientemente

que Dios también puede actuar creativamente después del reposo de la creación. Si Él puede hacer eso en la esfera superior de la gracia, entonces no hay duda de que también puede hacerlo continuamente en el ámbito de la naturaleza.

d) El creacionismo no pretende eliminar todas las objeciones y resolver todas las dificultades. Sólo intenta advertir contra las siguientes posturas falsas:
    1. Que el alma es divisible.
    2. Que numéricamente todos los hombres son de la misma entidad.
    3. Que numéricamente Cristo asumió la misma humanidad que cayó en Adán.

13. ¿Qué se entiende por el punto de vista de la preexistencia?

La doctrina de que el alma humana ya existe como alma individual antes de unirse con el cuerpo orgánico. En eso radica la diferencia entre el realismo y el punto de vista de la preexistencia, ya que el primero niega una preexistencia individual.

14. Dentro de la teología, ¿quién ha defendido esta doctrina de la preexistencia y por qué motivo?

Orígenes sostuvo el punto de vista de la preexistencia. Él supuso que en el comienzo del mundo en el que existimos, las almas fueron creadas por Dios y que ahora, sucesivamente, cada una en su tiempo, se unía con un producto natural de la generación. En tiempos modernos, y en relación con la enseñanza de Kant sobre la naturaleza inteligible, esta teoría ha sido defendida por Julius Müller en su obra *La enseñanza cristiana del pecado*. Este autor opina que a través de ella es capaz de explicar la depravación empírica (el pecado original) del hombre durante esta vida. Las almas individuales pecaron en una existencia fuera o por encima del tiempo, y por eso son castigadas con una existencia fenomenal en el tiempo, llena de pecado y miseria.

15. ¿Qué se puede decir contra esta tesis de la preexistencia?

a) Si le atribuimos al alma una existencia prolongada fuera del cuerpo (en el tiempo, de acuerdo con Orígenes), entonces su unión y apariencia en el cuerpo se convierte en algo accidental. La hipótesis de la preexistencia proviene del mismo desprecio hacia el cuerpo en el que descansa la tricotomía. El cuerpo pertenece al hombre, y el hombre no puede existir antes de su cuerpo. Si asumimos, como hacen Kant y Julius Müller, un acto de libertad no causada fuera del tiempo, entonces el hombre, en conflicto con su propia limitación y destino, se eleva por encima de una forma que, hasta donde podemos juzgar, es inseparable de su vida.

b) El punto de vista de la preexistencia está relacionada y da lugar a todo tipo de nociones mitológicas dudosas del estado anterior del alma; tiene que ver con la enseñanza pagana de la transmigración del alma, etc. La iglesia cristiana primitiva ya sentía que esta creencia era más pagana que cristiana y, por consiguiente, la rechazó (como origenismo) en el quinto Concilio Ecuménico, en 553.

16. ¿De cuántas maneras distintas se ha entendido la expresión "imagen y semejanza de Dios"?

a) Algunos enseñaron que "imagen" se refería al cuerpo y "semejanza" al alma.

b) Agustín dijo que la “imagen” apuntaba hacia el intelecto y la semejanza a las capacidades “morales” del alma.
c) Bellarmine sostuvo que la “imagen” designaba lo natural y la “semejanza” lo añadido sobrenaturalmente.
d) Otros dicen que “imagen” expresa la similitud innata con Dios y “semejanza” la similitud con Dios adquirida por el ser humano.
e) La verdad parece ser que ambas expresiones forman una ἑν διὰ δύσιν [una hendíadis], es decir, sirven para describir el mismo concepto desde dos lados. O bien, si se desea hacer una distinción, esta puede hacerse de la manera indicada anteriormente (en la sección sobre la creación). “Imagen” se convierte entonces en la impresión en el hombre, mientras que “semejanza” es el conocimiento arquetípico de la imagen de su naturaleza que Dios lleva en su propia conciencia.

17. ¿Qué nociones se han formado sobre el alcance y significado de la imagen y semejanza de Dios en el hombre?

a) Según los teólogos reformados, la imagen de Dios comprende tanto la naturaleza intelectual como moral del hombre.
b) La Iglesia Griega, los socinianos y los remonstrantes se equivocan al pensar exclusivamente en las capacidades intelectuales.
c) Otros (los luteranos) se equivocan al excluir por completo estas cualidades naturales y tomar únicamente en consideración las cualidades morales.
d) La concepción reformada mantiene una vía intermedia cuando distingue entre:
    1. La imagen esencial e imperdible (amisible) de Dios, es decir, la posesión de capacidades intelectuales y habilidades para establecer distinciones morales.
    2. La imagen accidental y perdible (inamisible) de Dios, es decir, la buena calidad moral de las capacidades que se tienen presentes en el apartado 1.
e) Según la concepción protestante general, “la imagen de Dios” y la “justicia original” (*justitia originalis*) son lo mismo. Los católicos romanos, como veremos, las disocian.

18. ¿Por qué tiene tanta importancia para la teología esta doctrina de la imagen de Dios?

Es evidente que por “imagen de Dios” se expresa lo que es característico del hombre y su relación con Dios. El hecho de ser la imagen de Dios lo distingue de los animales y del resto de las criaturas. En la idea que uno se forma de la imagen se refleja la idea que se tiene del estado religioso del hombre y la esencia de la religión misma.

a) Como ya vimos, según la noción católica romana, *imago*, “imagen”, tiene otro significado diferente de *similitudo*, “semejanza”. El hombre fue creado con la “imagen”. Así que, por naturaleza, es el portador de la imagen de Dios. Ya hemos visto que por “imagen” se entiende la correspondencia metafísica del espíritu humano con Dios. Según Roma, la relación natural con Dios existe en el hecho de que de esta manera es similar a Él. No se alude aquí a una relación estrecha entre el hombre y Dios, a una similitud de esfuerzo comunitario por parte de la voluntad humana que está sujeta a Dios. Todo esto pertenece a la *similitudo* [semejanza], y a esto, llamado de otro modo *justitia originalis*, “justicia original” se le llama un regalo adicional,

donum superadditum. Sólo por algo que lo eleva por encima de su naturaleza creada, el hombre se convierte en un ser religioso, capaz de amar, de disfrutar de su Dios y vivir en él. De ahí deriva completamente el carácter externalista de la religión católica romana. Se convierte en algo añadido al hombre, que él posee pero que no se identifica con él, que no forma parte de su esencia. Que el hombre sea como Dios en este sentido natural es una relación puramente deísta. Hay espacio para algo más si con la *imago* también se agregara la *similitudo* como perteneciente naturalmente a la concepción del hombre.

b) La negación católica romana de la absoluta incapacidad del hombre en su estado caído y su concepción debilitada del pecado original están igualmente relacionadas con esta enseñanza concerniente a la imagen de Dios. Según Roma, el hombre sólo puede perder lo que no era esencial en él, es decir, los dones añadidos sobrenaturalmente, los *dona superaddita*. Debido a su caída, estos se perdieron. La esencia del hombre, la *imago*, que consiste en la existencia formal como espíritu, en el *liberum arbitrium* [libre albedrío], se mantuvo. Ahora bien, dado que no había una conexión interna entre la *similitudo* y la *imago*, la eliminación de lo primero no puede cambiar esencialmente lo último. El *liberum arbitrium* podría debilitarse un poco, pero en realidad está ileso. En otras palabras, al aflojar los poderes morales de la voluntad, de la capacidad de la voluntad, y negar que los primeros sean naturales en el hombre, Roma se ha apropiado en principio de la concepción pelagiana de la voluntad como *liberum arbitrium*. Esa capacidad del libre albedrío se ha mantenido, y con ella la posibilidad de que el hombre, incluso después de la caída, pueda hacer algo bueno.

c) En los dos aspectos mencionados, la doctrina protestante de la imagen de Dios, y más concretamente la reformada, es distinta de la doctrina católica romana. Que el hombre sea portador de la imagen de Dios significa mucho más que ser espíritu y poseer comprensión, voluntad, etc. Significa, por encima de todo, que está dispuesto a la comunión con Dios, que todas las capacidades de su alma pueden actuar de una manera acorde con su destino sólo si descansan en Dios. Esta es la *naturaleza* del hombre. Es decir, no hay ningún ámbito de la vida que se encuentre fuera de su relación con Dios y en el que la religión no sea el principio rector. Según la concepción católica romana, hay un hombre natural que opera en el mundo, y ese hombre natural adopta una religión que tiene lugar más allá de su naturaleza. De acuerdo con nuestra concepción, ningún aspecto de nuestra naturaleza debería estar libre de Dios en ningún momento; la naturaleza del hombre debe ser adoración de principio a fin. Según esta concepción protestante más profunda, la imagen no existe sólo en correspondencia con Dios, sino en estar dispuesto hacia Dios. La naturaleza de Dios es, por así decirlo, el sello; nuestra naturaleza es la impresión que produce este sello. Ambas encajan.

d) Así pues, si la imagen de Dios y la justicia original son lo mismo, si la vida en comunión con Dios pertenece a la naturaleza del hombre y no puede ser excluida en ningún aspecto, y si ahora debido al pecado esta justicia original se pierde, las consecuencias serán dobles:

   1. Al apartarse de algo a lo que estaba totalmente dispuesto, que constituye su destino supremo y apropiado, el hombre cambiará en lo más profundo de su ser; se producirá una reversión radical dentro de él. Lo que se aferra a nosotros externamente puede eliminarse sin hacernos diferentes interiormente. Por otro lado, lo que está adherido a cada parte de nuestro organismo espiritual sólo

puede, si se retira, producir una revolución poderosa por la cual el organismo mismo se desorganiza. La pérdida de la justicia original sigue a la muerte espiritual, porque la muerte en su esencia es desorganización, un proceso de disolución. De esta manera se pueden evaluar con la mayor claridad las concepciones protestante y católica romana sobre la capacidad del hombre para hacer el bien espiritual en su estado caído. Según nosotros, el hombre está muerto y, por lo tanto, no hace nada bueno para Dios. Según los católicos romanos, él está debilitado o enfermo, pero aun así siempre es capaz, gracias a su libre albedrío, de moverse para hacer el bien.

2. El hecho de que la justicia original pertenezca a la naturaleza del hombre tiene otra consecuencia. Debido a que el ser del hombre fue colocado desde el principio en una relación necesaria con Dios, a que ha sido creado a imagen de Dios en el sentido más estricto y que esta imagen es su naturaleza, el pecado no puede ser solamente una mera privación. Esto significaría que algo que pertenece a su naturaleza se puede eliminar y el resto no sufrir daño alguno. Esto es imposible. El hombre tiene que estar en relación con Dios en todo lo que es y hace. Así pues, si la justicia original cae, la injusticia la reemplaza como el estado natural. Esto es, el pecado es un principio positivo de enemistad contra Dios, como Pablo nos enseñó acerca de la mente de la carne. Si la imagen de Dios, la justicia original, no hubiera sido la naturaleza del hombre, tal vez podría haber sido capaz de permanecer en una posición neutral. Ahora, esta última está cortada. Sólo puede ser positivamente bueno o positivamente malvado; no existe un estado intermedio. Por consiguiente, se puede decir que la concepción más profunda del pecado, especialmente del pecado original, que rige la teología protestante fluye directamente del punto de vista que uno tiene del estado original antes de la caída.

e) Si se plantea la pregunta de cómo el hombre puede perder lo que pertenece a su naturaleza y si ha perdido su naturaleza humana por la caída, entonces debe responderse haciendo una doble observación:
   1. La imagen en el sentido más amplio no se ha perdido, y puesto que también su naturaleza existía en ese sentido, se ha mantenido al menos en esa medida.
   2. La calidad moral de las capacidades del hombre ciertamente está caída, pero que pertenece a su naturaleza también se puede observar en el hecho de que el hombre no pudo mantenerse neutral. Él debe representar a Dios en la justicia original o ponerse en su contra con la injusticia natural. Esta característica de su naturaleza no quita para que el hombre en todo su ser y actuación adopte una posición hacia Dios. Cuando es pecador y está en conflicto con Dios, sigue siendo moralmente *toto genere* [en cuanto a todo el género] algo más que un animal que existe en *puris naturalibus* [en un estado puramente natural].

f) Ahora, después de todo lo que se ha dicho, se entenderá por qué los socinianos y los arminianos deben formarse una opinión divergente sobre la imagen de Dios. No podían elegir el sobrenaturalismo católico romano. Tampoco la virtud innata (= justicia original) era un concepto que encajara con su línea de pensamiento. Como consecuencia de esto, no había otra salida que limitar la imagen de Dios en un sentido religioso neutral al dominio sobre las criaturas inferiores. Porque, según los

socinianos y los arminianos, el estado de justicia es un estado de neutralidad, de inocencia, que aún no se había resuelto por la virtud o por el pecado.

g) No hace falta una demostración detallada de que lo que se ha dicho tiene importancia no sólo para determinar la relación del hombre con Dios en abstracto, sino que también es sumamente importante para la soteriología: lo que tiene que ver con la obra de gracia de Dios que debe renovar la imagen en el hombre.

19. ¿Qué debemos decir con respecto a la pregunta de si Adán era mortal o inmortal?

La palabra "mortalidad" se puede usar en sentidos muy diferentes y divergentes, que haremos bien en distinguir desde el principio antes de poder responder a esta pregunta sin ambigüedades.

a) Inmortal puede significar lo que no se puede destruir, lo que debe permanecer para siempre. En este sentido, no hay nada inmortal excepto Dios, de quien se dice: "el único que tiene inmortalidad" (1 Tim 6:16).
b) Inmortal puede significar lo que en el transcurso de las cosas establecidas por Dios no puede ser destruido, sino que conserva su ser. En este sentido, Adán era inmortal, el hombre caído es inmortal, todos los seres espirituales (más elevados que los animales) son inmortales, en todos los estados, ya que ninguno de ellos es abandonado por Dios a la destrucción.
c) La inmortalidad puede indicar ese atributo del alma como consecuencia del cual la continuidad de la existencia personal queda garantizada. No sólo para que continúe existiendo como sustancia, sino también como sustancia consciente de su propia identidad. Esta inmortalidad es como la mencionada anteriormente en el apartado b), y pertenece a todos los seres espirituales en cualquier estado. Sólo los panteístas y los materialistas niegan esto.
d) La inmortalidad puede entenderse no como una condición, sino como un estado. Es decir, el sufijo expresa la modalidad del juicio, "el hombre no puede morir", como apodíctico. En este sentido, antes de la caída Adán no era inmortal. Para él existía la posibilidad abstracta de que, al entrar la muerte espiritual en su alma, el principio de la muerte también se extendiera a su cuerpo. Tanto para su alma como para su cuerpo era mortal en el sentido de que era susceptible al cambio. Y todo cambio en la esfera moral, toda apostasía, significaba la muerte para él, para el alma y el cuerpo. Solamente se puede atribuir la inmortalidad en el sentido aquí referido a los benditos después de la resurrección de los muertos, a los ángeles que fueron confirmados en su estado. Para ninguno de ellos existe ya la posibilidad abstracta de morir. Sin embargo, es muy difícil decidir si una condición de inmortalidad también corresponde a este estado de inmutabilidad e inmortalidad y, de ser así, señalar en qué consiste precisamente. Podría decirse que esta inmortalidad no significa otra cosa que, por la gracia de Dios, tanto el cuerpo como el alma estarán protegidos para siempre contra la entrada de la muerte. Ahora bien, las insinuaciones que nos da la Escritura apuntan más allá. Si el cuerpo resucita como cuerpo imperecedero, entonces indudablemente esto debe ser algo más que la ausencia de un principio positivo de corrupción en él (un contraste puramente contradictorio). Deberá significar que es cambiado y recreado de tal manera que la corrupción ya no tiene poder sobre él, que como cuerpo

espiritual no es susceptible a la disolución química. Y de acuerdo con esto, la confirmación del alma en su estado perfecto (= el *non posse peccare*) también será una característica positiva con la cual será dotado por Dios. O mejor aún, de acuerdo con toda analogía, uno tendrá que pensar de la siguiente manera: que desde el alma esta condición de inmutabilidad e inmortalidad se comunicará con el cuerpo. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que esta inmortalidad, que concierne al alma, ya se les ha otorgado a los creyentes en la muerte corporal, ya que en esa crisis todo principio de la muerte es expulsado del alma. Ahora bien, dado que el cuerpo pertenece al alma y que esta última no está completa sin el primero, en un sentido estricto uno puede tener esta inmortalidad como una condición que comienza tan sólo en la resurrección. Como estado, podría ubicarse ya antes de la muerte corporal; porque entendida como el estado del alma, no es otra cosa que la consecuencia directa de la perseverancia de los santos, como hemos visto antes.

e) Se puede tomar la inmortalidad como la ausencia en el alma y el cuerpo de todo principio positivo de la muerte, del cual resultaría necesariamente ésta [es decir, la muerte]. Que un hombre sea mortal significaría entonces que debe morir, que el proceso de morir ya ha comenzado en él, aunque por el momento esté operando en secreto. En este sentido, Adán fue inmortal antes de la caída, no después de la caída, y este es el principal punto de discusión entre nosotros y los demás. Los socinianos y los arminianos consideran la muerte corporal como una característica natural del hombre entendido como un ser natural moralmente neutral. No tienen en cuenta la inmensa diferencia que existe entre un ser natural exclusivamente animal y el hombre. Es por eso que, en este punto, colocan al hombre en la misma línea que los animales; con esta diferencia, eso sí: que la liberación de esta naturaleza se mantiene a la vista para él como el destino superior del hombre. Del mismo modo que su neutralidad moral debe convertirse en virtud positiva, su mortalidad corporal debe convertirse en inmortalidad. La ciencia moderna en los últimos tiempos señala que el organismo humano tal como existe ahora está completamente orientado a la muerte. Algunos teólogos han querido otorgarle a la ciencia el derecho de decidir sobre la condición del cuerpo antes de la caída. Se puede leer lo que Charles Hodge escribe sobre este punto. Afirma que las Escrituras en ninguna parte enseñan explícitamente que el cuerpo de Adán fuera inmortal en el sentido en que lo serán los cuerpos celestiales [de los creyentes] (véase 1 Cor 15:42–52). Eso hay que admitírselo, por supuesto, e incluso podríamos ir más allá y afirmar que según la representación de todos los datos de la Escritura, Adán habría recibido primero esta inmortalidad de 1 Cor 15 como la recompensa por la perseverancia en el pacto de obras. Sin embargo, la cuestión no se resuelve con esto. Incluso después de admitir esto, quedan dos opciones: Adán era mutable con relación a su alma, y mortal en la medida en que también era mutable en relación con su cuerpo, tal como se ha descrito anteriormente, y al mismo tiempo inmortal porque no había ningún principio de muerte en su alma y en su cuerpo. Esto, sin embargo, no es a lo que se refieren los socinianos y remonstrantes. Esto tampoco es lo que quiere decir la ciencia moderna; y parece que Hodge tampoco se refiere a esto. La Apología de la Confesión … de los remonstrantes dice: “No es verdad que el cuerpo de Adán fuera inmortal, es decir, imperecedero, ya que la razón fundada enseña que todo cuerpo animal es perecedero”. Y Hodge comenta que Dios sabía de antemano cómo resultaría la prueba del hombre y que, por tanto, podría haber creado

a Adán con un cuerpo mortal. Esto nos parece una anomalía por los siguientes motivos:

1. Como se ha mostrado anteriormente, no cabe deducir esto de 1 Cor 15 y el pacto de obras. Nadie puede concluir, a partir de la negación de que Adán tenía un cuerpo como el que poseerán los creyentes, que su cuerpo fuera absolutamente mortal, porque hay un grado de diferencia entre los dos.
2. La muerte corporal se presenta en todas partes como una consecuencia de la muerte espiritual. Sin embargo, de acuerdo con esta concepción, tendríamos la consecuencia sin la causa. Si fuera necesario, esto podría defenderse con el supralapsarianismo, pero ni siquiera el supralapsarianismo enseña que los diferentes propósitos del consejo de Dios que están subordinados entre sí teológicamente se confundan entre sí temporalmente. Cuando la ciencia piensa que es capaz de determinar que el organismo humano siempre ha sido mortal, se está excediendo en sus funciones. Se puede admitir esto: que en este momento el cuerpo es per se mortal, es decir, tiene que morir, que incluso aparte de su relación con el alma, ya debe llamarse cuerpo perecedero. Pero si admitimos esto, todavía no hay nada ganado para la teoría en cuestión. De esto solo se desprende que, por su influencia, el pecado cambió por completo el organismo corporal, de modo que recibió en sí mismo una semilla de muerte que, por extensión, se transmite de padres a hijos. No hay ninguna objeción contra eso, y no estaría justificado sacar una conclusión basada en eso sobre la condición de Adán antes de la caída. Creemos, sin embargo, que ni siquiera hay que hacer esta admisión. Es cierto que el cuerpo existe de materia terrenal natural, que en él está teniendo lugar un metabolismo constante y que todos los materiales que lo constituyen están sujetos en sí mismos a la descomposición. Sin embargo, siempre es posible que esta tendencia natural a la descomposición, presente en el material de nuestros cuerpos, pueda ser tan neutralizada por un alma sana (= no pecaminosa) que el cuerpo permanezca fresco y joven para siempre. Una de dos: o antes de que Adán cayera la materia de la que su cuerpo existía era esencialmente distinta a la que es ahora, pero también ha sido maldecida a causa del pecado, o incluso entonces, aunque ya tenía una tendencia a la disolución, esta fue neutralizada por un alma sana. En ambos casos, esta teoría falla.
3. Conocemos solamente un caso de mortalidad del cuerpo junto con la integridad moral del alma. Es el caso de la naturaleza humana del Salvador antes de su resurrección de entre los muertos. Porque en su caso llevar la semilla de la muerte a semejanza de la carne pecaminosa, de la cual habla Pablo, y de hecho esta animación en sí misma, mostró que en Él el alma sin pecado tenía que morar en el tabernáculo en descomposición del cuerpo para poder de esa manera llegar a la conexión más cercana con la muerte. Esto en sí mismo constituyó una parte importante de su sufrimiento. Sin embargo, debido a que el estado de humillación de Cristo era de un tipo absolutamente único, no permite llegar a una conclusión sobre otros casos. No se puede deducir de eso que Adán fuera mortal.

20. ¿Cómo se prueba la unidad de la raza humana?

a) Es un principio generalmente aceptado que los ejemplos de la misma especie pueden tener un origen común.
b) Como consecuencia de ello, tan sólo es necesario mostrar que las razas humanas, a pesar de toda su diversidad, forman una sola especie.
c) Una especie viene determinada por:
    1. La estructura orgánica Cuando aparecen diferencias en el organismo corporal de dos animales que no son divergencias accidentales sino que, aparentemente tienen un propósito, esta diferencia prueba la diferencia de especies. No encontramos tales diferencias entre las razas humanas. Todos los puntos de diferencia entre las razas son accidentales, no intencionados.
    2. Las características fisiológicas, es decir, todo lo relacionado con las funciones del organismo (circulación sanguínea, digestión, etc., etc.). Incluso en este sentido, las razas humanas no muestran la más mínima diferencia. Son fisiológicamente iguales.
    3. La predisposición psicológica Tampoco aquí existe ninguna diferencia. Todas las razas humanas tienen las mismas capacidades mentales.
    4. La capacidad de procrear A menudo dos especies se pueden cruzar entre sí, pero el resultado es infértil y no se reproduce. Todas las razas humanas pueden entremezclarse y seguir manteniendo su fertilidad en la descendencia de este mestizaje.
d) Además, también existen importantes pruebas lingüísticas que no sólo apuntan a la posibilidad, sino también a la realidad, de un descenso común.

CAPÍTULO 2

El pecado

1. ¿Cuáles son las principales teorías filosóficas sobre el pecado y qué se debe presentar contra ellas?

Tenemos:

a) La teoría dualista, que el pecado es una característica inseparable de la materia. Espíritu = bueno, materia = mala.
   En su contra tiene lo siguiente:
    1. Esta teoría, si no desea ver a Dios como el autor del pecado, debe postular algo que existe como una sustancia independientemente de Dios.
    2. Elimina el elemento moral del concepto de pecado para reemplazarlo por un elemento físico y, en consecuencia, debilita el concepto de pecado.
    3. También elimina la responsabilidad del hombre al hacer que el pecado sea necesario.

b) La teoría de que el pecado es simplemente una limitación de la existencia. Toda existencia es buena, solo la falta de existencia, es decir, la finitud y la limitación, es malvada. El hombre finito siempre debe seguir siendo pecaminoso. Este punto de vista: 1) es panteísta. 2) Elimina toda responsabilidad. Visto de esta manera, sólo la debilidad es perversa. El poder es bueno.
c) La teoría de que el pecado es una reacción necesaria contra lo que es bueno. Para poder existir, todo lo que hay en el mundo se basa en la oposición. No hay descanso sin cansancio, alegría sin pena, deseo sin dolor, bien sin mal. Esto también hace del pecado algo necesario.
d) La teoría de Schleiermacher. El pecado es la imperfección que surge porque el principio superior de la conciencia de Dios no gobierna el principio inferior de la autoconciencia y la conciencia del mundo. Según esta concepción,
    1. El pecado es general y absolutamente necesario. Incluso en el estado original del hombre era inevitable.
    2. Aquí los conceptos de pecado y culpa se vuelven puramente subjetivos.
e) La teoría de que la naturaleza sensual del hombre es la sede y el origen del pecado. Sin embargo:
    1. Los seres peores y más pecaminosos, esto es, el diablo y los demonios, no son sensuales porque no tienen cuerpo.
    2. El más odioso de todos los pecados no tiene nada que ver con el cuerpo; por ejemplo, el orgullo.
    3. Esta tesis justificaría el sistema monástico y el ascetismo, que, sin embargo, no son aprobados por las Escrituras.
    4. De acuerdo con esta teoría, cuanto más viejo se hace un hombre y cuanto más se desvanece la naturaleza sensual en él, más debería crecer en santidad. Pero no es este el caso.
    5. Cuando las Escrituras hablan del pecado como “carne”, esto tiene otra base, porque así se expresa no el carácter sensual sino la impiedad, el abandono de Dios, la muerte espiritual del estado de pecado.
f) La teoría de que todo pecado es egoísmo. De todas las teorías, esta es la que más se acerca a la verdad. En su contra, sin embargo, debemos aducir lo siguiente:
    1. Hay un pecado desinteresado. Cuando, por ejemplo, una madre, llevada por un amor excesivo hacia su hijo fallecido, en medio de la desesperación se quita la vida, este suicidio es pecado. Sin embargo, es evidente que a esto no se le puede llamar egoísmo.
    2. En cierto sentido, hay una virtud egoísta. El hombre tiene deberes hacia sí mismo. Debe estimar la imagen de Dios que está en él y no puede odiar su propia carne. La palabra de Dios exige que amemos a nuestro prójimo como a nosotros mismos.
    3. Todos los intentos de ofrecer una definición material de pecado parten de la suposición de que lo que describen como pecado también contiene la propiedad del pecado per se, aparte de cualquier relación con Dios. Es decir, se busca una definición que no sólo sea material sino que también excluya a Dios. Y cada definición que satisface esta demanda tiene un carácter racionalista y deísta, que por tanto resulta inútil para el concepto cristiano de pecado. El pecado, en sentido estricto, sólo es concebible como pecado contra Dios, y solamente cabe hablar de pecado contra el prójimo en un sentido

derivado y figurado. La característica de una relación con Dios es esencial para el concepto de pecado, y por consiguiente debe formar parte de la definición. Si no hubiera Dios, no se podría hablar de pecado. Habría egoísmo, sensualidad y amor por el mundo, pero todo esto, aunque se le podría denominar mal, no tiene un carácter específicamente pecaminoso porque carece por completo de cualquier relación con Dios. Es absolutamente necesario entender esto claramente. No es el egoísmo como tal lo que constituye la esencia del pecado, sino el egoísmo entendido como cerrarse a Dios, como buscar nuestro propio honor mientras *no* deseamos el honor de Dios. Si uno permanece comprometido con el concepto negativo de egoísmo, el pecado se sigue presentando como algo separado de la relación con Dios. Ahora bien, al aspecto negativo de volverse hacia uno mismo le corresponde un aspecto externo: la enemistad contra Dios. Por el contrario, si uno busca la esencia del bien en el amor, este amor tampoco es, si se lo considera como algo independiente de la relación con Dios, el amor genuino, santo y espiritual al que se puede atribuir el predicado "bueno" en el sentido más pleno de la palabra. Así que, si la madre se suicida por amor a su hijo fallecido, entonces el amor hacia Dios, que debería ser más para ella, queda relegado a un segundo plano y su primer amor se convierte en pecado para ella. Y si uno se salva y, movido por el amor propio, no sigue un impulso ciego de autosacrificio porque sabe que debido a la voluntad de Dios uno no puede sacrificarse o ponerse en peligro, entonces tras ese egoísmo puede ocultarse un núcleo de bien espiritual genuino. Vemos, pues, que la relación con Dios lo determina todo, haciendo que el pecado sea pecado y el bien sea bueno.

2. ¿Qué características, en consecuencia, pertenecen al concepto bíblico del pecado?

a) El pecado es un mal concreto. No debe confundirse con el mal físico, con lo desagradable. Encima del campo de lo físico se encuentra el de lo ético, donde reina la antítesis entre el bien y el mal. Todos los seres que pertenecen a esta esfera de razonamiento deben ser lo uno o lo otro, buenos o malos. Un estado intermedio, un estado neutral entre estos dos, no es posible. Hay etapas en el bien y hay etapas en el mal, pero no hay etapas entre el bien y el mal. La transición entre el mal y el bien es cualitativa, no cuantitativa. Un ser bueno no se vuelve malo por una disminución en su bondad, sino por un cambio radical en ella, cuando se pasa al bando del pecado. Y uno no debe pensar en etapas o fases en el mal y el bien, como si al estar menos avanzado en el mal todavía subyaciera un elemento de bondad y, viceversa, en una santidad menos desarrollada todavía subyaciera un elemento del pecado. En el primer caso, todo es pecado, y en el segundo, todo es bueno. Pero del mismo modo que en el primero todo el pecado potencialmente presente todavía no ha llegado a desarrollarse, en el segundo, la bondad puede estar presente como una semilla aun cuando no haya crecido. Así pues, en ambos lados, la progresión es posible sin que el pecado y la virtud tengan que enfrentarse entre sí como entidades cuantitativas opuestas. Es cierto que todo lo que es menos bueno es un mal, pero eso sólo indica que para el hombre la disminución cuantitativa del bien es imposible sin que vaya acompañada del cambio cualitativo del bien al mal. Sólo en el caso de una reducción

del desarrollo completo del hombre sería concebible una reducción del bien en la que el mal no entra de inmediato. Todo lo que el hombre es debería, como poder moral, obrar el bien en él. Pero también en el hombre bueno hay expansión, la capacidad de crecer. Lo mismo ocurre con el hombre pecador. Es completamente malo, pero su naturaleza malvada puede desarrollarse, y el nivel de pecado aumentar también en el mismo grado.

b) El pecado siempre hace referencia a una ley, y no sólo a una ley en general, sino concretamente a una ley de Dios. Precisamente porque vieron claramente que no se puede llegar a una correcta comprensión del pecado si no se establece que comienza con Dios, los antiguos dogmáticos hicieron mucho énfasis en este elemento cuando dijeron que el pecado es la inconformidad con la ley de Dios. Ese es el aspecto formal del pecado. Si ahora se pudiera describir materialmente el contenido de la ley, entonces se resolvería el problema en cuanto a cuál es el aspecto material del pecado. Las Escrituras enseñan que la ley se cumple en el amor, y que todas sus exigencias se pueden reducir a la sola demanda de amor. Esa ley, sin embargo, es la expresión del ser de Dios en la medida en que es una *norma*. Por lo tanto, no podemos ir más allá de afirmar que el amor a Dios es el aspecto material de la bondad moral y que lo opuesto a esto es el aspecto material del mal moral.

c) La ley de Dios tiene que ver no sólo con personas que ya están presentes, sino también con personas representativas e idealmente presentes. Sin estar aún disconforme *habitu* y *actu* [en disposición y acto], uno puede estarlo por imputación, por estimación. Es por eso que el pecado se extiende al *status*, a ser reconocido en el juicio de Dios. Y aquí la norma sostiene que originalmente en Adán el *actus* [acto] determinó el estado, pero que posteriormente, para toda su posteridad, el estado ha determinado el *actus*. Para ofrecer una definición completa de pecado, deberemos decir que es la no conformidad con la ley de Dios en *status* [estado], *habitus* [disposición], y *actus* [acto].

d) El pecado incluye *culpa* y *contaminación*. La contaminación se entiende como la depravación espiritual e inherente de la que es presa un alma pecadora. Así pues, la contaminación no está presente antes de que lo esté el alma. Resulta inconcebible sin una culpa previa y posterior. La culpa, sin embargo, sí es concebible sin contaminación. En el primer movimiento pecaminoso de Adán, la culpa y la contaminación coincidieron. La culpa no necesariamente presupone la presencia en sí del alma. Uno puede ser culpable en relación con el pacto o la alianza. No es algo que fuera una realidad en el hombre, sino una realidad con respecto al hombre. La culpa existe a juicio de Dios. Los teólogos lo llaman *reatus* [responsabilidad].

   Se distingue entonces entre a) *reatus culpae* [responsabilidad por la culpa] y b) *reatus poenae* [responsabilidad por el castigo].

   Por *reatus culpae*, se hace referencia a la infamia y la criminalidad que son inseparables de cualquier pecado a juicio de Dios y de los hombres. Como algo individual, no puede transmitirse a otro. En el caso del *reatus poenae*, obligación de ser castigado, no ocurre lo mismo. Esta sí es transferible.

e) Por lo que respecta a su centro, el pecado reside en la voluntad del hombre. Sus efectos se extienden también al intelecto y a la capacidad de emocionarse, a todo el hombre, incluido el cuerpo. Todo el hombre, en su estado pecaminoso, es objeto del desagrado de Dios. En su origen, sin embargo, el pecado proviene de la voluntad, es decir, de la voluntad entendida como *voluntas*, como la orientación espiritual más

profunda del hombre. Concebir a un ser humano que simultáneamente poseyera una voluntad perfecta y una vida intelectual y emocional deficientes resulta inadmisible. Pero si imaginamos un ser así, no podría llamársele pecaminoso. En Cristo se produjo algo así durante su estado de humillación, pero en su voluntad no había nada pecaminoso y, por tanto, era puro en sí mismo y no tenía necesidad de santificación moral, de la misma manera que no necesitaba justificación para sí mismo. Sin embargo, deberíamos tener presente que la voluntad del hombre es una voluntad que razona y no un instinto ciego, y además, que es la voluntad de un ser sensible que necesariamente tiene que reaccionar a los objetos de su voluntad. El hombre solamente puede desear por medio de su intelecto y sus emociones, y por lo tanto estos tres están estrechamente conectados, de tal manera que actúan juntos en cada acto pecaminoso. Y lo mismo es verdad en el caso del *habitus* [disposición]. Nuestra *voluntas* [voluntad], también, es una tendencia e inclinación morales que va unida a la emoción. Nunca debemos olvidar que las tres facultades del alma en sus distinciones son abstracciones de lo que nos muestra nuestra experiencia sólo como una unidad viviente.

f) Podemos estar en un estado pecaminoso sin poseer contaminación, pero la culpa y la contaminación van ligadas a un *habitus* [disposición] pecaminoso. Según los pelagianos, por el contrario, no se puede hablar de un *habitus* pecaminoso en el sentido estricto del término. Tal como ellos lo ven, todo pecado existe *in actus* [como acto]. Sólo con el acto libre, con la elección de la voluntad, surgen la culpa y la contaminación para el hombre.

3. Describe las características generales la doctrina pelagiana del pecado.

La postura principal de los pelagianos es que nuestra capacidad es la medida de nuestra obligación y nuestra responsabilidad de hacer el bien. Por el contrario, la conciencia de Agustín de su dependencia se expresa en la oración: "*Da quod jebes et quod vis*" ["Da lo que mandas, y ordena lo que quieras"]. Las siguientes posturas estaban incluidas en el postulado pelagiano:

a) La libertad de la voluntad es *liberum arbitrium* [libre albedrío] como posibilidad abstracta en cada momento de volverse en cualquier dirección. Así pues, en cuanto a su calidad, la voluntad se forma sin una causa. La voluntad surge de un sujeto dispuesto, pero en este sujeto no se encuentra ninguna base ni se indica de antemano exactamente por qué la voluntad se vuelve buena o mala.
b) En consecuencia, todo pecado existe en una elección clara, consciente y directa del mal.
c) No hay pecado original. Los hombres de hoy nacen sin virtud y sin pecado, moralmente neutrales. La herencia y el pecado son dos conceptos que claramente se excluyen el uno al otro.
d) Este postulado también tiene un efecto retroactivo. Es decir, resulta tan inconcebible pensar en la virtud innata o el pecado innato, como en la presencia de una santidad innata en Adán antes de la caída de nuestros primeros padres. Fue creado por Dios en un estado de inocencia que se mantuvo por debajo del razonamiento desarrollado. Adán no era ni bueno ni malo. Sólo podía convertirse en una cosa u otra mediante su propia elección libre.

e) Cuando Adán cayó, sólo su propia naturaleza fue cambiada. Caín, Abel y Set tan sólo empeoraron por el mal ejemplo de sus padres que estaba constantemente ante sus ojos. Sin embargo, el poder de este ejemplo no conduce en modo alguno necesariamente al pecado en todas las situaciones. Así pues, cada hombre es puesto a prueba individualmente. La muerte no es un mal punitivo, porque los niños, que no pueden haber pecado, también mueren. También ha habido adultos, sin embargo, que realmente han vivido sin pecado.
f) La redención del pecado aparte del evangelio es posible. La luz del evangelio hace fácil, sin embargo, la completa obediencia que se requiere. Sin embargo, cuando los pelagianos hablan de la gracia, no se refieren, como hacemos nosotros, a la gracia sobrenatural del Espíritu Santo, sino a todo lo que recibimos de la bondad de Dios en el sentido más amplio de esta palabra.
g) Los niños no tienen un carácter moral. Su bautismo solamente debe considerarse como una señal de dedicación a Dios. Agustín usa el bautismo infantil como uno de sus argumentos más poderosos contra la enseñanza de Pelagio. Esta es una de las pruebas históricas más sólidas de la antigüedad del bautismo infantil, porque si Pelagio hubiera visto alguna posibilidad de desafiar el carácter apostólico del bautismo de infantes, sin duda no habría dejado de hacerlo. Él, sin embargo, tuvo que conformarse con una interpretación simbólica del bautismo y dejó el hecho, como hecho, sin tocar.

4. ¿Sobre qué base debe condenarse esta doctrina pelagiana del pecado?

a) La proposición principal de que nuestra capacidad es la medida de nuestra responsabilidad de hacer el bien contradice todos los testimonios de nuestra conciencia. Es una verdad indiscutible que con el aumento del pecado aumenta nuestra incapacidad para hacer el bien. Ahora bien, si las enseñanzas de Pelagio fueran ciertas, el pecado liberaría a sus propias víctimas mitigando su responsabilidad. Cuanto más pecaminoso se convirtiera un hombre, menor sería su responsabilidad. Uno puede halagarse aquí y allá con esta idea, y el corazón pecador puede tratar de esconderse detrás de su propia incapacidad, pero la conciencia continúa testificando en contra de ella. Enseña que nuestra obligación y nuestra responsabilidad son independientes de lo que somos capaces de hacer en nuestra condición pecaminosa. Lo que determina nuestra responsabilidad no es lo que podemos ser, sino lo que deberíamos ser.
b) Afirmar que el hombre por naturaleza no posee un carácter moral es llamarlo animal. Todo lo que no es expresamente una elección consciente de la voluntad se ve, pues, privado de su atributo moral. Todo ser humano siente que sus inclinaciones, sus estados de ánimo, sus expresiones de emoción están sujetas al contraste entre el bien y el mal, que poseen un carácter moral. Los hijos de Dios se deleitan en su ley según el hombre interior [Rom 7:22]. El pecado y la virtud que no están conectados con la raíz de su vida se convierten en apéndices superficiales del hombre.
c) Una elección del libre albedrío sin causa no sólo es metafísica y psicológicamente inexplicable sino también éticamente inútil. Aunque no hubiera ninguna otra razón más que la coincidencia para que una buena acción tuviera un resultado distinto, entonces tampoco existe una diferencia esencial en el hecho en sí por medio del cual ambos productos, respectivamente, se produjeran. Si el hombre como carácter no

respalda su acto, este último pierde todo valor. Un acto solamente posee la cualidad moral que estamos acostumbrados a atribuirle como exponente del carácter.

d) La teoría pelagiana deja la universalidad del pecado completamente sin explicación. El mal ejemplo de padres y antepasados no sirve de base para explicarla. La posibilidad de que todos hayan pecado, como una posibilidad abstracta, no explica por qué todos ellos realmente han pecado. Resulta mucho más plausible asumir una predisposición universal al pecado como base para la universalidad del pecado.
e) La teoría no deja lugar para la actividad de la gracia de Dios. Es irreligiosa en tanto que la esencia de la religión se sitúa en nuestra dependencia (tanto para querer como para actuar) de Dios. Para el pelagiano, pedir en oración que la influencia del Espíritu de Dios nos haga aptos para hacer el bien es algo imposible. O, si llega a orar, en el mismo momento en que lo hace se convierte en un cristiano agustiniano.

5. ¿Cuáles son las causas de la ambigüedad de la enseñanza católica romana con respecto al pecado?

a) Antes del Concilio de Trento había poco consenso entre los teólogos.
b) Los pronunciamientos del propio concilio no son inequívocos.
c) Se interpretan en diferentes sentidos.

6. ¿En qué dificultad se encontró el Concilio de Trento?

Por un lado, tuvo que rechazar la enseñanza de los reformadores, y, por otro lado, no podía abandonar abiertamente la enseñanza de Agustín. Y, sin embargo, ambos concordaban entre sí. Agustín había enseñado lo que enseñaban los reformadores.

7. ¿Cuál parece ser la verdadera enseñanza católica romana sobre el pecado como mal natural o inherente?

a) que el pecado en su esencia siempre debe existir en un acto consciente de la voluntad.
b) Que, por consiguiente, la concupiscencia interna, que por la pérdida de la justicia original tiene ventaja, como tal, todavía no puede considerarse pecado punible.
c) Que la pecaminosidad de la posteridad de Adán es un estado más que una condición, o al menos que es tan sólo una condición negativa. Existe en la falta de algo que debería estar presente; es la ausencia de la justicia original.
d) Sólo por eso se elimina en el bautismo *quoad materiam* [materialmente]. La concupiscencia permanece, pero no tiene el carácter de pecado.

8. ¿Qué se entiende por pecado original, peccatum originale?

Con ese término entendemos:

a) El estado pecaminoso y culpable al que hemos llegado por el primer pecado de Adán.
b) La corrupción inherente con la cual, como resultado de este estado, nacemos, se llama a) culpa hereditaria, b) contaminación hereditaria.

9. ¿Asumen todos una conexión entre el pecado de Adán y el nuestro?

No.

a) Tal como se mostró anteriormente, la enseñanza pelagiana sobre el pecado niega cualquier conexión real.
b) La antigua teoría arminiana enseña que hay una impotencia natural heredada de Adán, que, sin embargo, no incluye ninguna culpa de la que no somos responsables y por la cual, más bien, Dios nos debe un remedio.
c) El posterior arminianismo wesleyano ya no negaba que la culpa se adhiriera a esta corrupción innata, pero seguía sin dar una explicación con respecto a la base legal en la que se asentaba esta culpa.
d) La teoría de la nueva escuela enseña que la base para su posterior conversión en pecado es innata en todos los hombres, pero que esta base en sí misma no puede llamarse pecado porque el pecado existe exclusivamente en la violación clara, consciente e intencionada de la ley.

10. ¿Qué diferentes teorías se han formulado para explicar los datos de la Escritura en relación con la caída de Adán y nuestra condición pecaminosa?

a) La teoría federal, que, al postular un pacto de obras, hace que Adán nos represente en su prueba, como consecuencia de la cual su pecado se convierte legalmente en nuestro pecado. A esto se le llama imputación inmediata.
b) La teoría de la imputación mediata. Esto significa que somos responsables del pecado de Adán sólo en la medida en que poseemos la misma naturaleza pecaminosa que él.
c) La teoría realista, también llamada teoría agustiniana, según la cual el pecado de Adán se ha convertido en nuestro pecado no sólo de manera representativa sino también porque existimos en Adán y pecamos con él (compárese también la teoría de la preexistencia).

11. Describe las proposiciones principales de la teoría federal.

a) Adán por naturaleza estaba obligado a obedecer a Dios, sin tener por ello ningún derecho a una recompensa.
b) Dios lo había creado mutable, y él tampoco poseía ningún derecho a un estado inmutable.
c) Su relación natural con Dios ya incluía que él, si pecaba, debía ser castigado por Dios.
d) Todo esto era una *relación* natural de la que disfrutaba Adán. Ahora, a esta relación natural Dios le añadió un *pacto* que incluía varios elementos positivos.
e) Estos elementos positivos eran los siguientes.
    1. Un elemento de representación. Adán no sólo se representaba a sí mismo, sino que, en virtud de un ordenamiento legal de Dios, representaba a toda su posteridad.
    2. Un elemento de prueba con una duración limitada. Si bien anteriormente el período de prueba de Adán podía haber durado para siempre, con la posibilidad constante de una elección pecaminosa, ahora un período fijo de perseverancia habría llevado a una condición de virtud inmutable.
    3. Un elemento de recompensa *ex pacto* [por el pacto]. Por la libre ordenación de Dios, Adán recibió el derecho a la vida eterna si cumplía las condiciones del pacto de obras.
f) Ahora bien, cuando se dice que estos tres elementos son positivos, eso no significa que dentro del ser de Dios no hubiera una inclinación a revelarse a sí mismo con esa

bondad inquebrantable hacia el hombre. Él es el Dios del pacto, y es intrínseco a su ser que Él lo quiere ser. Pero el hombre no tenía derecho alguno a esperarlo y exigirlo; hasta ahí llega el carácter positivo del pacto de obras.

g) Al asumir el carácter positivo del pacto de obras en este sentido, de ninguna manera pretendemos afirmar que Adán existiera ni siquiera por un momento fuera del pacto de obras. Al parecer fue creado para estar sujeto a él, y el jardín en el que fue colocado fue creado para ser un escenario de su prueba. La distinción entre la relación natural y el pacto de obras es lógica y judicial, no temporal. Es decir, incluso cuando el pacto de obras ha cumplido su propósito, la relación natural permanece vigente en todas las circunstancias, y también todas las demandas que se derivan de ella se siguen aplicando al hombre.

h) La unidad orgánica que existe entre Adán y su posteridad no es el fundamento sino el medio para la transmisión del pecado de Adán a nosotros. Ahora bien, evidentemente se puede decir que Adán debe tener la misma naturaleza que nosotros si ha de ser nuestra cabeza del pacto y su pecado ha de sernos imputado a nosotros. Un ángel, por ejemplo, no podría representarnos en un sentido federal. Pero, a la inversa, eso no quiere decir que Adam, porque posea nuestra naturaleza, ahora *deba* representarnos. La unidad de la naturaleza es sólo una *conditio sine qua non*. De ninguna manera es el fundamento que excluye la posibilidad de lo opuesto. La relación es tal que Dios, con el ojo puesto en la unidad del pacto para el cual Él quiso hacer a la humanidad, también la creó como una unidad natural. De la misma manera que ser contado en Cristo mediante la elección implica que en el tiempo de Dios uno es nacido de nuevo de Cristo a través del Espíritu, así también ser contado en Adán por el pacto de obras implica que en el tiempo de Dios uno es nacido de Adán.

i) En fundamento legal último para esta representación en Adán es algo que nosotros no podemos precisar. Solamente podemos decir que:
    1. Fue estrictamente jurídico, en la medida en que contaba con personas y no con la naturaleza del hombre en abstracto.
    2. Tiene un ejemplo arquetípico en la economía de las personas divinas, en la que una persona aparece representando a las demás.
    3. Debe ser simplemente porque ya es real. No existe otra norma legal para nosotros que los actos de Dios. Por lo tanto, es una tontería preguntarnos si algo que Dios hace es correcto o no, como si nosotros tuviéramos una norma independiente por la cual pudiéramos saberlo.
    4. Actúa completamente en paralelo con la representación de los elegidos en Cristo, algo a lo que ningún cristiano protestante puede oponerse. Si alguien objeta a la imputación del pecado y no lo hace a la imputación de la justicia, manifiesta así que las objeciones que plantea se basan más en el interés propio que en un sentido de justicia. El pacto de gracia no es más que un pacto de obras realizadas en Cristo, cuyo cumplimiento nos es otorgado por gracia.

j) Se puede incluso ir más lejos y afirmar que en ese pacto de obras había varias estipulaciones que debían ser beneficiosas para el ser humano. Como ya vimos, (1) su prueba estaba limitada en el tiempo; (2) se concentró en un hombre; (3) se hizo lo más clara y objetiva posible; (4) la recompensa prometida era tan gloriosa y grandiosa como posible. Por todas estas razones, el hombre no puede hacer otra cosa que aceptar con gratitud el pacto de obras en el que Dios lo colocó.

k) A través del pacto de obras se explica por qué el pecado de nuestros antepasados naturales fuera de Adán no se nos imputa. La imputación descansa en la relación de pacto, y nos encontramos en una relación de pacto únicamente con Adán y no con los demás.
l) El pacto de obras explica por qué Cristo, aunque asumió una naturaleza humana, no estaba bajo la maldición como nosotros y por qué pudo, consecuentemente, asumir la naturaleza humana sin contaminación. El pacto de obras se estableció con las personas humanas en Adán. Debido a que la persona de Cristo es la persona del Hijo de Dios, Él no estaba incluido en el pacto de obras.
m) El primer pecado de Adán como acto es representativamente nuestro pecado. Es como si nosotros hubiéramos pecado en él. Dios lo considera así según su justicia, y a este veredicto de Dios se le llama *imputación* del primer pecado de Adán. Así pues, imputación significa "poner algo en la cuenta de alguien", ya sea que se requiera de él o que sea en su beneficio. Sin embargo, es únicamente el *reatus poenae* [responsabilidad por el castigo], no el *reatus culpae* [responsabilidad por la culpa] de este primer pecado lo que se nos imputa. Ese *reatus culpae* no es transmisible. El *reatus poenae*, por otro lado, se nos imputa en el sentido más profundo del término, de modo que sólo por esto ya estamos condenados ante Dios. Es un error peligroso y tiene consecuencias de largo alcance enseñar que nadie es condenado por Dios más que sobre la base de su propia depravación inherente y la culpa que lleva aparejada. Relacionado con este error está el otro error que consiste en afirmar que todos los niños (cualesquiera que sean sus padres) que mueren antes de tener uso de razón son salvos sin excepción. Esto va todavía un paso más allá del error precedente, en tanto que niega que la corrupción original sea condenable, pero por lo demás está totalmente en la misma línea. Debemos rebatir este error: algo es pecado o no es pecado, es culpa o no es culpa. Si el pecado es culpa, entonces lo es completamente. Cada pecado y culpa es, en sí mismo, digno de la muerte eterna. (El paralelo con Cristo requeriría que todavía no nos volviéramos completamente justos por la justicia imputada de Cristo, sino sólo por nuestra justicia inherente que penetra en nosotros sobre la base de la primera). Por último, es ilógico decir que no pereceré debido a la imputación de la contaminación original, sino únicamente por la contaminación original inherente, si es que a esta última se la considera el resultado necesario de la primera.
n) La contaminación original, la corrupción inherente, fueron tanto para Adán como para nosotros el *castigo* por el primer pecado. En el caso de Adán apareció de inmediato; para nosotros sólo puede aparecer cuando nuestras personas llegan a existir. No es el único, pero sí el principal castigo del pecado, y potencialmente incluye la muerte eterna, ya que es la *separación de Dios* del σάρξ, "carne". Si bien, por un lado, debe concebirse como una consecuencia penal, por otro lado, también se puede ver como la base de la culpa. Y es que no hay contaminación sin culpa. A raíz de todo esto vemos que el pecado se perpetúa sin fin, que un pecado fluye del otro secuencialmente y, a su vez, da a luz un tercero.
o) La teoría federal no niega que grupos más pequeños de la humanidad, considerados aparte de la relación de pacto con Adán, también se solidaricen en muchos sentidos y sean castigados por los pecados comunes. Nosotros mantenemos, sin embargo, que esta solidaridad en grupos más pequeños es limitada, que no se extiende a todas las generaciones siguientes y no proviene de Adán a través de todas las generaciones

anteriores. Además, que no es una solidaridad de pacto, sino que se basa, en lo que se refiere a su base legal, en la presencia del pacto de obras. Dios puede visitar el pecado de los padres sobre los hijos, pero no lo hace porque, jurídicamente, los hijos han pecado en sus padres como lo han hecho en Adán. Él puede hacer eso porque los niños ya han perdido toda vida en Adán, están bajo la ira de Dios y Dios es libre de elegir la forma en que desea hacer caer el castigo del pecado sobre ellos. Este hecho se encuentra en una línea idéntica al orden que Dios sigue en el pacto de gracia, donde otorga sus promesas a hijos de padres creyentes y generalmente extiende la gracia del pacto. Esto no sucede porque los hijos sean justificados en los padres, sino porque ellos también fueron contados personalmente en Cristo.

12. ¿Por qué motivos aceptamos esta teoría de un pacto de obras?

a) Sobre el principio general de que, si disponemos de todos los datos, nos está permitido relacionarlos entre sí y darle un nombre adecuado a la conexión establecida. Esto es lo que ocurre aquí. Aquí tenemos un pacto libre junto con la relación natural. Si bien es cierto que no se puede hablar de la promulgación formal de un pacto, Dios sólo hubiera tenido que anunciar el pacto, y el hecho de que Adán fuera perfecto ante Dios garantizaba por sí mismo que Él lo aceptaba.
b) Cualquiera que sea la teoría que uno defienda en este asunto, todos admiten que el derecho a la recompensa, y ciertamente a una recompensa tan gloriosa, no procedía de la relación natural de Adán con Dios y, por tanto, tuvo que tener otro fundamento. Sin embargo, tan pronto como se concede que hubo algo positivo, una condescendencia especial de Dios, en estos asuntos, también se admite el pacto de obras en principio, aunque se siga discrepando de la designación.
c) El pacto de gracia es la implementación del pacto de obras como garantía para nosotros. No cabe ninguna duda de que el primero posee las marcas de un pacto. De esto se desprende que el último también debe haber sido un pacto. De hecho, las Escrituras reiteradamente contraponen el antiguo y el nuevo pacto (cf., p. ej., Heb 8:8). Sin duda que en tales lugares no se contrapone directamente el pacto en Cristo y el realizado en Adán, sino la nueva dispensación del pacto de gracia y la antigua. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la antigua dispensación del pacto de gracia tenía un carácter legal para Israel como nación y, por tanto, en su forma externa mantuvo presente el pacto de obras, aunque el núcleo de lo que Dios estableció con Israel fue, por supuesto, la continuación de la revelación abrahámica del pacto de gracia.
d) En Oseas 6:7, la traducción "traspasaron el pacto como Adán" parece ser la mejor, pese a todas las objeciones.
e) El paralelismo que se establece en Romanos 5:12–21 entre Adán y Cristo, en relación con la doctrina de la justificación desarrollada en otros lugares por Pablo, no puede explicarse más que por la teoría del pacto de obras. En la justificación, esto era lo esencial para Pablo: que la justicia de Cristo se nos imputa sin que nosotros contribuyamos personalmente a su adquisición. Esto aplicado a Adán inmediatamente da todas las relaciones del pacto de obras.
f) Todas las demás teorías están sujetas a tal cúmulo de objeciones que la teoría federal es preferible a cualquier otra.

13. ¿A quién debe su origen la teoría de la imputación mediata y qué pretende?

Fue elaborada por los teólogos saumurianos Amyraut, Cappel y Laplace (Placeus). Al hablar de la doctrina de la elección ya se ha señalado cómo esta idea saumuriana muy probablemente está estrechamente relacionada con el sistema de la satisfacción condicional. Si postulo que Cristo (también en el propósito de Dios) ha hecho satisfacción por ti condicionalmente, con la condición de que creas, entonces postulo una condición o acto en el hombre como base de la imputación de la justicia de Cristo, como el fundamento del estado. Asimismo, la doctrina de la imputación mediata afirma que el pecado de Adán sólo se nos imputa porque poseemos con él la misma depravación. La fórmula del Consenso Helvético se expresó en contra de esta idea de manera contundente y sin ambigüedades. La teoría fue adoptada por el joven Vitringa, Venema, Stapfer y, al parecer, por Edwards. A la teoría de la nueva escuela se la relaciona con ella.

14. ¿Qué cabe observar en contra de esta teoría?

a) Que es completamente insostenible y no explica nada. No se puede "mediar" algo por sus propias consecuencias. La contaminación original ya procede del pecado de Adán, y sin embargo [según este punto de vista] también sentará la base de que somos culpables del pecado de Adán. Dicho llanamente, seguimos teniéndonos que quedar con una imputación inmediata.
b) Convierte la transmisión de la corrupción de Adán a nosotros en un hecho sin explicación e inexplicable, ya que no quiere concebir esta corrupción como un castigo.
c) Puede mantener los paralelismos con Cristo en Romanos 5 únicamente mediante una concepción no reformada y antibíblica del pacto de gracia.
d) Según ella, debe producirse una imputación mediata de todos los pecados de las generaciones precedentes a las siguientes generaciones, donde éstos se transmiten a los descendientes.
e) Si la corrupción inherente ya está presente en los descendientes de Adán, y si uno ya piensa que es capaz de usar eso como un fundamento legal para explicar algo más, entonces ya no se necesita una imputación mediata. En otras palabras, la teoría razona en círculos.

15. ¿Qué se debe observar con respecto a la teoría realista o agustiniana?

a) Que es una teoría *muy antigua* que se remonta a Agustín y, en cuanto a sus principios básicos, incluso a una época histórica anterior. Hasta la elaboración de la doctrina del pacto por parte de Cloppenburg y Cocceio, fue la teoría ortodoxa con la que los reformadores también estuvieron de acuerdo (con la excepción de Zuinglio). Sin embargo, de ahí no cabe deducir que con un mayor conocimiento de la teoría del pacto la habrían rechazado. Esto no se puede dar por sentado, ya que estos mismos reformadores siguieron siendo creacionistas. La situación es simplemente que no habían llegado a una comprensión clara de la base legal de la propagación de la pecaminosidad de la raza humana. Aunque Dios crea las almas, la cualidad racional de estas almas sigue la propagación de la *naturaleza*. Aquí, lo ético sigue a lo físico; y aunque uno siguiera convencido de que esto no podía ser injusto, todavía no podía ofrecer una base para esta anomalía. Cuando, más adelante, la doctrina del pacto se

aplicó a la situación original del hombre, esto proporcionó una explicación natural para este hecho y fue aceptado con agradecimiento por la teología reformada. Por lo tanto, sería desacertado que quisiéramos volver a la teoría agustiniana basándonos en su antigüedad. Podría desearse lo mismo con respecto al pacto de gracia, ya que esta doctrina tampoco está desarrollada tan claramente por los antiguos teólogos como sí lo fue por aquellos que vinieron después.

b) Que esta teoría, cuando se explica, debe equivaler al traducianismo. Si Dios crea las almas, afirmar que estas almas creadas ahora, en su cualidad moral, deben ser determinadas por una ley física de la propagación del *cuerpo* es puro materialismo. Que nuestro cuerpo estuviera en Adán seguiría sin poder ser el fundamento legal por el cual Dios nos considera culpables con Adán. La materia, o incluso la vida orgánica, no pueden controlar el estado moral de esta manera. Así pues, si queremos aceptar esta teoría también debemos convertirnos en traducianistas y aceptar que nuestras almas se propagan partiendo de las almas de nuestros antepasados, y por tanto todas las almas se remontan a Adán, a su alma.

c) Incluso esto, sin embargo, no es suficiente. Si postulamos que de un modo misterioso todas las almas provienen de la suya, todavía carecemos del fundamento legal de nuestra condenación. Es verdad que ahora hemos progresado, en el sentido de que ya no nos enfrentamos con una ley meramente física de reproducción corporal. Ahora nos enfrentamos a una relación metafísica superior, en virtud de la cual el alma está conectada con el alma y el alma procede del alma, su naturaleza con su existencia. Pero esto tampoco es un fundamento legal. En el ámbito legal, ni aun así lo metafísico puede controlar lo ético. No podemos basar el hecho de que caemos con Adán y que somos abandonados a la perdición en el establecimiento de Dios de la ley metafísica del traducianismo en lugar de alguna otra manera. En la forma de actuar de Dios, toda ley de reproducción está determinada por consideraciones estrictamente judiciales. Debemos mantener esto. Y como esto es así, no podemos estar contentos con un traducianismo misterioso, sino que debemos avanzar hacia el terreno del realismo.

d) Cuando llegamos allí, encontramos nuevas dificultades. Surge la pregunta de qué debemos pensar sobre esta existencia realista de nuestras almas en el alma de Adán. Cualquier idea que pudiéramos aportar sobre ello debe parecer, al examinarla más detalladamente, que está basada en un curso de pensamiento materialista. En general, son posibles dos concepciones:

    1. El alma de la humanidad era una sustancia genérica, sólo individualizada en Adán. Este punto de individualización pecó por toda la sustancia. Sin embargo, posteriormente hay que suponer que este punto individual controlaba toda la sustancia genérica, que contenía el todo en sí mismo. Esto conduce a la divisibilidad de las almas, por lo que terminamos en el materialismo. O habrá que aceptar que este punto de individualización, aunque no controla toda la sustancia genérica, sin embargo, es usado por Dios para permitirle decidir por toda la sustancia. Con eso, la idea del pacto, que se desea excluir, entra nuevamente por la puerta de atrás.
    2. La segunda concepción posible sería hablar de que las almas estaban incluidas en el alma de Adán (compárese la cita anterior de Shedd y la imagen de los diferentes niveles en un alma). Esto vuelve a ser una vez más claramente materialista; y, además, tal modo de estar en Adán no es una identidad sobre

la cual se pueda basar la solidaridad moral. Por lo tanto, el realismo tampoco nos ayuda a superar esta dificultad.

e) La teoría del modo realista de estar en Adán deja completamente sin explicación cómo se nos puede imputar a nosotros el pecado de Adán y no así los pecados de todos nuestros otros antepasados. Podría decirse que el motivo de la imputación está en el modo de estar en otro. Si este es el caso, entonces todo estar en el otro debería incluir la imputación. Si se responde que toda la raza humana sólo estuvo presente en Adán, esto no resuelve la dificultad. La existencia completa o parcial en otro no hace la más mínima diferencia, siempre y cuando uno derive la base legal del hecho de estar en otro. Que hubiera en Adán 1.400 millones de personas, y en Set y Caín solamente la mitad de estos 1.400 millones de personas, respectivamente, no cambia las cosas. Los que estaban en Set y Caín estaban completamente en ellos. Y decir que sólo en Adán, con su decisión, la raza humana pudo dar lugar a dos líneas y que más tarde esta posibilidad nunca volvió a existir, tampoco aporta la explicación deseada. Porque, de acuerdo con el concepto agustiniano (= concepto bíblico), la imputabilidad del pecado no depende en ningún caso de la posibilidad de que un pecador pueda elegir cualquiera de las dos líneas. Nuestra responsabilidad no está limitada por nuestra impotencia. El hecho de que ya me haya vuelto impotente en Adán no ofrece el menor fundamento para que el agravamiento del pecado original por el pecado real en mi abuelo no me fuera imputado, porque yo también existía naturalmente en él. Sobre este punto, la teoría del pacto sí aporta una explicación y, por tanto, debe preferirse a la agustiniana como la mejor hipótesis para explicar todos los hechos.
f) La mayor dificultad para esta teoría se encuentra en las áreas de la cristología y la soteriología. Si el fundamento legal de nuestra posición culpable ante Dios se debe a que realmente estamos en Adán, entonces esa base legal debe extenderse a Cristo. Esto puede tener una doble consecuencia. O bien se sitúa la naturaleza humana de Cristo que nace de María en el estado de culpabilidad, no sólo porque sea garante, sino por sí misma. O bien, yendo más allá, puede hacerse de esa naturaleza humana partícipe de la contaminación que pasa de Adán a su posteridad. En ambos casos, la naturaleza humana de Cristo debe pagar por sí misma; en el último caso, ni siquiera puede pagar por sí misma. Un sacrificio que primero debe ser justificado y purificado no es el sacrificio agradable a Dios que puede llevar el pecado y obtener la vida eterna.

16. ¿Cómo se puede demostrar que había una promesa específica en el pacto de obras?

a) A partir de la analogía de la Escritura. Los ángeles que no cayeron fueron confirmados en su estado. Los creyentes no pueden apartarse del estado de gracia. En consecuencia, debemos suponer que, si Adán no hubiera caído, la raza humana se hubiera vuelto inmutablemente buena e inmortal en el sentido más estricto de la palabra.
b) Incluso después de romperse el pacto de obras, la observancia perfecta de la ley se presenta como un medio hipotético para conseguir la vida, un medio que debe funcionar de manera infalible. "El hombre que hace estas cosas vivirá por ellas" (Lv 18:5). Ahora, si la observancia de la ley (si eso fuera posible en el estado caído) llevara al don de la vida, entonces la obediencia en la situación anterior a la caída debe haber tenido aún más una promesa de vida.

c) Lo mismo se desprende del paralelismo entre lo que Adán debería haber hecho y lo que Cristo ha hecho. Este último ha sacado a la luz la vida eterna y la inmortalidad (2 Tim 1:10). Adán también habría hecho esto si no hubiera sucumbido a la prueba a la que fue sometido.
d) Aunque el hombre no tenía derecho a esta promesa de vida eterna, todavía hay algo en la naturaleza de Dios que lo dispone a esta amabilidad que conjuga la justicia y lleva al hombre a un pacto fijo e inquebrantable del que no puede volver a caer. Esta es también una de las características del concepto de pacto, que existe la solidaridad más íntima entre las partes que hacen el pacto. En el pacto de obras, esta solidaridad perfecta por la cual el hombre sería llevado al favor de Dios, incapaz de perderse, se presenta como el ideal. Ese hubiera sido el pacto de obras en su desarrollo más elevado y glorioso, si se hubiera establecido como un pacto que no se podía deshacer, sobre el cual Satanás ya no tendría ningún efecto. El pacto de gracia se distingue del pacto de obras en la medida en que esta unidad absoluta no es su fin sino su punto de partida. En Cristo esa unidad está aquí, dada desde el principio. Pero está en mente tanto en el pacto de obras como en el pacto de gracia.

17. ¿Con qué castigo se amenazaba en el caso de violación del pacto?

Consistía, según Génesis 2:17, en "morir la muerte". Aquí la muerte debe tomarse en su sentido más amplio. Se distingue entre la muerte temporal (corporal), la muerte espiritual y la muerte eterna. El concepto general de muerte incluye dos elementos:

a) Ser desconectado de la fuente de la vida.
b) Ser abandonado a un proceso de disolución.

La fuente de vida para el hombre como portador de la imagen de Dios es Dios. "Vida", sin embargo, se puede entender en un doble sentido, uno natural y otro espiritual. En el sentido natural, la muerte solamente se extiende hasta el cuerpo y tan sólo por un tiempo, ya que el cuerpo de los muertos espiritualmente también debe ser resucitado en inmortalidad natural. La muerte en el sentido espiritual incluye tanto el alma como el cuerpo.

Todavía cabe preguntarse si se puede asignar un lugar separado a la muerte eterna. En principio, no es nada más que el resultado de la muerte espiritual, así como la vida eterna, en principio, ya comienza aquí para los creyentes. Sin embargo, tiene su peculiaridad en que se trata de un proceso en el que el cuerpo y el alma estarán inseparablemente unidos. Una muerte eterna para el cuerpo en esta dispensación sigue siendo una *contradictio in adjecto* [contradicción en el adjetivo]. El cuerpo primero debe estar ligado al alma con las ataduras del destino eterno antes de que la muerte pueda revelar todo su poder en él.

La muerte, como muerte espiritual y corporal, hizo su entrada inmediatamente después de la primera transgresión de Adán. Con su caída, Adán se separó, de una manera incomprensible para nosotros, del suministro de vida por el Espíritu Santo, de modo que el Espíritu se apartó de él. La muerte fue el resultado natural de esto.

18. ¿Bajo qué doble aspecto debemos considerar a Adán?

Era, al mismo tiempo, una persona privada y una *persona pública* [una persona pública]. En este último sentido, representaba a todas las personas que nacerían de él como personas humanas en forma de generación natural.

Deberíamos tener presentes las siguientes consideraciones:

a) La culpa y la imputación son conceptos que no son aplicables a una naturaleza impersonal, sino sólo a personas. La ley no cuenta con una naturaleza sino con personas. Por el contrario, el concepto federal de representación es precisamente un concepto completamente personal. Por consiguiente, ambos encajan.
b) Cabría preguntarse si tal teoría de la imputación no requiere como su dorso que todos los que son contados en Adán nazcan inmediatamente de Adán. Si según nosotros, la conexión orgánica de la humanidad en todas sus ramas no es el fundamento sino tan sólo el resultado y el reflejo de la relación legal en la que se encuentra ante Dios, ¿cómo es que esto último es tan simple y lo primero tan complejo? A esta objeción debe responderse que el desarrollo posterior de la humanidad a partir de Adán no se rige exclusivamente por los principios del pacto de obras, sino que encuentra su lugar mucho más bajo la dispensación del pacto de gracia. El mero hecho de que Dios hubiera elegido a esas personas, hubiera escogido personas de tal y tal nación, y hubiera ordenado para la vida terrenal de sus elegidos tal o cual entorno, sólo por eso, la corriente de la humanidad tenía que fluir a través de ese lecho, tal como ha ocurrido desde la caída de Adán. Así, la historia de la humanidad no refleja exclusivamente la relación simple de representación en Adán; refleja relaciones mucho más complejas.

19. ¿Era posible que Adán hubiera caído antes de la tentación de Satanás y en un momento diferente al de ser puesto a prueba?

En abstracto, esa posibilidad no existía. Dios sabía que con su prueba Adán se vería obligado a elegir deliberadamente por la tentación de Satanás. Otra cuestión es si esa posibilidad no existía para Adán. No hay razón para suponer que Dios le impidió pecar antes por medio de una gracia especial. Y mientras no podamos explicar el misterio de la caída, mientras debamos confesar que la tentación es la causa ocasional, pero no la *causa sufficiens* (“causa suficiente”), no podemos demostrar o afirmar que, considerado subjetivamente, una caída anterior de Adán fuera imposible. Sin embargo, es inútil discutir detenidamente sobre estas cuestiones. Algunos teólogos dicen que Adán sólo pudo pecar representativamente en este punto.

20. ¿Cómo debe concebirse la manera en que el pacto de obras le fue revelado a Adán?

Como hemos visto, en el pacto de obras había dos elementos, uno natural y otro positivo. Dado que Adán era perfecto en todos los aspectos, junto con su relación natural con Dios tenía una conciencia completamente clara de esta relación. Sabía por naturaleza, por conocimiento innato, lo que Dios podía exigir de él: que como portador de la imagen de Dios se encontraba bajo la oposición moral entre el bien y el mal, que al romper esta relación natural se produciría un castigo. Todo esto y aún más: se le aseguró el favor de Dios y de la vida, siempre que perseverara en el bien. Todo esto Adán lo podía saber de forma natural. El hombre caído sigue sabiendo lo mismo por naturaleza.

En el caso de las estipulaciones concretas del pacto sucedió de otra manera. Estas debieron haber sido comunicadas por Dios, al menos en sus rasgos generales, a la cabeza del pacto, aunque las Escrituras no lo describen explícitamente. Sabemos que la prueba le fue comunicada (Gn 2:17). Del mismo modo, parece desprenderse de Génesis 3:22 que el hombre

tenía cierta comprensión de la promesa de la vida. En cuanto al misterio de la propagación de su raza, no habrá sido injustamente ignorante. Y con respecto al significado más profundo de esta ley natural, el Señor seguramente le habrá dado más instrucciones, de modo que él quebrantó el pacto de obras siendo claramente consciente y sin duda comprendiendo su posición representativa.

21. ¿Qué observaciones deberían hacerse sobre la permanente vigencia del pacto de obras?

a) En la medida en que el pacto de obras era una aplicación concreta de la relación legal natural que se establece entre Dios y el hombre, éste nunca puede ser liberado de él. Incluso donde Cristo cumple la ley por nosotros, no nos convertimos en criaturas sin ley por este cumplimiento de la ley. La ley natural sigue vigente como la norma de vida para los elegidos redimidos. Lo que Cristo hace no nos libera de la ley natural bajo la cual todas las criaturas personales como tales deben permanecer, sino de la forma federal de la ley en la cual esta ley funcionaba como el medio ordenado por Dios para obtener la vida eterna. Mediante esta distinción queda excluido todo antinomianismo.

b) En tanto que el pacto de obras fue más allá de la relación natural entre Dios y el hombre, ha pasado para aquellos que están bajo el pacto de gracia. Aun así, debería distinguirse cuidadosamente lo siguiente:

   1. No ha pasado en un sentido absoluto, como si alcanzaran la vida eterna por otro medio distinto al de la prueba y la representación. Pero ya no llegan a esa vida mediante la prueba y representación de su cabeza natural, Adán. Ahora su prueba y representación ya ha tenido lugar, de acuerdo con la dispensación de la gracia de Dios, en la cabeza sobrenatural, Cristo. Además, esta prueba ya no es algo incierto que pueda tener dos resultados distintos. Por lo tanto, si se considera a los creyentes en su cabeza, son salvos según el mismo sistema general. Si se los considera en su relación con Adán, son salvos por gracia, porque la transferencia jurídica de una cabeza a la otra (de Adán a Cristo) no es algo que de ninguna manera pudiera derivarse del pacto de obras.
   2. Las consecuencias del pacto de obras para los creyentes no desaparecen de inmediato. El juicio eterno de Dios de la condenación, bajo el cual se encuentran por la caída de Adán, es algo de lo que su conciencia da testimonio mediante la ley de la naturaleza y la Escritura hasta el momento en que llega la hora de la justificación y el juicio de absolución, pronunciado en Cristo, es proclamado en el mismo foro de la conciencia. Tampoco se puede decir que lo que los creyentes sienten antes de su justificación es sólo el desagrado general de Dios hacia el pecado como violación de la ley de la naturaleza, de modo que su sentido de culpa no sería esencialmente diferente si alguien, completamente separado del pacto de obras, hubiera incurrido en la culpa por sí mismo. Pero no es este el caso. Todos los que son inducidos a [reconocer] su culpa saben que son culpables por un pecado federal. El pacto de obras entra en el sentido de culpa en un alma despierta, así como la conciencia de satisfacción en la cabeza del pacto, Cristo, se convierte en alimento para cada alma que tiene hambre y sed de justicia personal. Incluso la muerte natural y la necesidad de la resurrección de la carne pueden considerarse

consecuencias, aunque no castigos, del quebrantamiento del pacto por parte de Adán. Esto es lo que los antiguos [teólogos] entendieron con su doctrina de la abrogación escalonada del pacto de obras.

c) El hombre natural no elegido también se encuentra todavía bajo el pacto de obras, pero sólo si se toma el pacto de obras en su sentido más amplio. No se encuentra bajo él en el sentido de que su vida aquí en la tierra todavía sea una prueba, porque él fue puesto a prueba y sucumbió en Adán. Es un ser caído, no un ser probado. Está bajo ese pacto en la medida en que su culpabilidad punible está en su raíz relacionada con la violación adánica del pacto, lo reconozca o no. Al quebrantar el pacto de obras, no volvió a su relación natural.

Se debe hacer hincapié en esto en otro aspecto más. Mediante el pacto de obras, la idea del pacto se introduce en la humanidad, y se presenta la comunión con Dios (que no puede perderse) y la vida que fluye de esa comunión como el ideal. Este ideal no se elimina posteriormente. Dios no rebaja su exigencia y no renuncia hipotéticamente a su promesa. No dice: “siempre que cumplas la ley y mientras cumplas la ley, tienes vida”, pero todavía insta incluso al hombre culpable manteniendo [delante de él] ese ideal perdido, la *vida eterna*. Así que la idea del pacto sigue operando en la memoria del hombre de un estado que se elevará por encima de la prueba y el cambio. Más adelante veremos que este pensamiento es importante para poder valorar la ley mosaica. Se encuentra en cierta relación con el pacto de obras, y sólo por esa razón puede convertirse en un tutor [que conduce] a Cristo, en quien este último se cumple con toda su gloria.

22. ¿Qué han enseñado los teólogos acerca de los sacramentos del pacto de obras?

Muchos hablan de dos sacramentos; a saber, el paraíso y el árbol de la vida (Braun, Cocceio). Se llega a este punto de vista de la siguiente manera. Apocalipsis 2:7 habla del árbol de la vida, que está en medio del paraíso de Dios. Con estas palabras se hace referencia a Cristo. Así pues, aparentemente el árbol de la vida en el paraíso terrenal después de la caída era un símbolo del poder de la vida que está en Cristo, y antes de la caída una señal de que el poder de la vida para el hombre no debía buscarse en sí mismo sino afuera de él, en Dios. Además, puesto que este árbol está en medio del patio celestial, tiene un significado central y resume, por así decirlo, toda la gloria y la dicha del cielo. Por consiguiente, habrá formado el punto central del paraíso en la tierra, de lo cual se deduce directamente que el paraíso mismo era una imagen del cielo. A esto se le une la concepción ampliamente compartida de que el hombre, si hubiera permanecido sin caer, habría disfrutado del estado de dicha no en la tierra, sino en el cielo. El sacramento se convierte así en una imagen y sello de un bien espiritual superior.

Otros hablan de dos sacramentos, esto es, los dos árboles del relato del paraíso (Maestricht). Con el árbol del conocimiento del bien y del mal se selló la amenaza; con el otro árbol, la promesa.

Hay otros que designan tres o cuatro sacramentos, agregando a los tres mencionados anteriormente el sábado como un sello de reposo celestial.

23. ¿Qué cabe observar con respecto a esta idea?

a) Es esencial para el concepto de sacramento que el signo sellado sea administrado o disfrutado. Dado que no hay ninguna prueba de que el hombre en el estado de justicia o rectitud haya comido del árbol de la vida, y el hecho de disfrutar del otro árbol queda excluido por la naturaleza del caso, ninguno de los dos puede llamarse sacramento en el sentido estricto del término.
b) Además, es consustancial al concepto de sacramento que la cosa significada y el signo no sean idénticos, sino claramente diferenciados. En el caso del sábado, tal distinción es difícil de mantener, ya que, aunque en cierto sentido es la imagen del reposo superior y la dicha celestial, era al mismo tiempo un anticipo de ese reposo y, en ese sentido, la propia cosa significada.
c) Que un sacramento selle una amenaza va en contra de toda analogía. Incluso si no se quiere mantener estrictamente que los sacramentos tienen que ser medios de gracia, aun así, deberán ser signos del favor del pacto de Dios en el sentido más amplio. Por lo tanto, el árbol del conocimiento del bien y el mal tampoco puede pasar por un sacramento.
d) Uno ciertamente puede seguir hablando de *signos* de la dicha prometida. Lo más obvio, pues, es pensar en el árbol de la vida y en el paraíso. La importancia del árbol de la vida está suficientemente indicada en lo que se ha dicho anteriormente.

24. ¿De dónde viene el nombre del árbol del conocimiento del bien y del mal?

La razón para llamarse así no se dice claramente. Podría pensarse en lo siguiente:

a) Que mediante este árbol se daría a conocer y saldría a la luz si el hombre caería en el estado del mal o sería confirmado en el estado de bondad inmutable.
b) Que por medio de este árbol el hombre, que hasta ese momento sólo conocía el mal como una idea, podía ser llevado al conocimiento práctico del mal. O también que, aun permaneciendo sin caer, y gracias a haber superado la tentación, el hombre obtendría una comprensión más clara de la esencia del mal como transgresión de la ley de Dios y desprecio hacia su poder soberano, y que también alcanzaría el más elevado conocimiento de la inmutable bondad moral.
c) Que mediante este árbol la esencia del mal se materializaba, por así decirlo, para Adán. Esta esencia del mal vino a ocupar más claramente el primer plano cuando se deshizo de todos los imprevistos, consecuencias perjudiciales, etc. En la transgresión habitual de la ley, la semilla del mal siempre está más o menos cubierta con otras cosas. Si Dios le hubiese ordenado a Adán que tratara bien a los animales y la prueba hubiera consistido en eso, entonces en el maltrato de los animales, que estaba en oposición a esa orden, el mal se habría revelado a sí mismo como crueldad hacia los animales y no tan directamente como transgresión contra Dios. Por lo tanto, se puede decir que la forma de la prueba en sí misma ya comunicaba un cierto conocimiento del mal y, en contraste, del bien.

25. ¿Cuál es la razón de la prueba?

El hecho de que Dios hiciera de una cosa moralmente neutra el punto decisivo parece haber tenido el propósito, como acabamos de notar, de librar al pecado de todas las características secundarias y dejar al descubierto lo que hay en su núcleo. Si el hombre pecaba contra este mandamiento, no podía ser por otra razón que el haber elegido el mal como mal

y rechazado el bien como bien. Debido a que la voluntad de Dios es para nosotros el poder vinculante, y el amor hacia Dios debe impregnar todas nuestras relaciones morales, un mandamiento que dependía únicamente de la voluntad de Dios resultaba sumamente adecuado para colocar al hombre frente a una decisión peliaguda: sólo por la voluntad de Dios o no.

Se ha propuesto, no obstante, que *solamente* mediante tal prueba existía la posibilidad de que Adán hiciera algo porque era la voluntad de Dios. Pero no es este el caso. El mandato de Dios a modo de prueba supuso la posibilidad de que saliera a la luz cómo Adán también podía hacer el bien sólo porque era la voluntad de Dios. Incluso considerado aparte de la prueba, Adán fue obligado a no hacer nada por su propia voluntad, y no hizo nada sólo porque su inclinación lo instó a hacerlo. En todo, la motivación más profunda tenía que ser el amor a Dios, y de hecho así fue mientras Adán permaneció sin caer. Así, si uno sostiene que Adán podía hacer algo a causa de la voluntad de Dios sólo a través de la prueba a la que fue sometido y la disyuntiva ante la que se encontró, entonces también ha aceptado en principio la teoría pelagiana de un estado de inocencia en el que el hombre tiene inclinaciones que lo conducen a hacer el bien, pero en el que el bien como poder moral todavía no se despertado en él. Por lo tanto, debe rechazarse este punto de vista. Uno también debería sostener, a pesar de todas las dificultades, que el mandato abstracto y en sí mismo neutral, "No comerás de él", resonó en Adán y que él, siendo perfectamente santo, sintió una inclinación y una tendencia natural del alma a obedecer el mandamiento. Así que para Adán la elección no era entre su inclinación a comer la fruta y una orden abstracta que no le despertó ninguna relevancia, sino entre dos inclinaciones: una hacia la fruta y la otra hacia el guardar el mandato de Dios. La pregunta, pues, era a cuál de las dos seguiría. Y cuando siguió a la primera, entonces esto sólo podía residir en el hecho de que la otra inclinación por amor a Dios para cumplir su mandato había retrocedido o se había debilitado.

Con esto, nos encontramos ante el misterio del pecado y de su primera aparición. En la disposición de Adán hacia Dios mismo yace el misterioso fundamento del origen del pecado. De manera inexplicable, esa inclinación cesó, se invirtió. En ella misma yace el punto inicial del pecado. Así pues, la lógica de la prueba debe buscarse en el hecho de que sólo aisló la disposición santa de Adán a cumplir la voluntad de Dios, con independencia de otras consideraciones e influencias, para luego, de forma misteriosa, colocar ante ella la ocasión para la decisión. No parece que la inclinación sensual a comer la fruta entrara en conflicto con la inclinación espiritual inicial. La forma en que Satanás se acercó a Eva no está en la línea de la inclinación sensual. Primero despierta la incredulidad, la desconfianza, el deseo de conocimiento ilícito, y luego logra esto último cuando ella considera la fruta bajo ese prisma con miras al acto de comer. Por todo esto, es evidente la poca justificación lógica que tienen algunos cuando afirman que Adán y Eva no podían haber caído de otra manera que no fuera esta. No sabemos absolutamente nada sobre cómo están caídos ahora y cómo podían caer. Entonces, ¿cómo deberíamos atrevernos a juzgar si podían haber caído o no de otra manera?

26. ¿Qué relevancia tiene la tentación de Satanás en el relato de la caída?

a) No puede servir para explicar el origen del pecado racionalmente. Tentar no es producir pecado; generalmente es el despertar de una inclinación pecaminosa que ya está presente en el corazón para que se exprese y dé lugar a la acción. Ese no es el caso de Adán. Puede despertarse una inclinación no pecaminosa, por ejemplo, el

deseo de obtener más conocimiento, pero esta excitación no explica cómo se volvió pecaminosa.

b) Nos muestra que el primer origen del pecado debe buscarse en un mundo superior al de los seres humanos. Sin embargo, no es cierto que, debido a esto, tal como se dice a menudo, el problema del primer origen del pecado se traslade fuera del mundo del hombre al mundo de los ángeles. Deberemos decir que por esta tentación se plantea un segundo problema junto con el primero. No podemos entender: (1) cómo la tentación puede atrapar a un hombre santo. (2) cómo un ángel santo puede caer sin tentación.
c) Debido al hecho de que los ángeles caídos no vuelven a recibir la gracia, mientras que el hombre caído sigue siendo redimible, se ha llegado a la conclusión de que el pecado proveniente de la tentación puede remediarse. Por el contrario, el pecado que no tuvo un punto de partida fuera del pecador no puede remediarse. Esta conclusión es evidente. Sin embargo, no es posible mostrar en detalle cómo este ser y no ser salvable están relacionados con los diferentes orígenes del pecado.

27. ¿Qué nos hace pensar que la serpiente no era un simple animal sino el instrumento de un ser superior?

a) Todo el transcurso de la tentación. Lo que la serpiente dice y hace está más allá del alcance de un animal irracional.
b) El principio de que la naturaleza inferior es sólo una imagen de la superior nos lleva a descubrir en la serpiente una imagen del pecado. Dos son los rasgos que la convierten especialmente en tal imagen.
    1. El rasgo de la tentación, ya la serpiente se enrosca y se arrastra y ataca en secreto.
    2. El rasgo del envenenamiento, pues el veneno de la serpiente, cuando se mezcla con la sangre, ya no puede detenerse en su acción (Gn 3:1).
c) En el Nuevo Testamento se dice, directa e indirectamente, que fue Satanás quien tentó a nuestros primeros padres por medio de una serpiente (Ap 12:9; 20:2; Rom 16:20; Juan 8:44).
d) Que Satanás hablara a través de una serpiente era, por tanto, para que el pecado se revelara de una forma apropiada. Adán y Eva, que conocían el carácter de la serpiente, debieron de haberlo considerado.

28. ¿Cómo sucedió que no sólo cayera Adán sino también Eva, y que Satanás tentara primero a Eva?

Para explicar esto último, algunos han pensado que el carácter de la mujer era más receptivo. Esto podría ser cierto, siempre que se tenga cuidado de no tomar esta receptividad en un sentido moral, como una mayor susceptibilidad al mal. Eva era tan santa como Adán. Que no sólo pecara Adán, sino nuestros dos primeros padres, también estará relacionado con el hecho de que pecaron no como personas privadas, sino como representantes de toda la raza humana que saldría de ellos. Adán *solo* no fue el origen de la raza humana. Ahora bien, siempre se habla del pecado y la violación del pacto de Adán, y se contrasta a Adán con Cristo, porque como hombre representa a la mujer judicialmente.

29. ¿Dónde hay que buscar el principio material del primer pecado de Eva o Adán?

a) Este asunto se ha considerado de maneras muy distintas. En general, podemos anticipar desde el principio que lo que generalmente constituye la esencia del pecado también habrá constituido la semilla en este primer pecado. Nuestro análisis de la prueba presentado anteriormente conduce directamente a esta conclusión.
b) Encontramos que la esencia del pecado en general es esta: que el hombre (1) se divorcia, tanto él como sus relaciones, de Dios; (2) los sitúa como un centro independiente en oposición a Dios; (3) los hace actuar en contra de Dios. Tendremos que descubrir estos tres rasgos en el primer pecado. De hecho, vemos que Satanás incita a Eva a considerar la prohibición de Dios como una limitación de los derechos y libertades de los seres humanos. En su pregunta lo presenta como algo peor de lo que es en realidad, e inquiere si Dios también ha prohibido comer de *todo* árbol. Eva niega que esta prohibición fuera general, pero asume la descripción del Maligno en la medida en que ella, a su vez, presenta la prohibición en términos más estrictos ("ni lo toques"), habla de ella con una nota de un sentido de justicia agraviado y le atribuye a Dios la obligación, sobre todas las cosas, de preocuparse por el bienestar del hombre ("para que no mueras"). Aquí se ve cómo los tres elementos mencionados anteriormente ya están potencialmente presentes. Las dos esferas de la justicia divina y la justicia humana ya están separadas. Ya no son concéntricas. Esto sucedió tan pronto como Eva comenzó a reflexionar sobre la relación que existía entre sus propios derechos y libertades y la prohibición de Dios. Esto es la *tentación*: cambiar el centro de nuestras vidas de Dios a un punto fuera de Dios; y esto, por lo tanto, ya es la caída en sí.
c) Esta caída subyace *igualmente* a todas las diferentes formas en que el pecado se manifiesta de inmediato externamente. Por lo tanto, es tarea imposible decir que tal o cual pecado ha sido el primero. A lo sumo, se puede afirmar que esta o aquella forma de pecado se ha manifestado primero. Y por tanto nos encontramos con que:
    1. La manifestación de esta caída está en la conciencia; allí el hombre se reconoce a sí mismo como que ya no vive de Dios y para Dios. Este es el pecado de la incredulidad. El hombre ya no se siente solidario con Dios. Tiene la sensación de que Dios desea engañarlo y, por tanto, considera que sus palabras son falsas.
    2. La manifestación de la caída está en la armonización de la voluntad del hombre. Ya no quiere estar sujeto a Dios, sino que busca ser *como* Dios, y, sobre todo no ser *menos* que Dios.
    3. La manifestación está en la vida emocional del hombre. Que mire con lujuria y deseo el fruto prohibido por Dios, muestra que su emoción también funciona de manera equivocada, que ya no es disfrutar de las cosas en Dios, sino perderse impíamente en cosas que no son Dios.
d) Aunque todas estas eran sólo manifestaciones del pecado y no la verdadera raíz en sí misma, siguen perteneciendo a la plenitud del primer pecado. Debido a que forma parte de la esencia del pecado el no permanecer oculto, sino comportarse mal, en este sentido, el primer pecado también tuvo que ser típico. La relación que existe entre la disposición pecaminosa, los pensamientos pecaminosos, la reunión de la voluntad y la acción pecaminosa no es externa sino orgánica. Que se convierta en acción revela

lo profundamente enraizado que está el pecado. Por tanto, es una especulación inútil preguntarnos qué hubiera sucedido si Adán y Eva no hubieran procedido a cometer el acto pecaminoso. Humanamente hablando, el acto no podía haber permanecido en suspenso.

e) La dificultad que queda en todo esto es la siguiente: ciertamente podemos entender cómo los motivos incitantes del exterior pueden estar operando en el hombre, siempre que primero, desde dentro y de manera inmediata, se produzca la disposición a la que se dirigen esos motivos. Dios actúa de esta forma en la recreación del hombre. Él también obra desde el exterior a través de su palabra. Eso puede ser porque primero ha despertado la vida desde adentro de una manera directa. Pero Satanás no podía hacer eso. Él no puede reordenar el ser interior del hombre, y si hubiera podido hacerlo, entonces difícilmente podría considerarse al hombre responsable de ello. De esto se deduce lo misterioso de este proceso conjunto. Tal como es, parece no ser nada más que la tentación de expresar externamente un principio pecaminoso que ya estaba presente en el interior. Sin embargo, es más. Lo que podemos entender es la obra del pecado desde adentro hacia afuera. A eso le precede la penetración del pecado desde afuera hacia adentro. Esta precedencia, este fenómeno, es algo que no comprendemos. Para nosotros, la disposición determina la acción, tanto en el estado natural como en la regeneración; en el caso de Adán, la acción determinó la disposición.

f) No puede decirse que Adán cayera porque la gracia de Dios le abandonó, sino que a través de su caída Adán cayó de una manera incomprensible de la gracia de Dios.

30. ¿Cuáles fueron las consecuencias del primer pecado de Adán para sí mismo?

a) Coincidiendo inmediatamente con el primer pecado, y por tanto no se le puede llamar una consecuencia en el sentido estricto de la palabra, se produjo la corrupción total de la naturaleza humana (esto es, ahora no había nada más en ella que estuviera en consonancia con las exigencias de la ley de Dios).

b) Estrechamente relacionado con esto estuvo la pérdida del don de la comunión con Dios a través del Espíritu Santo. Esto es simplemente la otra cara de lo que hemos observado en el apartado a). Ambos pueden resumirse en la proposición de que el hombre, con su primer pecado, perdió la imagen de Dios, es decir, en la medida en que se podía perder.

c) Este cambio radical en el hombre tuvo lugar no sólo en la realidad de su condición, sino que también se reflejó inmediatamente en su conciencia. De ahí la conciencia acusadora, el temor de Dios, el sentido de la vergüenza.

d) Por su lado, Dios también mostró por medio de acciones cómo se modificó la condición del hombre y la relación con él. Puesto que el paraíso y el árbol de la vida habían sido imágenes y sellos de las bendiciones prometidas en el pacto de obras, el hombre debía ser privado de contemplarlos. De ahí el destierro del paraíso, los querubines con el filo ardiente de una espada y la declaración de que "no puede extender su mano y tomar del árbol de la vida".

e) La relación de culpabilidad se trató anteriormente.

31. ¿Con qué expresión designan los teólogos lo que en holandés llamamos erfzonde [“pecado hereditario”]?

Para eso usan el término *peccatum originale* (en español, “pecado original”).

32. ¿Por qué es más precisa esta terminología que la que se utiliza en holandés?

Porque coincide mejor con todo lo que se considera pecado hereditario. Si distinguimos dos cosas, (a) la culpa que se nos imputa por el primer pecado de Adán, y (b) la corrupción inherente en nosotros como castigo por esta culpa imputada, entonces vemos inmediatamente que, estrictamente hablando, sólo la última es heredada. La primera no es heredada, sino que se nos imputa. Se transmite desde Adán hasta nosotros en el tribunal de Dios, pero de una manera inmediata, no por herencia. *Peccatum originale* [pecado original] expresa eso mejor que pecado hereditario [en holandés, *erfzonde*].

33. Entonces, ¿cómo debe entenderse la expresión peccatum originale [pecado original]?

a) Al pecado se le llama *peccatum originale* en la medida en que en su origen proviene de la raíz de la raza humana.
b) En la medida en que se originó en nosotros, no, según la concepción pelagiana, por imitación, sino que es original en nosotros. Lo traemos con nosotros inherentemente.
c) En la medida en que es el origen de todos los demás pecados, es decir, de los pecados concretos. Aunque la terminología no fue calculada conscientemente por alguien para expresar todas estas ideas, sigue siendo, una vez en uso, un excelente instrumento para resumir todo esto en tan sólo un par de palabras.

34. ¿En qué consiste este pecado original en la medida en que es heredado (= peccatum inhaerens = contaminación hereditaria, a diferencia del peccatum imputatum = culpa hereditaria)?

Consta de dos partes:

a) La ausencia de la justicia original. Esta es una deficiencia heredada, una privación, la falta de algo que debería estar ahí. El hombre no sólo está obligado a soportar el castigo cuando peca, porque este pecado es positivamente en contra de Dios, sino también porque a través de este pecado a Dios se le niega la obediencia que se le debe. Como se vio anteriormente, los católicos romanos convierten esto en el único elemento del pecado original heredado.
b) La presencia del mal positivo que ha entrado en lugar del bien positivo.

35. ¿Qué se debe observar con respecto a este segundo elemento positivo del pecado original inherente?

a) Que es pecado esencialmente y en el verdadero sentido de la palabra. Frente a todos aquellos que nos acompañan tan sólo a medias y aquí hablan de pecado en sentido figurado (los padres griegos, los remonstrantes), no hay más que plantear la cuestión

de si lleva aparejada la culpa personal. La respuesta que se dé a esa pregunta lo decide todo. Quien lo niegue no sostiene la doctrina bíblica de la corrupción inherente.

b) Que, sin embargo, no es una sustancia que se infunde en el alma humana, ni un cambio de sustancia en el sentido metafísico de esta palabra. Este fue el error de los maniqueos y de Flacio Illirico en tiempos de la Reforma. Al convertir al pecado en una sustancia, uno se supera a sí mismo en celo por mor de mantenerlo como una realidad. El pecado como sustancia deja de ser pecado. Es inseparable del concepto de pecado porque está dentro de la esfera de la calidad y no de la sustancia.

c) En su polémica contra los maniqueos, Agustín introdujo un elemento filosófico en el concepto de pecado que posteriormente nunca desapareció de él. Enseñó no sólo que el pecado no era una sustancia, sino que además era una privación del ser, es decir, una negación. Aquí empleó la terminología de los neoplatonistas y de Orígenes. Sin embargo, este punto de vista, a su vez, está relacionado con la teoría panteísta de que el pecado es una limitación. Por lo tanto, es mejor excluir este elemento filosófico del concepto de pecado. Agustín quería señalar que el pecado no era necesario y que Dios no lo había causado y, por lo tanto, pensó que debía convertirlo en algo negativo. Con él creemos ambas cosas, pero consideramos innecesario hacer de esta consideración filosófica la base de esta creencia.

    1. Solamente muestra que Dios no necesita ser la causa del pecado, pero no prueba que Él no sea la causa. Nosotros también defendemos esto. Rechazamos con indignación la proposición de que Dios de alguna manera ha causado el pecado, pero no podemos aclarar lógicamente que Él no tiene nada que ver con el origen del pecado. Reconocemos que aquí nos encontramos ante un misterio.
    2. Nos parece peligroso para una visión correcta del pecado describirlo como algo negativo. Es un poder positivo en la vida.
    3. La teología ortodoxa de épocas posteriores ha abandonado este elemento filosófico en la enseñanza de Agustín y ha insistido en que el pecado no debería ser visto como *mera privatio* ("mera privación"), sino como *actuosa privatio* ("privación activa").

d) Así pues, el pecado no es una sustancia, pero tampoco es una mera privación. Por el contrario, debería llamarse un *habitus*, una disposición, que es inherente a la sustancia y puede cambiarse sin producir un cambio esencial en esta última. Además, es un *habitus* [disposición] que forma una antítesis con lo que se opone a ella, de la cual la sustancia del alma no puede escapar. Igual que pertenece a la naturaleza de la materia poseer una extensión, también pertenece a la naturaleza de la sustancia del alma humana poseer una disposición moral, buena o mala.

e) Dado que el *habitus* pecaminoso es inherente al alma como un todo, se extiende a cada capacidad del alma, a toda la vida del alma, y no deja nada intacto. La corrupción del pecado reside no sólo en las capacidades inferiores, como si lo superior permaneciera sano, sino tanto en lo inferior como en lo superior. Todo está alejado de Dios y, por lo tanto, es objeto de su disgusto. A esto se le llama "depravación total". El significado de este término se deriva de la descripción que damos de la esencia y la forma del pecado. Si la característica distintiva del pecado está en relación con Dios, también habrá que pensar en la depravación total en relación con Dios. Con eso no queremos decir:

1. Que todo el mundo es tan malo como puede ser o llegar a ser. Aunque alienado de Dios y hostil hacia Dios, en esta hostilidad el hombre todavía puede tener diferentes grados de intensidad.
2. Tampoco significa que el pecador no tenga conocimiento de la voluntad de Dios en su conciencia. La conciencia es una acción de la conciencia moral del hombre. Incluso esta conciencia moral se ve afectada por el pecado, pero dado que el hombre sigue siendo un ser racional, el reconocimiento de este hecho nunca puede desaparecer por completo de su conciencia. La conciencia es el reconocimiento de eso. Que siga estando ahí, sin embargo, no prueba en lo más mínimo que haya algo bueno hacia Dios en él. Es algo cognitivo. La conciencia opera según la voluntad y las emociones, pero lo hace mediante motivos egoístas.
3. Tampoco significa que un hombre no pueda ser más egoísta que otro. Todos son pecaminosos y egoístas para con Dios, pero dentro de este círculo de egoísmo en el que se mueve el hombre natural, hay muchos círculos concéntricos. Un pecador, a pesar de su egoísmo hacia Dios, puede tener un corazón generoso hacia su entorno. Por lo tanto, si bien hay personas que tienen muchas cosas dentro de sí mismos que los enfrenta a Dios, hay otras que permanecen en casi completo aislamiento hacia Dios y el mundo. Existe, pues, una *justitia civilis* [justicia civil], aunque al mismo tiempo para Dios todo lo que pertenece a ella es pecado.
4. El pecado tiene diferentes formas en que puede manifestarse. Nadie ha mostrado todas estas formas en sí mismo. El adjetivo "total" en la expresión "depravación total" no tiene en mente que toda posible depravación esté presente en el hombre.

Por su parte, la depravación total, no significa que por naturaleza no exista amor por Dios como principio motivador de nuestra vida: que no more en nosotros como una disposición y, por lo tanto, nunca determine nuestras obras, pensamientos y palabras; y, a la inversa, que en toda nuestra vida haya una resaca de hostilidad hacia Dios que sólo necesita un estímulo externo para convertirse en una oposición consciente hacia el Señor. No hay bien espiritual en nosotros.

f) Considerada desde otra perspectiva, esta depravación inherente es la "incapacidad para el bien espiritual". Si el hombre es pecador en todo y nada más que pecaminoso, entonces de ahí ya se desprende que el pecador no hace ningún bien. En este sentido, la incapacidad es la imposibilidad de hacer el bien espiritual. La incapacidad, sin embargo, también se entiende en otro sentido, esto es, como la imposibilidad de darle la vuelta a la dirección de la propia voluntad, de modo que, de ser malvada pase a ser buena. En este segundo sentido, el hombre también es incapaz.

36. ¿Qué se entiende por la distinción entre incapacidad natural e incapacidad moral, y por qué debería ser rechazada?

Muchos desean negar la incapacidad natural del hombre y mantener nuestra incapacidad moral. Con eso quieren decir que el ser humano, incluso en su estado caído, posee las capacidades naturales que podrían usarse para hacer el bien espiritual. Tiene una comprensión racional, una capacidad de la voluntad, etc. La base de lo que es bueno está completamente presente en él. Sin embargo, es moralmente incapaz, es decir, no puede poner

en funcionamiento estas capacidades naturales de manera correcta. Contra esta distinción, se debe tener en cuenta lo siguiente:

a) La oposición entre moral y natural es incorrecta y engañosa. Moral y natural no se excluyen mutuamente. Algo puede ser ambas cosas a la vez. Cuando se dice del hombre que es incapaz del bien espiritual, esta incapacidad es natural porque es innata a su naturaleza corrupta y con esta naturaleza corrupta se transmite de padres a hijos. Quien luego niega que la incapacidad es natural parece negar que sea natural en cualquier sentido de la palabra, mientras que en realidad sólo se refiere a lo que se explicó anteriormente.
b) Por norma general, se usa la oposición entre la incapacidad natural y moral para enfatizar la responsabilidad del hombre. Dado que ambos adjetivos, "natural" y "moral", pertenecen a la palabra "incapacidad", parece como si hubiera dos grados de incapacidad: uno menos fuerte, que es el "moral", y otro más fuerte, llamado "natural". En el uso común, de una manera más o menos pelagiana, se asocia con el término "moral" una idea de variabilidad que no está asociada con el término "natural". Así que surge el concepto erróneo de que la incapacidad del ser humano para el bien espiritual es sólo una incapacidad relativa.
c) La distinción concibe la voluntad exageradamente como una abstracción. Es cierto que el *habitus* [disposición] pecaminoso y bueno de la voluntad tendrá en común este carácter abstracto de la voluntad porque ambos son disposiciones de la voluntad. Sin embargo, eso no significa que esta abstracción exista en sí misma, aparte de su determinación inherente. Únicamente si ese fuera el caso, tendría algún sentido decir que el hombre es incapaz porque posee una *voluntad malvada*, pero sin llegar a ser incapaz por naturaleza porque tiene una *voluntad*. Se percibe que la posesión de una voluntad no le resta nada a su incapacidad, a menos que se conciba esta voluntad en un sentido católico romano sobrenaturalista, indeterminado por la naturaleza. Entonces su presencia natural puede entenderse como una disminución de la incapacidad. Por lo tanto, toda esta distinción pertenece al sistema católico romano y no al campo reformado.
d) El elemento de verdad que contiene se resume en esto: cuando se dice del hombre que es espiritualmente incapaz, entonces parece incluir la idea de que querría cambiarse a sí mismo si tan sólo pudiera hacerlo. Esta idea es completamente incorrecta. En el hombre caído no hay presente ninguna chispa de este deseo de cambiarse a sí mismo. Ahora, los defensores de la distinción que se discute aquí dicen que el hombre podría hacer el bien espiritual si tan sólo quisiera. Hacen hincapié en que es voluntariamente malvado. Poner el acento en eso dista mucho de ser innecesario. Aun así, la idea está demasiado en boga, como si la incapacidad espiritual fuera nuestro destino y no nuestra voluntad, como si gimiéramos bajo ella, pero ni con nuestra mejor voluntad pudiéramos escapar de ella. Esta idea prevalece especialmente en los círculos donde uno se esconde detrás de su incapacidad y, apelando a ella, trata de evadir su responsabilidad frente al evangelio. Por lo tanto, siempre debe señalarse que la incapacidad y la falta de voluntad son las dos caras de un mismo asunto. No deseamos lo bueno, y no podemos cambiar nuestra voluntad. Sin embargo, no es necesario que para poner énfasis en este punto adoptemos la distinción entre incapacidad natural y moral. Se podría igualmente apelar a la presencia continua de la imagen de Dios en un sentido más amplio. En ella ya está

incluido que el hombre no ha perdido sus capacidades de voluntad, intelecto y emoción.

e) La proposición de que el hombre naturalmente no es incapaz también parece negar que sus capacidades de intelecto, voluntad, etc., estén debilitadas por el pecado en la mayor medida posible. La razón por la cual el hombre es y sigue siendo malvado no es *solamente* que esas capacidades operen en una dirección perversa. Incluso si esta dirección moral cambiara por un tiempo, si con ese cambio no se produjera también un cambio de estas capacidades mediante el cual recibieran nuevamente su antiguo poder y perfección, el hombre seguiría sin poder hacer una sola obra que se considerara perfecta por parte de Dios. La claridad del intelecto, el poder de la voluntad, el tono de las emociones, todo ello está dañado en el hombre pecador. En eso estriba también su incapacidad, y esta es una de las razones por las cuales, por ejemplo, las buenas acciones de los hijos de Dios aquí en la tierra nunca son perfectas. Por lo tanto, incluso si se pudiera aceptar la distinción entre natural y moral, la incapacidad natural todavía debería mantenerse.

37. ¿La incapacidad espiritual del hombre consiste en la pérdida de su libre albedrío, su liberum arbitrium?

Esta pregunta debería responderse de diferentes maneras. Si por "libre albedrío" se entiende la espontaneidad de que el alma actúe por sí misma sin coacción, esta característica va inseparablemente unida al concepto de la voluntad. Una voluntad no libre, una voluntad esclavizada, es, pues, una *contradictio en adjecto,* algo que nunca ha existido y que nunca puede existir

Ahora bien, si por "libre albedrío" nos referimos a la posibilidad abstracta de que la voluntad del hombre pase del bien al mal o del mal al bien, entonces este *liberum arbitrium* existió antes de la caída, pero no después de la misma. Esto es también lo que los teólogos querían decir cuando enumeraban la pérdida del *liberum arbitrium* como una de las consecuencias del pecado. El hombre poseía la capacidad de hacer el mal partiendo del bien, pero no la capacidad de volver a hacer el bien partiendo del mal. Esto último, la realización de algo bueno y la abolición de algo malo, es una prerrogativa exclusiva de la omnipotencia de Dios. Y puesto que ahora, después de su caída, el hombre siempre debe hacer el mal en contra del testimonio de su conciencia, y el pecado obstaculiza el desarrollo y el libre movimiento de todos sus poderes, también se puede hablar en este sentido de una falta de libertad y esclavitud en la que él existe como pecador.

38. ¿Cómo puede probarse esta enseñanza de la incapacidad del hombre para hacer el bien espiritual?

Está demostrado:

a) Por el hecho de que las Escrituras en ningún lugar le atribuyen al hombre caído capacidad alguna de hacer el bien por sí mismo.

b) Por la declaración expresa de las Escrituras de que lo que ocurre es exactamente lo contrario. Compárese Juan 15:4, 5; 6:44; Romanos 8:7; 1 Corintios 2:14.

c) Por la manera en que las Escrituras nos presentan la doctrina del pecado original. En este sentido hay que destacar especialmente dos características. La condición natural del hombre pecador se presenta como una condición de la muerte y como una

condición carnal. El punto de comparación en ambas imágenes incluye la total incapacidad para el bien espiritual. Del mismo modo que una persona muerta no puede mover o la carne inerte no puede alcanzar una expresión de vida, así tampoco puede el hombre natural hacer lo que es bueno para Dios.

d) Por la explicación de las Escrituras de que el hombre no sólo está negativamente muerto hacia Dios y carnalmente pasivo, sino que, además, en esta muerte se esconde un principio de desarrollo y de hostilidad contra Dios. Así pues, el hombre no está encadenado a la incapacidad total por un sólo eslabón, sino por dos.

e) Por la necesidad de que el favor y la comunión de Dios sean indispensables para el hombre si ha de producir el bien espiritual. Mientras la ira de Dios descanse sobre él, nada en su vida puede prosperar. La conciencia del juicio bajo el cual se encuentra, sin haber contado todavía con otras cosas, corta toda buena acción de raíz.

f) Por la necesidad de la actuación inmediata de la gracia por el Espíritu Santo en la regeneración. Este es el otro lado de lo que se dijo en el apartado c). En todas partes, el Espíritu Santo se presenta como el que despierta la vida y como la fuente de la vida. En ninguna parte de las Escrituras aparece el alma humana como un sujeto que se cambia a sí mismo, sino siempre como un objeto que se transforma desde el exterior al ser alcanzado por la gracia. De ahí que se hable de un nuevo nacimiento, una nueva creación, una resurrección de entre los muertos.

g) Por la experiencia de los hijos de Dios. Ninguno afirmará que sea capaz de hacer lo que la ley le exige. La conciencia de culpa de un pecador despertado también incluye, entre otras cosas, la convicción de que está sujeto al pecado y no puede salvarse a sí mismo. Esta sensación de impotencia es precisamente la característica del verdadero arrepentimiento. Así que, en la medida en que este último no es más que una toma de conciencia de la condición real del hombre, podemos deducir de ello que, de hecho, es una condición de incapacidad.

39. ¿Qué objeciones se han presentado contra esta doctrina de la incapacidad total?

a) Que es incompatible con la responsabilidad moral del hombre. A lo cual respondemos con lo siguiente:
    1. La incapacidad de hacer el bien sólo es incompatible con la responsabilidad si esta incapacidad no tiene un origen moral. Para el hombre este no es el caso. Él no puede, pero eso es porque la dirección de su voluntad es incorrecta, porque va en contra de Dios. No es una capacidad natural de la voluntad lo que falta en él, sino la buena calidad moral de su capacidad. Descubrimos que este es el núcleo de la verdad en la distinción entre incapacidad natural y moral. Sólo que nosotros también querríamos denominar a esto incapacidad moral, en la medida en que ser moral y ser bueno pertenecen a la naturaleza del hombre.
    2. En los procesos judiciales humanos, que se llevan a cabo en nombre de Dios, la responsabilidad no está limitada por la incapacidad. Ningún juez sostendrá que la persona culpable siempre fue capaz de desistir del acto por el cual fue condenado. Sin embargo, emite el veredicto basándose en eso. Aún más, el juez con razón buscará como fundamento para su veredicto la relación entre el carácter y la acción. Por eso siempre cuenta como prueba válida el que se

trate de demostrar que no existe correspondencia entre el carácter del acusado y la acción de la que se le acusa.

b) Que elimina todos los impulsos para actuar. Sin embargo, lo hace sólo con respecto a cometer actos de santidad. De ahí que se presente más claramente en el Nuevo Testamento que en el antiguo pacto, cuando la economía aún era legal. Con respecto a las actividades del alma encaminadas a recibir los beneficios del pacto de gracia, no se puede pensar en eliminar un impulso, simplemente porque estas actividades no se toman en consideración como actos espiritualmente buenos, sino como actos instrumentales. Cuando la exigencia del pacto de gracia por la fe y el arrepentimiento le llega a alguien, el significado de esto no es "realiza una buena acción espiritual y entonces serás salvo", sino "reconoce que tu salvación está en Cristo". Por supuesto que sigue siendo necesario en el caso de la fe y el arrepentimiento que en ellos esté presente un principio de bien espiritual, porque enseñamos que son imposibles sin la regeneración. Pero en la apropiación de los beneficios del pacto de gracia, no figuran bajo este aspecto. Además, incluso la fe por la cual uno es justificado, vista materialmente, sigue siendo la expresión de un alma manchada de pecado e injusticia, que, para su purificación, que imparte la propia fe, necesita la justicia de Cristo. La propia fe, por la cual somos justificados, no es justa delante de Dios.

c) Que lleva a posponer la conversión. Se dice que lleva al hombre a pensar: "Debo esperar en el tiempo de Dios". Esto, sin embargo, no es en absoluto así. Si el hombre vive con la conciencia de ser capaz, por su propio poder y por su propia iniciativa, de llevar a cabo su conversión o incluso su regeneración, esto podría ser para él una fuente de indiferencia y descuido. Se puede demostrar psicológicamente que las acciones que están bajo nuestro propio poder no producen un movimiento más profundo en la vida de nuestra alma, mientras que, por el contrario, la conciencia de incapacidad y pasividad impotente en asuntos importantes puede sacudir al hombre en los más profundo de su ser. Y aquí también. Quien le predique al hombre que puede cambiarse a sí mismo debe esperar que vaya a demorar este cambio fácil para otro momento. Por otro lado, nunca puede tener consecuencias perjudiciales decirle al hombre toda la verdad acerca de su condición, siempre que se tenga cuidado de que esta incapacidad en sí quede impresa en la conciencia como culpa y responsabilidad.

40. ¿Qué nos permite determinar ampliamente el alcance del pecado original?

a) La Escritura en todas partes enseña que toda carne es pecaminosa y ha corrompido su camino delante de Dios (Job 14:4; Juan 3:6; Rom 3:9ss; 1 Re 8:46; Sal 143:2; Prov 20:9; Ecl 7:20; Gal 3:22; 1 Juan 1:8). Si ahora algún ser humano, para quien esto es cierto, no cometiera ningún pecado real (por ejemplo, los niños recién nacidos), entonces eso implica que es culpable debido al pecado original.

b) El pecado se revela en el hombre a una edad tan tierna que no se puede pensar en que uno se vuelva pecaminoso imitando el ejemplo de los demás. La Escritura enseña que este pecado se adhiere a nosotros desde el primer momento de nuestra existencia (Sal 51:5). (Debe notarse que en este salmo David no cita la corrupción interna como una excusa sino como una circunstancia agravante para su pecado de adulterio). "Por naturaleza hijos de ira" (Ef 2:3; cf. Sal 58:3). Que el pecado sea naturaleza significa que se nos da con nuestro ser humano y que sigue la línea natural de la reproducción.

Además, este texto incluye que este pecado innato está bajo la ira de Dios, por lo tanto, no en el sentido de enfermedad o defecto de zuingliano o arminiano, sino de pecado totalmente digno de ser condenado a la perdición.

c) Las consecuencias del pecado son comunes. La muerte temporal se extiende a todos, incluso a los niños que no pecaron a semejanza del pecado de Adán. Allí donde está presente la consecuencia, debe estar presente la causa. Por lo tanto, los socinianos y remonstrantes interpretaron correctamente que, según su sistema, la muerte corporal no podía tener un significado moral, sino que debía ser un proceso de la naturaleza. Compárese Romanos 5:12–14. La teología de la nueva escuela se ha visto obligada a regresar a esta posición anticristiana y antibíblica y considerar que los niños, antes de tener uso de razón, están al mismo nivel que los animales, aunque hay muchos que no se atreven a tomar esta posición.

d) Las Escrituras en todas partes enseñan que cada persona tiene necesidad de redención por medio de Cristo. Ahora bien, esta redención es en primer lugar la redención de la culpa del pecado y del poder del pecado. Si se quiere limitar el alcance del pecado original, entonces, simultáneamente, se está limitando la necesidad de la redención a través de Cristo. Los niños son bautizados como señal y sello de que son lavados en la sangre de Cristo. El bautismo infantil, pues, es una prueba de la realidad del pecado original. Afirmar que para los niños la redención no es la liberación del mal (sino simplemente un medio para prevenir el mal) no sirve de nada porque contradice la relevancia continua de los medios de gracia. Compárese Juan 3:3, 5, donde se enseña la necesidad absoluta de regeneración para toda persona (cf. Hechos 17:30; Marcos 16:16). Si alguien no cree en Cristo, entonces no sólo se encuentra bajo la ira de Dios, sino que la ira de Dios *permanece* sobre esa persona (Juan 3:36).

e) Si algunos lugares de la Escritura parecen enseñar que el pecado no es universal para el hombre, entonces hay que considerar tres cosas en ese sentido.

    1. Hay un *justitia civilis* [justicia civil]. En asuntos civiles, uno puede estar libre de una violación intencionada de la ley sin estar por ello libre de pecado delante Dios.
    2. Hay una justicia de pacto dentro de Israel. Quien, dentro de él, cumple todos los mandamientos ceremoniales de la ley mosaica, posee esta justicia del pacto, que a lo sumo tiene un significado típico, pero no es la justicia de la fe en sí misma, y mucho menos la justicia de las obras. Muchos pasajes en el libro de los Salmos deben interpretarse de esta manera.
    3. Hay una justicia imputada que uno posee en Cristo, la cual, en lugar de presuponer la justicia inherente, la excluye enfáticamente. Uno podrá tomar todos los textos que hablan de la justicia y la impecabilidad del hombre y remitirse a uno de estos tres grupos.

f) La experiencia demuestra no ha vivido ninguna criatura sin pecado. Incluso aquellos que niegan el pecado original en principio no pueden negar este hecho y tratar de ofrecer la mejor explicación posible. Cualquier otra explicación que no sea la de una depravación innata que se extiende a todos resulta insatisfactoria. Que no todos se reconozcan a sí mismos como tales no es prueba de lo contrario. El pecado tiene un poder cegador con el cual trata de ocultar su propia presencia, y, por el contrario, es un hecho que el progreso en la gracia va acompañado de una percepción más profunda del pecado y la incapacidad del corazón natural.

41. ¿Qué respuesta debería darse a la pregunta de cómo se nos transmite esta depravación inherente de Adán?

a) Negativamente, la respuesta que dieron a esa pregunta la mayoría de los teólogos reformados fue que el pecado como algo inmaterial no puede subyacer en la semilla del padre; por lo tanto, la propagación del pecado debe tener otro fundamento que no sea el origen del cuerpo a partir de esta simiente.
b) Que la propagación del pecado tampoco puede atribuirse a la condición pecaminosa del *actus* [acto] de generación. Esto era lo que opinaba Agustín. Está ligado a una visión unilateral del pecado como *concupiscentia carnis* [los deseos de la carne]. Que el acto por el cual un hombre nace completamente en pecado no tiene por qué ser la causa de que el producto de esta semilla también se vuelva pecaminoso, ya que el pecado es una cualidad y no una sustancia; solamente reside en el alma de aquellos que realizan el acto, y en su cuerpo únicamente en la medida en que es el instrumento orgánico de esta alma. En el acto como tal, tomado metafísicamente o físicamente, no hay nada pecaminoso.
c) Una tercera concepción, igualmente rechazada por los principales dogmáticos, entiende que la pecaminosidad del alma tiene su origen en su contacto con el cuerpo. El alma se crearía, pues, sin pecado y se volvería pecaminosa en el momento de la unión con el cuerpo. Luego se añade, sin embargo, para evitar las consecuencias materialistas (o, también, traducianistas), que no es la corrupción del cuerpo o del embrión en sí lo que causa el pecado, sino que es mucho más la unión de un alma, privada de su justicia original, con un cuerpo tan discordante lo que provoca esto. De modo que, aunque el pecado en el sentido estricto no puede residir en el cuerpo en sí mismo, es posible, piensan algunos, que una determinada condición del cuerpo apropiada por el alma pueda convertirse en pecado por ese motivo, porque carece de la santidad positiva para reprimir las pasiones de la carne. Y por tanto el pecado no residiría ni en el cuerpo en sí ni en el alma en sí, sino en la naturaleza, porque es sólo la naturaleza del hombre la que consta del vínculo orgánico de cuerpo y alma. Pedro Mártir Vermigli, Polanus, Benedictus Aretius, Hyperius y Keckermann sostienen este punto de vista.
d) La opinión de la mayoría es que:
    1. Dios le imputa al alma la culpa del primer pecado de Adán en virtud del pacto.
    2. Una vez sucedido esto (en el juicio de Dios), y antes de la existencia en sí del alma, Dios aparece, por lo que respecta al origen de las almas, en el doble papel de creador y juez. Como creador, llama a la sustancia del alma de la nada. Como juez, priva a esta sustancia, ya en el momento de esta creación, del *habitus* de la justicia original. (Sólo unos pocos, como por ejemplo Zanchi, enseñan que por un tiempo el alma posee *justitia originalis* [justicia original] y que luego la pierde inmediatamente después).
    3. Así que un alma humana que nace sin una justicia original debe pasar inmediatamente a una depravación inherente positiva. Esto, por lo tanto, es una consecuencia necesaria e inmediata de lo que Dios le retiene al alma. Es una realidad, un proceso real, pero no es algo que Dios le hace al alma, sin tan sólo algo que el alma experimenta a través de la manera concreta en que Dios la crea.

Esta última explicación nos parece la más probable. Debemos admitir, no obstante, que no hace que desaparezcan todas las objeciones. La gran dificultad con que nos encontramos aquí es que: (a) se quiere mantener a Dios al margen de la creación del pecado; (b) no se acepta que el alma exista un solo momento sin pecado. Ambas condiciones parecen incapaces de unirse en una teoría coherente. Si Dios no causa el pecado, entonces éste debe originarse en el alma ya existente. Se trata, pues, de una transición de no ser pecaminoso a ser pecaminoso, y si uno postula este punto de partida y este punto final, se ve obligado a permitir que el alma exista sin pecado por lo menos un breve espacio de tiempo; de ahí lo que enseñó Zanchi sobre la posesión inicial y la inmediata pérdida posterior de la justicia original. La dificultad de esta explicación es la misma que encontramos en la sección sobre la providencia con respecto a la participación de Dios en las malas acciones del hombre. Allí tampoco pudimos especificar un punto en el que se pudiera excluir la actividad de Dios. Todo lo que estaba incluido en la acción tenía que ser sostenido y llevado a cabo por Dios, y, sin embargo, al mismo tiempo, este acto tenía que tomar una dirección y una cualidad que no podía llamarse la obra de Dios. Esto se puede trasladar al origen del alma y enseguida se observará la dificultad. Aquí podrían presentarse un gran número de imágenes, pero tan sólo darían una visión general más o menos precisa del asunto; no pueden resolver el verdadero problema.

Además, deberíamos observar que el alma no es creada por Dios fuera del cuerpo, sino en estrecha comunión con él. En la medida en que el embrión ya no se forma desde fuera por el organismo materno, sino que lleva consigo un principio de formación, este principio debe encontrarse en el alma. Y en la medida en que el embrión que se desarrolla de esta manera sigue formando parte del organismo materno, el alma también entra en estrecho contacto con el último. Aquí se encuentra la verdad del traducianismo. El alma y el cuerpo se encuentran en la más íntima conexión entre sí y son orgánicamente uno. De manera que, si el cuerpo todavía constituye una parte de la madre, entonces esto no puede suceder sin influir en el alma. Sin embargo, no parece permisible señalar esto y concluir que esta influencia también incluiría la propagación del pecado. El pensamiento, la voluntad y las emociones están total o parcialmente ligadas a mecanismos corporales, de lo que se deduce, a la inversa, que su desarrollo está determinado por la formación de estos órganos. No se puede decir lo mismo del pecado. Puede manifestarse por medio del cuerpo, y el hecho de que se manifieste a través del cuerpo podría dar una medida de su intensidad. En sentido estricto, el pecado es de naturaleza puramente psíquica.

El pecado pertenece a la condición natural del hombre una vez que llegó a serlo a causa de la caída. Todo lo que pertenece a la naturaleza tiene que reproducirse. La ordenanza de Dios es tal que los rasgos y características naturales serán comunes a padres e hijos. Por el contrario, lo que es puramente personal e individual no necesita reproducirse. La naturaleza es el término bajo el cual resumimos todo lo que es común al ser humano. La personalidad no es algo concreto para todos en el mismo sentido, sino que difiere según la persona. Debemos sostener que el pecado es pecado natural y, por lo tanto, sigue la línea de la reproducción natural. Cómo sucede esto es algo que no podemos explicar con más detalle. El fundamento de que esto se produzca así no se encuentra tan sólo en una ley natural. Y el carácter natural de este pecado no excluye que también adopte una forma personal para cada individuo. Todos tenemos una voluntad pecaminosa, un intelecto oscurecido y una vida emocional depravada,

pero debido a que la personalidad que posee estas capacidades es diferente en cada caso particular, el pecado en ningún lugar se manifestará y desarrollará de la misma manera en dos individuos.

42. ¿Qué se entiende por la distinción entre pecado original y pecado en sí?

En este contraste, el "acto" debe tomarse en un sentido más amplio del que la palabra generalmente posee. Aquí no significa la acción externa que se manifiesta por medio de nuestro cuerpo, sino toda expresión consciente de la depravación que está inconscientemente presente en nosotros. En este sentido, los malos pensamientos pertenecen a esta categoría de pecados reales, así como las palabras y los hechos pecaminosos. Se puede establecer la siguiente división:

43. ¿Se puede defender la distinción entre "pecados mortales" (peccata mortalia) y "pecados veniales" (peccata venialia)?

Algunos de los teólogos antiguos, partiendo de la proposición verdadera de que hay grados de intensidad en el desarrollo del pecado y que, por tanto, no todos los pecados pueden ponerse en la misma categoría, quisieron adoptar esta distinción católica romana. Muy rápidamente, sin embargo, se vio que tenía un significado completamente erróneo para Roma. Según Roma, todavía hay pecados que, considerados en sí mismos, no son dignos de la muerte eterna, sino sólo de castigos temporales o castigos en el purgatorio. A tales pecados se les denomina *peccata venialia*. En contra de esto, las Escrituras enseñan que todo pecado, sin distinción, nos convierte en culpables y merecedores de la muerte. Vistos así, todos los pecados son pecados mortales. No hay pecados perdonables en sí mismos.

Si, por otro lado, alguien desea llamar perdonables a aquellos pecados por los cuales, por la misericordia de Dios, se puede recibir el perdón, todos los pecados son perdonables, salvo el pecado contra el Espíritu Santo. Entonces este último es el único pecado mortal.

En la dogmática luterana, la distinción entre *peccata mortalia* y *venialia* tiene otro sentido. A saber; se enseñó que el hombre puede caer del estado de gracia por ciertas transgresiones porque son irreconciliables con la fe. A estas le les llama *peccata mortalia*. Otros pecados menos serios son compatibles con la continuación en la fe y por esa razón se llaman *peccata venialia*. Dado que nosotros rechazamos la enseñanza de la caída de los santos, evidentemente tampoco podemos aceptar esta distinción.

44. ¿Qué debería observarse con respecto a la distinción entre los pecados de comisión y omisión (peccata commissionis et omissionis)?

Que, en el sentido estricto de la palabra, los verdaderos pecados de omisión no existen. En la raíz de toda omisión se encuentra un principio de comisión en una dirección equivocada. Si amo menos a Dios y me olvido de Dios, es porque algo más ha ocupado el lugar de Dios en mi corazón. Aun así, el pecado de comisión es mayor si a este olvido de Dios le agregamos la oposición consciente a Dios.

45. ¿Cómo se debe juzgar la diferenciación entre el pecado cometido contra Dios y contra el prójimo?

Aquí, también, se puede hablar del pecado contra el prójimo tan sólo en un sentido figurado. Si le hacemos mal a nuestro prójimo, entonces eso se convierte para nosotros en pecado sólo porque Dios está involucrado en ello. De modo que el contraste entre el pecado contra Dios y contra el prójimo, como contraste entre pecado más y menos grave, es falso. Aun así, alguien puede decir: siempre que, en nuestro pecado contra el prójimo, el pensamiento de Dios ocupe un segundo plano, este contraste puede remontarse al contraste anterior entre pecados de comisión y omisión. Si consideramos el asunto de esta manera, entonces aquí se podría permitir una distinción en grado.

46. ¿Qué se debe observar con respecto a muchas distinciones adicionales?

Que su estudio pertenece más al campo de la ética que al de la dogmática. Además, se distingue:

a) Entre pecados espirituales y carnales (*peccata spiritualia* y *peccata carnalia*). Esta distinción apunta a una diferencia sustantiva. Sin embargo, dado que las Escrituras usan los términos "carne" y "espíritu" en otro sentido, sería mejor hablar de pecados psicológicos y sensuales. Según el uso de las Escrituras, todo pecado es carnal.
b) Entre pecados intencionados y no intencionados (*peccata deliberata* y *peccata fortuita*). Sin embargo, lo que es completamente involuntario puede ser una consecuencia del pecado, pero no un pecado en sí mismo. Solamente habría que tener cuidado en no identificar el contraste entre intencionado y no intencionado con el contraste entre consciente e inconsciente.
c) Entre pecado flagrante y pecados tolerados (*peccata clemantia* y *peccata tolerantiae*). El primero comprende los pecados que, por su carácter, requieren de una revelación inmediata de la justicia punitiva (por ejemplo, el derramamiento de sangre inocente, el impago de su justo salario a un trabajador, etc., etc.). Los otros son pecados cuyo castigo, con la preservación del honor de Dios en el bienestar de la sociedad, puede posponerse.
d) Entre pecados dominantes y no dominantes (*peccata regnantia* y *no regnantia*). Un pecado dominante es un pecado que se ha vuelto tan fuerte en una persona que no puede ser reprimido por ningún otro tipo de inclinaciones o consideraciones (tanto si, por su parte, son pecaminosas como si no). Un pecado no dominante puede ser resistido.

47. ¿Qué opiniones se han ofrecido sobre el pecado contra el Espíritu Santo?

a) Algunos piensan que este pecado, mencionado en Mateo 12:31, 32; Marcos 3:28, 29, sólo podía ser cometido durante el tiempo de la presencia de Cristo en la tierra de acuerdo con su naturaleza humana. En ese supuesto, este pecado consistiría en no apreciar los milagros del Señor y atribuirlos a la acción de Satanás, aunque uno estuviera convencido en su corazón de que Cristo había realizado estos milagros por el poder del Espíritu Santo.
b) Agustín, la dogmática de Melanchthon en la iglesia luterana, y algunos teólogos escoceses (Guthrie, Chalmers) entienden por este pecado contra el Espíritu Santo la *impoenitentia finalia*, es decir, la impenitencia hasta el final. De esto se desprendería que cualquiera que muere en un estado no arrepentido comete este pecado (cf. Calvino, *Institución*, III, iii, 22).

c) Los teólogos luteranos posteriores sostuvieron, en relación con su doctrina de la apostasía de los santos, que sólo los regenerados pueden cometer el pecado contra el Espíritu Santo, porque según su punto de vista, el estado descrito en Hebreos 6:4–6 era el de los regenerados. Los Cánones de Dordt enumeran entre los errores que deben rechazarse el error de que el regenerado pueda cometer el pecado contra el Espíritu Santo.
d) La noción reformada, que desde Calvino es aceptada por todos los dogmáticos, puede presentarse y justificarse de la siguiente manera:
    1. La designación "pecado contra el Espíritu Santo" es un poco indefinida, ya que las Escrituras mencionan un pecado contra el Espíritu Santo que, sin embargo, no describe como imperdonable (Ef 4:30). En el evangelio, pues, también se menciona específicamente el "hablar en contra del Espíritu Santo" (Mt 12:32) y "blasfemar contra el Espíritu Santo" (Marcos 3:29; Lucas 12:10).
    2. Aparentemente, esta blasfemia contra el Espíritu Santo no consiste en persistir en el pecado en general, sino en una forma concreta de pecado que se distingue de todas las demás formas de injusticia. Tiene lugar en un determinado momento de esta vida y luego hace imposible la conversión y el perdón del pecado aquí y en el día del juicio.
    3. El carácter específico de este pecado es la depreciación intencionada y blasfemia contra la obra del Espíritu Santo, en la medida en que Él revela la deidad de las obras de Cristo y su gloria. Y esta blasfemia contra el Espíritu Santo se distingue de la blasfemia contra el Señor mismo. Una palabra pronunciada contra el Hijo del Hombre puede ser perdonada; una palabra pronunciada contra el Espíritu Santo, no. Con esto se hace bastante evidente que, para poder cometer el pecado contra el Espíritu Santo, hay que haber reconocido su actividad personal y comenzado una relación personal con él. Sin embargo, se observó con toda razón que el terrible carácter del pecado contra el Espíritu Santo no está tanto en la persona contra la que se comete cuanto en la obra oficial de esta persona. Por lo tanto, aquel que ha reconocido su convicción acerca de la verdad del evangelio como obra del Espíritu y para quien, consecuentemente, su confiabilidad está fuera de toda duda, y que, sin embargo, blasfema contra ella, se vuelve culpable de este pecado. Si uno rechaza esta particularidad, entonces, naturalmente, todo pecado es un pecado cometido contra el Dios trino y, en este sentido, también es un pecado contra el Espíritu Santo. El elemento de intencionalidad y de violación de la conciencia es algo peculiar del pecado contra el Espíritu Santo.
    4. Aun así, Crisóstomo y Jerónimo no tenían derecho a limitar la posibilidad de cometer este pecado a la época de la estancia del Señor en la tierra. Los milagros que realizó fueron una revelación del Espíritu Santo ("Si por el Espíritu de Dios echo fuera demonios", Mt 12:28), pero la obra del Espíritu Santo abarcó mucho más. Él convence del pecado, justicia y juicio [Juan 16:8]. Operó mediante dones extraordinarios en la iglesia apostólica. Sigue obrando actualmente a través de la gracia común y especial. Dondequiera que aparece actuando oficialmente bajo la dispensación del evangelio, se puede cometer el pecado contra Él.
    5. Se ha preguntado si la apostasía descrita en Hebreos 6:4–6; 10:26–29, debe identificarse con el pecado contra el Espíritu Santo. A esto se debe dar una

respuesta diferenciada. El Evangelio enseña que sólo hay un pecado imperdonable. Si ahora la Epístola a los Hebreos está hablando de un pecado imperdonable, entonces debe tratarse, en general, del mismo pecado. Además, este pecado, tal como se describe en Hebreos 6, es una forma concreta del pecado contra el Espíritu Santo que solamente podía darse en la era apostólica, cuando el Espíritu se reveló a sí mismo por medio de poderes y dones extraordinarios. Dado que esto se pasaba por alto, muy a menudo se pensaba que en este pasaje se describía el estado del regenerado. De hecho, lo que aquí se lee excede la fe histórica habitual de nuestros días, pero por eso no tiene por qué ser la gracia regeneradora.

6. Los teólogos han enfatizado que no toda blasfemia contra la obra del Espíritu Santo en un arrebato de pasión o al estar bajo una severa tentación debe ser considerada pecado contra el Espíritu Santo. Optaron por pensar más en una resistencia malvada persistente, de modo que este pecado se convierte en el punto final de un auto-endurecimiento voluntario. Así pues, se hace difícil especificar cuándo y en quién la incredulidad ha llegado a esta etapa. 1 Juan 5:16 habla de un pecado de muerte, por el cual uno no debe pedir perdón. Así que el pecado contra el Espíritu Santo era reconocible. Al menos lo fue durante la era apostólica, que poseía el don de probar los espíritus. Será mucho más difícil reconocerlo donde ningún don extraordinario de gracia reúne los requisitos para hacer este diagnóstico espiritual. Por lo tanto, nunca se puede decir contundentemente: "Él o ella ha cometido el pecado contra el Espíritu Santo". Es más fácil señalar el criterio negativo: temer de verdad que uno pueda ser culpable de este pecado, una expresión que proviene de una conciencia tierna, es una de las señales de esto último. Debido a que este pecado se instala como una disposición permanente a la malicia, es incompatible con tal aprehensión. De ahí la norma: sólo posteriormente, cuando alguien muere después de persistir en esa disposición, puede alguien, con razón, decidir que la persona cometió este pecado.
7. A la pregunta sobre la razón por la cual este pecado es imperdonable, se ha dado una respuesta doble. Algunos buscan esta razón en la esencia del pecado mismo. Puesto que es la actividad del Espíritu la que debe regenerar y convertir al hombre, al blasfemar contra el Espíritu Santo en este ejercicio de su oficio, se rechaza el único medio de salvación que Dios ha ordenado para el ser humano. Esto no debería entenderse como si la oposición pecaminosa expresada en esta transgresión fuera invencible para el Espíritu Santo. La gracia de Dios es más fuerte que toda oposición. De hecho, dado que funciona en y bajo la voluntad misma, ninguna oposición puede tomarse en consideración en lo que respecta al aspecto metafísico de su actuación. Además, no debería entenderse como si el pecado contra el Espíritu Santo fuera tan aborrecible que dejara a Dios sin la posibilidad de mostrar misericordia y de que interviniera un fiador. No tenemos derecho a afirmar que cualquier pecado en sí mismo es más profundo que las misericordias insondables de Dios. Por otro lado, sí se puede interpretar que Dios, por razones sabias, ha decretado no contar entre sus elegidos con nadie que fuera a cometer esta acción, considerando que era una anomalía que aquellos que habían llegado a esta perniciosa oposición al Espíritu Santo se convirtieran,

no obstante, en templos del Espíritu Santo y recibieran ese mismo Espíritu como compromiso. Así que el motivo por el que es imperdonable hay que buscarlo en la orden libre de Dios, que al mismo tiempo es una orden moral. Él ha querido que aquellos en quienes permitiría este pecado permanecieran completamente separados de sus hijos. Así que aquí encontramos un ejemplo del rechazo de una clase. Quien blasfema contra el Espíritu Santo muestra que no tiene parte en el sacrificio de Cristo, ya que no pertenece a los elegidos. Cristo no ha muerto por él; y si, no obstante, se salvara, humanamente hablando sería necesario un nuevo sacrificio. Por eso se dice de tales personas que nuevamente crucifican al Hijo de Dios para sí mismos y lo exponen a la vergüenza (Heb 6:6).

8. Parece que el pecado contra el Hijo del Hombre, a diferencia de la blasfemia contra el Espíritu Santo, significa un rechazo de Cristo que no se ha desarrollado en una clara conciencia de su deidad y su dignidad como Mesías, ya que de esto da testimonio al corazón el Espíritu Santo. Así que Cristo oró por el perdón de aquellos que lo crucificaron porque no sabían lo que estaban haciendo. También Pablo, que persiguió a la iglesia de Dios, lo hizo ignorantemente, y por eso se le mostró la gracia. En el Evangelio no se dice directamente que los fariseos, a quienes Cristo advirtió sobre este pecado, en realidad fueran culpables de ello, pero en cualquier caso debe suponerse que estaban al borde del mismo.

CAPÍTULO 3

El pacto de gracia

1. ¿Qué palabras se usan en las Escrituras para expresar la idea de pacto y cuál es su significado?

a) En las Escrituras del Antiguo Testamento, la palabra para pacto es בְּרִית. En el pasado, hubo un consenso general en derivar esta palabra de la raíz ברה, con la aplicación de su significado, “cortar”, a la matanza y división de animales para el sacrificio que tenía lugar al establecer un pacto. Compárese כָּרַתבְּרִית (Gn 15:9ss), que significa literalmente “cortar un pacto”; es decir, hacer un pacto cortando animales sacrificiales.
Más recientemente, algunos han propuesto un retorno al significado anterior e indemostrable de בְּרִית. En ese caso se designaría como una “determinación” o “establecimiento” y, por tanto, se vincularía con su raíz de que toda determinación es una demarcación, un corte, por el cual una cosa se distingue de la otra. No hay lugares en los que aparezca בְּרִית que obliguen a esta revisión de la etimología de la palabra.

Que algunos lo consideraran necesario surgió porque un pacto siempre es una relación recíproca entre las partes; esto es un aspecto fundamental del concepto. Ahora bien, dado que una de las partes toma la iniciativa y, en vista de su posición soberana, puede regular y promulgar esta relación de pacto por adelantado, parece como si "pacto" significara "determinación soberana", "ley", "establecimiento". Pero no es este el caso. Si bien בְּרִית puede compartir este rasgo con חֹק y otras palabras similares mediante las cuales Dios proclama el pacto, después de la promulgación siempre conserva esta característica: que el resultado es y sigue siendo una relación recíproca. Con חֹק, etc., eso no es así. Compárese la expresión קום en Génesis 6:18; 9:9, 11; y נתן, en Génesis 17:2, "establecer el pacto", "otorgar el pacto". En ambas expresiones, la prioridad recae en Dios al establecer el pacto. No son Él y los hombres quienes hacen el pacto mutuamente. Sólo él lo hace en su bondad condescendiente. Pero el carácter condescendiente de esa bondad se ve precisamente en que se lleve a cabo un pacto genuino. Aunque Dios se lo da todo al hombre, al dárselo le permite aceptarlo libremente y entrar voluntariamente en una relación de pacto. El pacto es unilateral en su origen, bilateral en su esencia.

b) En la Septuaginta, el hebreo בְּרִית, salvo excepciones, se traduce como διαθήκη. No puede haber sido la intención de los traductores reemplazar el concepto común de "pacto" por otra cosa. En Isaías 28:15, traducen, "hemos hecho un pacto (διαθήκην) con el infierno y un acuerdo (συνθήκας) con la muerte". Aquí, διαθήκην y συνθήκας (= "tratado", "pacto") son paralelos, de modo que no queda ninguna duda con respecto al significado habitual del primer término. Significa "pacto", "alianza". Sin embargo, διαθήκη no es la palabra griega usual para expresar "tratado, pacto"; de hecho, que aparezca con este significado es extremadamente raro. El griego generalmente emplea συνθήκη para "pacto", "alianza", y en la mayoría de los casos toma διαθήκη en el sentido de "disposición final en un testamento". Así que aquí la Septuaginta se apartó del significado habitual, cuando tradujo בְּרִית con διαθήκη y no con συνθήκη. Otras traducciones griegas del Antiguo Testamento usan habitualmente este último vocablo; por ejemplo, Aquila y Símaco. ¿Cómo fue, entonces, que la Septuaginta tomó esta decisión? La respuesta debe ser esta: porque el mundo griego basó tanto la idea del pacto, expresada por συνθήκη, en una visión igualitaria de las partes involucradas en el mismo que no podía simplemente apropiarse de ella y llevarla a la esfera del pensamiento de la revelación. Primero tenía que alterarla y mejorarla si quería que sirviera como traducción de בְּרִית.
El elemento distintivo de que la prioridad pertenece a Dios y que Él establece soberanamente su pacto entre los hombres está ausente en la palabra griega habitual. Los traductores se dejaron guiar por una percepción más precisa cuando dieron preferencia a διαθήκη por delante de συνθήκη. En virtud de su sentido habitual de "testamento" o "última voluntad", el primero de los términos resultaba excepcionalmente adecuado para centrar la atención en lo que faltaba en la otra palabra. Naturalmente, esta elección suscitó la objeción de que sólo por ese elemento hubiera que comenzar a usar διαθήκη con un significado completamente diferente del que tenía el vocablo anteriormente. Este elemento debía ser preservado. El resultado es, por lo tanto, que la Septuaginta no cambió el concepto del pacto en el Antiguo Testamento, sino que, para mantenerlo intacto, modificó el significado de la palabra

griega διαθήκη, que originalmente significaba “testamento”, y ahora para ellos se convirtió en “pacto”.

c) Esta designación llegó a ser de gran importancia para el uso del Nuevo Testamento. En el Nuevo Testamento, διαθήκη aparece en los siguientes lugares: Lucas 1:72; Hechos 3:25; 7:8; Romanos 9:4; 11:27; Gálatas 3:15, 17; 4:24; Efesios 2:12; Hebreos 7:22; 8:6, 8, 9, 10; 9:4; 13:16; Apocalipsis 11:19. En todos estos pasajes, nuestros teólogos han traducido la palabra con “pacto” (alianza). Utilizaron “testamento” como traducción de διαθήκη en Mateo 26:28; Marcos 14:24; Lucas 22:20; 1 Corintios 11:25; 2 Corintios 3:6, 14; Hebreos 9:15, 16, 17, 20; 10:29; 12:24; 13:20.
La pregunta ahora es cuál el significado del término en el Nuevo Testamento. Se han ofrecido dos respuestas: (a) Algunos sostienen que en todo el Nuevo Testamento se ha conservado su antiguo sentido griego clásico de “testamento”, “disposición testamentaria”, de modo que en aquellos lugares donde nuestros teólogos lo han traducido como “pacto” debería ser “testamento”. (b) Otros sostienen que en algunos lugares διαθήκη sí tiene el significado de “testamento”, pero, sin embargo, en la gran mayoría de los casos, el concepto de “pacto” permanece en primer plano, de modo que no existe una diferencia esencial entre el uso de la Septuaginta y el Nuevo Testamento. Coincidimos con esta última opinión por las siguientes razones:
    1. Que en Hebreos 9:15–17, 20, διαθήκη se entiende como “testamento” es indiscutible. Allí la referencia es seguramente a la muerte del que hace el testamento, que debe producirse entre la concesión de la herencia y la posesión de la herencia, ya que un testamento sólo entra en vigor en caso de muerte.
    2. Que διαθήκη tuviera este significado en todos los lugares ya es, a priori, muy poco probable. Si consideramos lo estrechamente relacionado que está su uso en el Nuevo Testamento con la Septuaginta, entonces no podemos esperar otra cosa que esta norma también sea pertinente aquí. Mientras no se demuestre lo contrario, continuaremos atribuyéndole a διαθήκη el significado de “pacto”, “tratado”.
    3. En muchos de los pasajes citados anteriormente, διαθήκη se utiliza para lo que en el Antiguo Testamento se llama בְּרִית, “pacto”. Dado que la Escritura sigue siendo la misma, al menos habría que convenir en esto: que los escritores del Nuevo Testamento conocían y usaban διαθήκη como la traducción de בְּרִית en el sentido de “pacto” (cf. Lucas 1:72–73, “Para acordarse de su santo pacto; del juramento que hizo a Abraham nuestro padre, que nos había de conceder …”; Hechos 3:25, “Vosotros sois los hijos de los profetas, y del pacto que Dios hizo con nuestros padres, diciendo a Abraham: En tu simiente serán benditas todas las familias de la tierra”; cf. además Rom 9:4; Ef 2:12).
    4. El concepto que encontramos en el tercer capítulo de la Epístola a los Gálatas favorece definitivamente la traducción de “pacto”. Considérese lo siguiente: (a) Hay un contraste entre el διαθήκη de un hombre y el διαθήκη de Dios. Incluso el primero nadie se atreve a anularlo o cambiarlo (v. 15); cuánto menos el segundo. Aquí subyace la idea de que, si un hombre está sujeto a las obligaciones que se ha impuesto a sí mismo, cuánto más lo estará el Dios inmutable a la promesa que ha hecho libremente (cf. v. 18). (b) Si aquí se quiere traducir como “testamento”, entonces el contraste entre un pacto

humano y el pacto de Dios incluiría la idea de que Dios podría morir. Tal pensamiento no es aplicable a Dios *qua talis* [como tal]. Que la Epístola a los Hebreos aplique esto al mediador resulta irrelevante. Aquí no es el mediador el que hace el διαθήκη sino Dios, porque el mediador aparece como la "simiente a la que se le prometió" (v. 19). (c) Aquí (v. 16) ἐπιδιατάσσεται tiene el significado de "agregar nuevas condiciones a las establecidas anteriormente". Esto no concuerda con la idea de un "testamento", pero sí con el concepto de un "pacto". (d) En Gálatas 4:24, donde los dos pactos, el abrahámico y el sinaítico, se presentan bajo la alegoría de Sara y Agar, las expresiones empleadas requieren el significado no de "testamento" sino de "pacto". Difícilmente se puede afirmar de un testamento que dé a luz a la esclavitud o la libertad, pero sí de una dispensación del pacto, a consecuencia del cual los hijos de los siervos nacen en una determinada condición.

5. En la propia Epístola a los Hebreos, el διαθήκη de ninguna manera se presenta exclusivamente desde el punto de vista de un testamento. Sólo en el noveno capítulo, citado anteriormente, se da ese caso. E incluso allí, el autor se mueve imperceptiblemente del concepto de pacto al de un testamento. El motivo de esto fue la idea de la herencia y también la idea de que esta herencia nos fue asegurada por la muerte de Cristo. En 7:22, se menciona una διαθήκης ἔγγυος "un fiador del pacto"; en 8:6; 9:15; 12:24, habla de un διαθήκης μεσίτης, "un mediador del pacto" (expresiones que únicamente pueden interpretarse de manera forzada si aquí también se quiere conservar la traducción de "testamento"). Por tanto, se ve que incluso en la Epístola a los Hebreos, la idea del testamento no ocupa ni mucho menos el primer plano.
6. Que, en las palabras de la institución de la Cena del Señor, la referencia es a un "pacto" y no, en primer lugar, a un "testamento", es algo que queda claro si se lee con atención. Mateo 26:28 dice: τοῦτο γῆρ ἐστιν τἐ ααμα μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον ἐις ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, "Esta es mi sangre del pacto, la cual es derramada por muchos para el perdón de los pecados" (así también Marcos 14:24). En Lucas 22:20, leemos: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ααματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμχν ἐκχυννόμενον, "Esta copa es, por medio de mi sangre derramada por vosotros (lo que la copa representa), (la esencia y confirmación del) nuevo pacto". Aquí tenemos dos expresiones sacramentales: la sangre del pacto representa el pacto mismo; la copa representa la sangre. En Mateo, la expresión "esta es mi sangre del pacto" se refiere a lo que se relata en Éxodo 24:8, de la sangre del pacto como tipo de que Moisés la roció sobre el altar y sobre el pueblo. Igual que el pacto entre Dios e Israel fue confirmado por la matanza de animales sacrificiales y el rociamiento de la sangre, así también por el derramamiento de la sangre de Cristo se confirmó el pacto entre Él con su pueblo y Dios. De eso, la Cena del Señor es un signo y un sello, y, por lo tanto, se dice que la copa contiene la sangre del pacto de Cristo. El pasaje de Éxodo dice: דַם-הַבְּרִית.
7. Llegamos ahora a aquellos pasajes donde nuestros teólogos han traducido la palabra como "testamento", y donde parece tener aproximadamente el mismo significado que atribuimos a las expresiones "Antiguo Testamento" y "Nuevo Testamento", tanto si entendemos por esto las antiguas y las nuevas

dispensaciones del pacto de gracia, como si lo concebimos como una colección de escritos dados por Dios a su Iglesia durante las dispensaciones antigua y nueva, respectivamente. 2 Corintios 3:6, 14 pertenecen a esta categoría: "Quien también nos ha hecho competentes para ser sus ministros del nuevo pacto, no de la letra, sino del Espíritu" … "porque hasta el día de hoy, en la lectura del Antiguo Testamento, el mismo velo permanece, sin que sea levantado, el cual Cristo quita". Aquí, también, la referencia sólo puede ser a un *pacto* y no a un testamento. Los ministros resultan apropiados para un pacto. La diferencia entre los dos pactos puede verse en que mientras que a uno se le presenta como externo, en la letra, del otro se dice que es interno, en el vínculo del Espíritu. En consecuencia, es el pacto sinaítico en su vertiente legal el que se distingue aquí de la nueva dispensación espiritual del pacto de gracia. Y en el versículo 14, la lectura del Antiguo Testamento (mejor, del antiguo pacto) representa la lectura de la ley de Moisés, en la cual este pacto fue inscrito con letras. Para Israel, un velo cae sobre esta lectura. Cuando Moisés bajó de la montaña y su rostro brilló con la gloria de Dios, se cubrió la cara con un velo (Ex 34:29ss). Según Pablo, el propósito de esto era que los israelitas no vieran cómo esa gloria desaparecía gradualmente de su rostro. Este desaparecer y pasar, este final de la gloria (v. 7), tenía el significado típico de que toda la dispensación de la ley es de naturaleza transitoria. Por el momento, los israelitas todavía no podían saber esto y, por lo tanto, para ellos, la visión de aquello que representaba el tipo tenía que conservarse. Sin embargo, en los días del Nuevo Testamento, ahora que el velo tenía que desvanecerse, era necesario que tuvieran una idea clara del carácter transitorio de la dispensación del Antiguo Testamento. Pero las mentes de los judíos estaban endurecidas (v. 14). El velo permanecía; todavía veían a Moisés cubierto con ese velo y persistían en pensar que la vieja gloria debía brillar bajo el mismo, aunque en realidad ya había sido reemplazado por una gloria mucho más excelente. Aquí, pues, "antiguo pacto" es una metonimia para aquellas Escrituras en las que se expresa la antigua dispensación, y no existe la más mínima razón para retroceder del concepto de pacto a la idea de un testamento.

8. Todavía persiste la pregunta de cómo, a pesar de esta escasez de datos, el concepto de "testamento" pudo haber pasado a un primer plano y, en muchas expresiones, haber podido suplantar la idea del pacto. La respuesta: (a) La razón para ello es la misma que motivó a los traductores griegos a usar διαθήκη en todas partes para traducir בְּרִית. Querían enfatizar la prioridad y la soberanía de parte de Dios. (b) Alguien razonó demasiado a partir de Hebreos 9 y pensó que los demás pasajes debían ajustarse a ese único pasaje. (c) La influencia de la traducción latina contribuyó a esto. Esta traducción utilizó "*testamentum*" en todas partes para traducir διαθήκη, y este uso fue seguido sin pensar. Fue debido a esto, principalmente, que la designación "Antiguo Testamento" y "Nuevo Testamento" para ambas partes de la Escritura quedó fijada. Este ya era el caso hacia finales del siglo II, aunque Tertuliano todavía usa habitualmente "Instrumento" en lugar de "Testamento".

2. ¿Qué se puede deducir de toda esta serie de datos bíblicos?

a) Que la relación que el ser humano, redimido o pendiente de ser redimido, tiene con Dios su redentor es una relación de pacto. Aquí no se trata tanto de pasajes bíblicos individuales que tratan en particular con esta idea del pacto como del hecho de que toda la revelación de Dios se rige por esta idea. En el caso del antiguo pacto, eso no necesita demostración. Y si consideramos que este pacto en su totalidad era idéntico en lo esencial a la nueva dispensación, y que en cuanto a la forma estaba marcado por tipos que apuntaban a esta última, enseguida quedará claro que también se aplica a ella.
b) En este pacto, Dios y el hombre no aparecen como iguales, sino que Dios tiene la prioridad. Su pacto con nosotros es tal que todo él es, al mismo tiempo, un don gratuito para nosotros. Él da su pacto como un testamento, establece la relación del pacto, al crear la gracia. Desde el principio, pues, deberemos distinguir estos dos elementos: (1) el elemento de la prioridad eficaz de Dios; (2) el elemento de reciprocidad, que es inseparable de todo pacto y, como consecuencia de la obra misericordiosa de Dios, también se encuentra aquí. Así pues, todos los pactos constan de dos partes. Todo esto se desprende del significado singular del término διαθήκη, cuya introducción por la Septuaginta está legitimada en el Nuevo Testamento.
c) En un pasaje de la N.V. [Statenvertaling], la dispensación del pacto de la nueva era se menciona como un "testamento", y por lo tanto aparece conectada al pensamiento de que Cristo, a través de su muerte y el derramamiento de su sangre, nos ha legado y sellado los beneficios del pacto de gracia como un testamento. El mismo pensamiento aflora en las palabras de la institución de la Cena del Señor, aunque no se menciona un testamento. En ambos casos, está claro que su permanencia, su carácter indisoluble, se expresa con esta idea.

3. ¿Qué diferentes concepciones se han formulado en relación con las partes en este pacto de gracia?

a) Algunos consideran a Dios como una parte y al hombre como la otra, y en el caso de este último con distintos grados de particularidad.
b) Una segunda concepción considera que las partes son Dios el Padre como representante de la Trinidad y Dios el Hijo como representante de los elegidos. Así se dice, entre otros lugares, en el Catecismo Mayor de Westminster (Preguntas y respuestas 31): "¿Con quién se hizo el pacto de la gracia? El pacto de gracia fue hecho con Cristo como segundo Adán, y en Él con todos los elegidos como su simiente".
c) La noción más habitual, especialmente desde la época de Cocceio, era que había dos pactos: un pacto de redención entre Dios el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y, basado en eso, un pacto de gracia entre el Dios trino y el pecador elegido, los creyentes con su simiente.

Aunque la segunda concepción tiene mucho a su favor desde una perspectiva sistemática y teológica, y además no son pocos los pasajes bíblicos que la favorecen, la tercera es más fácil de comprender y más clara, y por lo tanto más útil para el tratamiento práctico del asunto. Hodge dice (*Teología Sistemática*, 2:358), "Esta es una cuestión que sólo tiene que ver con la claridad de la posición. No hay diferencias doctrinales entre los que prefieren el primer enunciado y los que prefieren el segundo; entre los que incluyen todos los hechos de

la Escritura relacionados con el tema en un solo pacto entre Dios y Cristo como representante de su pueblo, y los que los distribuyen en dos".

4. ¿Cómo se llama, pues, este primer pacto?

El pacto de redención o el consejo de paz. La última expresión proviene de Zacarías 6:13: "Él edificará el templo del SEÑOR; y llevará la gloria, y se sentará y dominará en su trono; y Él será sacerdote sobre su trono; y el *consejo de paz* será entre esos dos". Los antiguos teólogos interpretaron que las dos partes son Jehová y el hombre llamado Renuevo (v. 12); que la obligación del pacto de este Renuevo es la construcción del templo del Señor (= la iglesia de Dios); que la recompensa del pacto consistiría en llevar la gloria, así como sentarse y gobernar sobre un trono y ser un sacerdote en este trono; que la estabilidad que surge del acuerdo mutuo de las partes se encuentra en el hecho de que todas estas cosas ocurren aquí tal como ciertamente se producirán. Lo que tuvo lugar aquí con Josué hijo de Josadac fue indudablemente un tipo del Mesías. Parece, no obstante, que la expresión "el consejo de paz será entre los dos" fue erróneamente aplicada por Cocceio y otros al acuerdo entre Jehová y Cristo, y que debía entenderse como la unión de los oficios sacerdotal y real en el Mesías, por el cual llegó a existir el consejo o pacto de paz. A pesar de que el origen bíblico del término mismo se desvanece, en ningún sentido es necesario negarlo. Que es una realidad puede verse en las siguientes consideraciones:

a) Si desde la eternidad el plan de redención se ha establecido en el decreto de Dios, y en él la tarea del Hijo de ejecutar ese plan, del concepto de la Trinidad se deduce que hay que suponer una comunicación eterna de esta idea de redención entre el Padre y el Hijo y su recíproco beneplácito en ella. Después de todo, la Trinidad no es un conjunto de abstracciones, sino una unidad viviente de personas vivas, y después de eliminar todo lo que de humano pudiera adherirse a esa concepción del consejo de paz, esta sigue siendo la esencia del asunto: existe ese intercambio eterno de pensamiento entre las personas divinas.
b) Se suele admitir que el Dios trino es el origen del pacto de gracia. Si la elección se atribuye preferentemente al Padre, entonces parece apropiado que el Hijo y el Espíritu Santo también estuvieran implicados en la acción eterna de la cual fluyó la gracia, en particular el primero de ellos a través de su fianza. Esto, sin embargo, no difiere de lo que se pretende decir al hablar del consejo de paz.
c) Hay pasajes en las Escrituras que hacen referencia a tal acción eterna en el seno de la Trinidad. Pablo habla del plan maravillosamente glorioso de redención y de cómo estuvo escondido durante siglos en Dios, antes de la fundación del mundo. Cristo mismo habla de las promesas del Padre que le fueron hechas antes de su encarnación, y cómo recibió una misión del Padre como consecuencia de la cual vino al mundo. En el Salmo 40, cuyo carácter mesiánico queda acreditado en el Nuevo Testamento, el Cristo aparece diciendo: "He aquí, vengo: en el rollo del libro está escrito de mí: me complazco en hacer tu voluntad" [vv. 7–8]. Y la Epístola a los Hebreos, citando este versículo, dice: "Por cuya voluntad somos santificados" [10:10]. En Juan 17:4, el Salvador declara en su oración al Padre: "He acabado la obra que me diste que hiciera". Cf. también Lucas 2:49; 22:29 (διέθετο, designado mediante un *pacto*); Isaías 42:1, 6, "mi siervo", "pacto del pueblo".

5. ¿Cuál era la naturaleza y el alcance de este consejo de paz?

El requisito del Padre era:

a) Que el Hijo asumiera nuestra naturaleza, entrara en el tiempo con esa naturaleza, la asumiera en un estado humillado, y así se convirtiese en fiador para aquellas personas concretas a las que el Padre tenía en mente en su elección.
b) Que el Hijo, que como Persona divina estaba por encima de la ley, se colocara en su naturaleza asumida bajo la ley, es decir, no sólo bajo la relación natural en la que se encuentra el hombre con Dios, sino bajo la relación del pacto de obras, de manera que mediante la obediencia activa pudiera hacerse acreedor de la vida eterna. Considerada bajo este prisma, la obra de Cristo fue un cumplimiento de lo que Adán no había cumplido, una realización de la exigencia del pacto de obras.
c) Que, al mismo tiempo, el Hijo en su naturaleza humana pagara la pena por la culpa que había recaído sobre los creyentes al transgredir la ley de Dios, proporcionando así una obediencia pasiva además de la obediencia activa.
d) Que el Hijo, después de haber obtenido la vida para los suyos, aplicara eficazmente sus méritos a ellos regenerándolos, llevándolos al arrepentimiento, produciendo fe en ellos, todo ello por la influencia efectiva del Espíritu Santo.

La promesa del Padre (equivalente a lo que se requería del Hijo) era:

a) Que se dispondría todo lo necesario para la asunción de la naturaleza humana; que se le prepararía un cuerpo.
b) Que para llevar a cabo sus funciones mesiánicas sería ungido con el Espíritu sin medida, como ocurrió especialmente en su bautismo.
c) Que en el cumplimiento de su tarea sería sostenido y consolado, y que Satanás sería aplastado bajo sus pies.
d) Que, habiendo entrado en las profundidades de la muerte, no permanecería allí, sino que se levantaría exaltado a la diestra del Padre y recibiría todo el poder en el cielo y en la tierra.
e) Que a través de su exaltación y en su ascensión, cuando trajo su sacrificio perfecto al santuario celestial, podría enviar al Espíritu Santo en nombre del Padre de una manera especial para la formación del cuerpo de su pueblo.
f) Que, por la obra de ese Espíritu, todos aquellos a quienes el Padre le había dado, también acudirían a Él y serían guardados por su poder, de modo que ya no pudieran volver a apartarse de su cuerpo.
g) Que, por medio de toda esta maravillosa disposición, en Él y por medio de Él tendría lugar la revelación más elevada de las virtudes más gloriosas del Dios trino.

6. ¿Cómo se llama a Cristo como resultado de este consejo de paz?

"Fiador". Cristo también lleva este nombre en relación con el pacto de gracia, que fluye del consejo de paz. Se convirtió en "garante" o "fiador" al asumir sobre sí en la eternidad las obligaciones que le eran propias. Pero también se le presenta en el tiempo como fianza para los creyentes, y aparece como tal donde el pacto de gracia entre Dios y ellos se concluye formalmente. Así, este fiador une al consejo de paz y el pacto de gracia entre sí.

"Fianza" en griego es ἔγγους, de γύαλον, "mano ahuecada", "palma de la mano". Con esto se piensa en la entrega de una señal en la palma de la mano o en el hecho de estrecharse las manos, actos por medio de los cuales uno se obliga con otra persona. (Hay quienes, sin

embargo, dudan de esta derivación, cf. Cremer *in loco*; Prov 6:1). Un fiador, en cualquier caso, es alguien que se hace personalmente responsable de cumplir las obligaciones de otro. En la mayoría de lugares del Nuevo Testamento, la designación "mediador", μεσίτης, también tiene el sentido de "fiador". Pero diremos más sobre ese punto más adelante en relación con el pacto de gracia. Para ἔγγους, se puede comparar Hebreos 7:22, "Jesús se ha convertido en la garantía de un pacto mucho mejor". Este es el único lugar donde aparece la palabra aplicada al Mediador.

7. ¿Es este consejo de paz lo mismo que el decreto de la elección?

Algunos han identificado los dos, aunque erróneamente. La elección hace referencia a las personas a quienes está destinada la gracia y la gloria. El consejo de paz, por su parte, tiene en mente el camino por el cual, y el Mediador a través del cual, esta gracia y gloria se lograrán y llevarán a cabo. En la elección, Cristo sin duda estaba *en mente* y era *tenido en cuenta*, por lo cual se dice que los creyentes fueron elegidos en Él. Pero en este consejo de paz, Cristo es *tratado* como fiador. La elección precede al consejo de paz, es decir, en cuanto al orden, naturalmente, no en el tiempo, porque en la eternidad no hay tiempo. Esta debe ser la secuencia, porque la fianza de Cristo, al igual que su satisfacción, fue particular. Si la elección no hubiera sido antes, entonces no habría sido particular sino universal.

8. En este consejo de paz, ¿cómo se ha convertido el Hijo en fiador, condicional o incondicionalmente?

Esta es la pregunta que se debatió entre Cocceio y sus detractores. La ley romana reconocía dos tipos de fianza; a saber:

1. Fidejussor.
2. Expromissor.

Por *fidejussio* se entendía una fianza según la cual el deudor principal permanecía endeudado hasta que se producía el pago en sí. Por lo tanto, alguien aparece como fiador para pagar por otro, siempre que la persona misma no pueda, lo cual todavía tiene que determinarse. En consecuencia, la deuda recae provisionalmente en el deudor.

Por *expromissio*, por otro lado, se entendía una fianza completa e incondicional que liberaba al primer deudor de su obligación y la transfería de inmediato al fiador.

Cocceio y su escuela hicieron uso de esta distinción para mantener su postura de que, bajo el Antiguo Testamento, los creyentes no tenían el perdón completo de sus pecados. Basándose en Romanos 3:25 concluyeron que, para esos creyentes, hasta la satisfacción real de Cristo, sólo había un πάρεσις, un "pasar por alto" y no una ἄφεσις, "una remisión". Y eso venía del hecho, según afirmaban, de que Cristo no apareció como *expromissor* sino como *fidejussor*. Por consiguiente, la culpa no era simplemente eliminada de los elegidos por su fianza.

Por el contrario, los restantes teólogos reformados sostuvieron que a través de su fianza eterna el Hijo prometió el pago o la satisfacción completa e incondicional, sin ninguna retención de beneficios (Mastricht, V, I, 34).

Los motivos de esta última opinión son:

a) Los creyentes del Antiguo Testamento recibieron una justificación plena. En cuanto a todos los dones de la gracia, la conciencia de esto era menos clara y sólida que bajo

la nueva dispensación, pero no había una diferencia en principio (Sal 103:4, 5; 51:2, 3, 9, 10, 11; 32:5).

b) No tiene sentido decir que Cristo se convirtió en la garantía condicionalmente, como si todavía existiera la posibilidad de que el pecador pudiera pagar por sí mismo. En el consejo de Dios, el pecador aparecía absolutamente indefenso, y, por lo tanto, sólo una fianza absoluta podía servir para algo.

No se debe confundir este punto de vista de Cocceio con otra opinión verdadera, esto es, que, hasta su justificación, Dios trata o al menos se dirige al pecador como no justificado y, por tanto, como personalmente culpable. Una garantía eterna no es lo mismo que una justificación eterna. La distinción entre esta manera de tratar al pecador como culpable y la tesis de Cocceio se ve claramente en esto, en que la primera se mantiene tanto bajo el antiguo como bajo el nuevo pacto, mientras que los cocceianos sólo mantuvieron su πάρεσις para el Antiguo Testamento. Nosotros afirmamos que se debe considerar el tratamiento que Dios dispensa al pecador todavía sin justificar bajo dos puntos de vista:

a) En lo que se refiere a su relación legal consciente con Dios, es una persona culpable a quien Dios condena, que en su conciencia lleva dentro de sí la sentencia de condenación por su culpa, que se encuentra bajo la ira de Dios y no es liberado de sus deudas. Visto así, no es libre ante Dios a través de la fianza de Cristo, sino que todavía debe ser justificado.
b) Con respecto a su estado inconsciente, en él Dios ya puede tener previsto para él los beneficios del pacto de gracia antes de su justificación, sobre la base de la fianza de Cristo. De hecho, esto es lo que hace en la regeneración. Él lo trata, por tanto, como estando en Cristo, y al mismo tiempo como alguien personalmente culpable, que todavía debe ser justificado. La explicación debe buscarse en esto: con el permiso de una fianza, el acreedor es libre de determinar cuándo y con qué pasos se debe absolver al deudor inicial. Esto es así cuando uno tiene que ver con una deuda penal, a diferencia de una deuda monetaria. Ahora bien, en su libertad, Dios ha determinado que el pecador no recibiría el perdón consciente de la culpa sobre la base de la fianza y la satisfacción de Cristo hasta que crea y por la fe se una con Cristo. Pero eso no tiene nada que ver con la distinción entre las dispensaciones del Antiguo y el Nuevo Testamento. Eso fue así tanto para Pablo como para Abraham.

9. Después de que el Padre le hubiera presentado la tarea de convertirse en fiador, ¿podía el Hijo abandonarla o, una vez aceptada, volver a dejarla?

Plantear esto sería completamente indigno de Dios. En la Trinidad, la libertad completa y el acuerdo perfecto van de la mano. Y el Fiador era una persona divina y, por tanto, inmutable. Es por eso que la Escritura también alude a la inmutabilidad del consejo de Dios (Heb 6:18). Los remonstrantes enseñan lo opuesto.

10. ¿Cómo describes este consejo de paz en pocas palabras?

Podemos decir que es el acuerdo entre la voluntad del Padre al dar al Hijo como cabeza y redentor de los elegidos y la voluntad del Hijo al presentarse a sí mismo por ellos como fiador.

11. ¿Qué se suele asociar generalmente con este consejo de paz?

El uso de los sacramentos por el Fiador, a lo que algunos teólogos dedican un análisis por separado. Cristo hizo uso de los sacramentos de las dispensaciones antiguas y nuevas del pacto de gracia. Ahora, huelga decir que estos no podían ser para Él lo que son para el creyente. En su caso no puede hablarse de una fe salvadora, ni de un uso de los sacramentos que diera a entender un fortalecimiento de la fe. Si separamos el consejo de paz y el pacto de gracia, entonces para Cristo los sacramentos no eran sacramentos del pacto de gracia, sino que deben relacionarse con el consejo de paz. Y a estos se les suele considerar desde un doble punto de vista.

a) Que Cristo se sometió a él de acuerdo con su sujeción a la ley. Era la ley, de cuyo cumplimiento surgiría la vida eterna, a la que Cristo se sometió. Pero esa ley había asumido una forma determinada, y para Israel estaba recubierta de muchas regulaciones positivas que de otro modo no le pertenecían esencial o necesariamente. Fue bajo esa forma concreta de ley que Cristo vino. Los sacramentos constituían una parte de esa ley. Así pues, Él fue circuncidado al octavo día como cualquier niño judío. También debe entenderse así lo que le dice a Juan el Bautista: "Así conviene que cumplamos toda justicia" (Mt 3:15)
b) Al mismo tiempo, esos sacramentos podrían ser interpretados como un medio de sellar las promesas hechas por el Padre al Hijo y, como algunos piensan, también de las promesas hechas, a su vez, por Cristo al Padre. De ahí el pronunciamiento enfático en el bautismo en el Jordán de que el Padre está muy complacido con Cristo.

No se puede negar, sin embargo, que hay algunas objeciones a esta idea. La dificultad se encuentra en lo siguiente: los sacramentos tienen una forma tal que sólo parecen ser capaces de sellar lo que ocurre con el creyente, los miembros del pacto de gracia. Tomemos, por ejemplo, el bautismo o la circuncisión. Lo principal consiste en significar y sellar una gracia que limpia de la culpa y la contaminación. El simbolismo apunta a la regeneración, a mortificar al viejo hombre, a animar al hombre nuevo. En el caso de Cristo, no hay nada de eso. Por lo tanto, el simbolismo de los sacramentos no era apropiado para sellar o significar nada para el Fiador (cf. Witsius, *Verbonden* [*Economía de los Pactos*] II, 10). Por estas razones, algunos teólogos se han esforzado por encontrar un tipo de significado general en los sacramentos que también fuera aplicable a Cristo como fianza. Pero al hacerlo, el significado del sacramento se disipa demasiado; se pierde el núcleo.

La idea correcta nos parece que es la siguiente. La eliminación del pecado (a la cual apunta el simbolismo de la circuncisión y el bautismo) puede sellarse en Cristo en el mismo sentido en que, por ejemplo, se dice de Él que fue hecho pecado. Si puede decirse una cosa, también puede decirse la otra, y *en la medida en que* se puede decir lo uno, también se puede afirmar lo otro. Cristo es hecho pecado por la imputación del pecado de los creyentes; es decir, porque su culpabilidad recayó sobre él. No la *contaminación*, sino la *culpa*. Por lo que se refiere a su estado y condición, Él era completamente puro, pero considerado según su estatus, Él era un pecador. En el lenguaje de las Escrituras, a la culpa se la llama "pecado". Y esa culpa imputada recayó sobre Cristo. Por su mérito, su obediencia, esa culpa sería cancelada. En consideración de sus méritos, Dios la quitaría de él. En el estado de su humillación, Cristo se presentó ante el juicio de Dios como el fiador que llevaba la culpa. Posteriormente, en su estado exaltado, Él es un fiador liberado de culpa que ha cumplido toda justicia. Y entre los estados de humillación y exaltación, por lo tanto, se encuentra la

eliminación de la culpa a través de la declaración judicial de Dios, incluido que la satisfizo. Los sacramentos sellaron en Cristo que esta eliminación de la culpa tendría lugar sobre la base de sus méritos. La circuncisión y el agua del bautismo representaron eso para él. Mientras tanto, es ir demasiado lejos afirmar que los sacramentos han sellado el perdón de los pecados en el caso de Cristo. Eso no puede ser, porque en las Escrituras el perdón de los pecados siempre tiene un significado muy concreto que no es aplicable al fiador. Perdonar es remitir a A del castigo porque B lo lleva sobre sí. Por lo tanto, siempre implica la remisión de la persona en cuestión. Pero para Cristo, no había nada de remisión. Él debe cargar, soportar, para que su propio pueblo pueda ser perdonado. Declarar que la deuda ha sido saldada porque la persona que la había contraído la ha pagado y perdonar la deuda son dos conceptos completamente diferentes que no se pueden confundir.

Así pues, también se puede decir que los sacramentos han sellado a Cristo lo que se representa en ellos para los elegidos. El Padre le prometió y aseguró que, sobre la base de sus méritos, todo lo que se representa en los sacramentos ocurriría en los miembros de su cuerpo.

No la fe salvífica, que no podía haberla en el Mediador, sino la fe en el sentido más amplio como sostener que algo es cierto, y una confianza en la promesa del Padre, puede, mediante el uso de estos signos, proporcionar fortaleza en Cristo con respecto a su naturaleza humana (cf. Mt 3:16, 17, con Mt 4:11; 17:1ss; Juan 12:28; Lucas 22:43).

12. ¿Cómo se define el pacto de gracia?

Es el vínculo misericordioso entre el Dios ofendido y el pecador ofensor en el que Dios promete la salvación en el camino de la fe en Cristo y el pecador recibe esta salvación creyendo.

13. ¿Cuál es la naturaleza de la relación existente entre el pacto de gracia y el consejo de paz?

a) El consejo de paz es el patrón eterno para el pacto temporal de gracia. De ahí que muchos combinen estos dos y hagan de ellos un pacto. Según nuestra distinción, el primero es eterno y el segundo temporal. El primero es entre Dios y el Fiador; el segundo entre el Dios Trino y el pecador en el Fiador.
b) El consejo de paz es el fundamento seguro para el pacto de gracia. Si Dios no hubiera entrado desde la eternidad en un consejo de paz con Cristo, el fiador, entonces no podría haber habido un vínculo entre Dios y el hombre pecador. El consejo de paz hace posible el pacto de gracia.
c) El consejo de paz asegura el pacto de gracia, siempre que, de acuerdo con las indicaciones dadas anteriormente, se tomen en cuenta todos los medios y formas que sirven para el establecimiento y la implementación del pacto de gracia. Sólo en el camino de la fe, el pecador puede alcanzar los beneficios del pacto de gracia. En ese consejo de paz, esta forma de fe ahora se ha abierto para él. A Cristo se le ha prometido el Espíritu, por medio del cual el pecador será llevado a la fe, y Cristo ha garantizado recíprocamente que el pecador recorrerá este camino con fe verdadera. Por lo tanto, del consejo de paz fluye no sólo cualquier administración externa del pacto de gracia, sino también su esencia interna.

14. ¿En qué coinciden y en qué se diferencian el pacto de obras y el pacto de gracia?

Coinciden:

a) En el autor, que en ambos casos es Dios, a quien le pertenece exclusivamente el derecho de establecer un pacto así con la criatura.
b) En las partes del pacto, es decir, Dios y el hombre.
c) En el propósito general; a saber, la glorificación de Dios.
d) En la forma externa, esto es, requisito y contra-requisito, o requisito y promesa.
e) En el contenido de la promesa, es decir, la bienaventuranza celestial y eterna.

Difieren:

a) En el aspecto bajo el cual Dios aparece en ambos. En el pacto de obras, Dios aparece como Creador y Señor; en el pacto de gracia, como Redentor y Padre. Al establecer el pacto de obras, la motivación fue el amor y la benevolencia de Dios hacia el hombre no caído; al establecer el pacto de gracia, la misericordia de Dios y la gracia particular hacia la criatura caída.
b) En el aspecto bajo el cual las partes aparecen en su relación entre sí. En el pacto de obras, no hay mediador; en el pacto de gracia, sí.
c) En relación con el fundamento sobre el cual descansan ambos pactos: el pacto de gracia sobre la obediencia del mediador, que es firme y segura; el pacto de obras sobre la obediencia del hombre mutable, que es incierta.
d) En relación con lo que el hombre tiene que realizar en este pacto. En el pacto de obras, "Haz esto y vivirás". En el pacto de gracia, por otro lado, sólo hay un camino, el camino de la fe. Si en el primer pacto la fe también funcionaba en el sentido más general, era como parte de la justicia merecida. En el segundo, la fe funciona como el órgano que toma posesión.
e) En la promulgación. El pacto de obras era conocido en parte por la naturaleza a través de la ley escrita en el corazón del hombre. El pacto de gracia sólo puede conocerse a través de una revelación positiva.

15. ¿Qué debe entenderse en relación con el mediador en el pacto de gracia?

"Mediador" es la traducción de la palabra griega *mesitēs*, μεσίτης. Se trata de un término que no se da en el griego clásico, pero que sí aparece en Filón, Josefo y autores griegos posteriores. En el Antiguo Testamento, en la traducción de la Septuaginta, se encuentra una vez, en Job 9:33: "No hay árbitro entre nosotros que ponga su mano sobre nosotros dos". La palabra tiene dos significados algo diferentes.

a) El de fiador, en el griego clásico, ἔγγους (véase más arriba); es decir, alguien que, asumiendo una deuda, restablece a una relación normal entre sí a dos partes divididas por la ley. En Hebreos 8:6 su significado es "Él es también el mediador de un pacto mejor, que se confirma con mejores promesas". En 7:22, es reemplazado por: "Jesús se ha convertido en fiador (ἔγγους) de un pacto mucho mejor". En 9:15 y 12:24, μεσίτης tiene el mismo significado Por lo tanto, mediador, en este sentido, es "el fiador del pacto que asume la deuda". Aquí hay que asegurarse de notar esto, porque el sonido de la palabra holandesa *middelaar* ha sido apropiado para conducirnos en otra dirección. Nosotros pensamos simplemente en la mediación, pero el concepto bíblico es mucho más rico.

b) Hay al menos un lugar en las Escrituras donde el término “mediador” tiene un significado que corresponde más al sonido de nuestra palabra holandesa: a saber, el significado de “uno que hace las paces entre dos partes separadas y hostiles”. Ese pasaje es 1 Timoteo 2:5–6: “Hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y el pueblo, el hombre Cristo Jesús, que se dio a sí mismo en rescate por todos”. En el consejo de paz, Cristo se encargó de llevar a Dios al pecador separado de Dios y hostil a Dios, subjetivamente también, mediante la operación del Espíritu Santo a quien el Padre pondría a su disposición. Por lo tanto, es obra de Cristo interponerse entre el pecador y Dios a través de sus siervos, que predican su palabra, para dar a conocer lo que Dios ha hecho y así guiar al pecador predestinado al pacto con Dios. Es de esta manera que se lleva a cabo el ministerio de la palabra de Cristo. Por lo tanto, el apóstol dice: “Ahora, pues, somos embajadores de Cristo, como si Dios apelara por medio de nosotros. Os suplicamos en nombre de Cristo, sed reconciliados con Dios” (2 Cor 5:20).

Entonces habrá que distinguir dos etapas en la mediación de Cristo, que podemos designar como la mediación de la fianza y la mediación para otorgar el acceso. La mediación del acceso consiste en engendrar fe. Para la conciencia del pecador, la mediación de la fianza se realiza a través del perfeccionamiento y fortalecimiento de la fe. Mientras el pecador no haya llegado aún a una confianza segura, él, en lo que concierne a su conciencia, todavía permanece más o menos fuera de Cristo y, por consiguiente, hace uso de Cristo como mediador del acceso. Por otra parte, tan pronto como la confianza cierta llegue a la madurez, Cristo aparecerá más como el Fiador, que ha tomado toda su culpa sobre sí mismo, en quien es contado, quien aboga por él en el pacto como su representante. Desde este punto de vista parten aquellos que consideran el pacto de gracia como una continuación del consejo de paz y hablan de un pacto eterno de gracia establecido con Cristo como cabeza del pacto. Este punto de vista tiene varios puntos de contacto con las Escrituras, a algunos de los cuales nos referiremos brevemente en lo que sigue. En Isaías 42:6, a Cristo se le llama un “pacto del pueblo”. El Mesías cumple en sí mismo el pacto del pueblo de Dios, el espiritual, el verdadero Israel. En Romanos 5, Pablo traza un paralelismo entre Adán como cabeza del primer pacto y Cristo como cabeza del segundo. En 1 Corintios 15, también se presupone el mismo principio. Todo lo que se obtiene para los creyentes a través de Cristo, en tanto que no incluya la imperfección moral, se realiza primero en Cristo mismo. Evidentemente no podía haber arrepentimiento y santificación en Cristo el Mediador, porque Él era completamente sin mancha, sin pecado. Pero si excluimos esto, hay, sin embargo, muchos pasos en el camino hacia la glorificación de los hijos de Dios que primero recorrió Cristo y luego aquellos que se encontraban en el pacto. Han llegado a ser uno con Él en la semejanza de su muerte y su resurrección; han sido sepultados con Él por el bautismo en la muerte (Rom 6:3). El Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos, también vivificará sus cuerpos mortales, a través de su Espíritu que vive en ellos [Rom 8:11]. En su resurrección, que lo justificó, también están justificados con Él; están sentados y exaltados con Él en el cielo. Ellos llevan en sus cuerpos la muerte del Señor Jesús, para que la vida de Jesús también sea revelada en sus cuerpos [2 Cor 4:10]. Él se ha convertido en las primicias de los que durmieron [1 Cor 15:20]. En Gálatas 3:16–17, el apóstol dice que el pacto fue previamente confirmado por Dios en Cristo, que Cristo es la “simiente”, y que con esta palabra en singular Dios mismo tiene prevista la unidad de los creyentes con su Mediador en la promesa del pacto.

No es necesario hacer uso de estos datos bíblicos sólo para la doctrina de un pacto eterno de gracia con Cristo como cabeza. También se pueden tratar adecuadamente de otras maneras. Pero es necesario hacer más hincapié en la mediación de Cristo como fiador de lo que normalmente se hace. Eso se ha sido relegando demasiado para el consejo de paz. En las Escrituras, es una realidad presente que rige la vida cristiana. En esa realidad, la doctrina de un pacto de gracia en Cristo como cabeza del pacto tiene su valor perdurable que no puede ser subestimado.

16. ¿Cómo puede Pablo, al hablar del pacto de gracia, expresarse en Gálatas 3:20 como si no hubiera que considerar a ningún mediador?

De hecho, parece como si el razonamiento del apóstol aquí excluyera cualquier mediación en el pacto de gracia. Él contrapone la ley tal como fue promulgada en el Sinaí a la promesa que se le dio a Abraham, por lo tanto, al pacto de gracia. Sostiene que esta ley no puede haber tenido la intención de forzar la creación de un nuevo pacto en lugar del anterior. Porque, dice, con la ley hay un mediador que reúne a las dos partes y, en su disposición de la gracia, Dios es siempre la único parte. Dios es uno.

Debería recordarse, sin embargo, que este argumento excluye únicamente a un mediador humano para el pacto de gracia. En el pacto de gracia, no hay mediador como lo había con la ley, es decir, ningún mediador como Moisés. Sin embargo, puede haber un Mediador divino, porque el hecho de que lo haya no resta un ápice de verdad a que en el pacto de gracia Dios lo es todo. El Mediador es Dios mismo. En el Mediador, no es sino otra persona de la Trinidad quien viene a cumplir el ministerio del pacto. El pacto de gracia es trinitario por naturaleza; hace que la Trinidad emerja en toda su magnitud.

17. ¿Cómo aparece Cristo aquí como Mediador?

No como el Logos considerado aparte de su encarnación, sino como el Logos que se iba a hacer carne o que se había hecho carne. Esa es precisamente la distinción entre el consejo de paz y el pacto de gracia. En el primero, la segunda persona de la Trinidad aparece como el Logos y decide acerca de su encarnación. En el consejo de paz, la encarnación fue un resultado, pero en el pacto de gracia es algo que se da por sentado, algo así como una presuposición. No importa si realmente se ha llevado a cabo o si se hará en el futuro; en ambos casos es igualmente la base de todos los tratos de Dios con el hombre. Por lo tanto, el primer anuncio de este pacto ya apunta a la descendencia de la mujer, y no al eterno Logos que había asumido la fianza. En el caso de Abraham tampoco apunta hacia atrás, sino hacia adelante. Esto sintoniza plenamente con el principio que presenta el apóstol Pablo en Gálatas 3:16–17: las promesas previamente confirmadas por Dios estaban en Cristo. La unidad del pacto reside en Cristo como Mediador, Fiador, Cabeza del Pacto, pero luego en Cristo cuando se convierte en una figura histórica: ha sido prometido de antemano y apareció en la plenitud de los tiempos. Así pues, cuando alguien llama a Cristo el fiador del pacto de gracia, debe mantener a este Cristo histórico bien presente. En este punto, la doctrina de un pacto eterno de gracia es la más débil, porque hace que el creyente viva demasiado en la eternidad.

18. ¿Con quién se establece el pacto de gracia en este Mediador?

La mayoría de los teólogos reformados, y los más reputados, responden: con el pecador elegido. Para establecer este hecho histórico, adjuntamos aquí una serie de definiciones procedentes de la época de mayor esplendor de la teología reformada del pacto.

El título de la obra principal de Olevian, publicada tras su muerte en Ginebra (1585), es Sobre la esencia del pacto de gracia entre Dios y los elegidos.

Witsius: "El pacto de gracia es un acuerdo entre Dios y el pecador elegido, en el que Dios declara su placer libre y voluntario respecto a la salvación eterna, y de dar gratuitamente todas las cosas relacionadas con ella a quienes mantienen una relación de pacto con Él, a través y por amor a Cristo el mediador; y el hombre, mediante una fe verdadera, asiente a ese beneplácito".

Braun: "El misericordioso acuerdo por el cual Dios promete la vida eterna al hombre, pecaminoso y elegido desde la eternidad, a condición de que deposite la fe en Cristo, el fiador, y mediante el cual el hombre elegido asiente con verdadera fe a ello, y con plena confianza le pide la vida eterna a Dios".

Lampe: "¿Qué es el pacto de gracia? El acuerdo entre el Dios trino y el pecador elegido, en el cual Dios, por amor a Cristo, le promete al pecador todo lo que necesita para su salvación, el pecador acepta estas promesas, y recibe así el derecho a reclamarlas".

Mastricht: "Ese acuerdo misericordioso entre el Dios trino y el pecador elegido en virtud del cual Él elige a los elegidos, cada uno en particular, … promete redención, llamamiento, regeneración y otros medios para la salvación, absolutamente y sin límite, sin condiciones previas", etc. (V, I, 14).

A. Marck: "El acuerdo misericordioso entre Dios y el pecador elegido, revelado a los hombres a través del evangelio en diferentes maneras y etapas desde la caída, en el cual, por amor a la fianza de Cristo, a los que creen en Él y se arrepienten se les asigna toda gracia salvífica y gloria, sellada mediante el uso de los sacramentos, y producida a través de la actividad de la iglesia".

Franken: "¿Cuáles son las partes implicadas? El Dios bendito y el pecador elegido … El acuerdo misericordioso de Dios con el pecador elegido, en el cual Dios de su parte, por amor a los méritos de Cristo, le promete salvación completa y el pecador, por su parte, acepta esta promesa".

Brakel: "Un … acuerdo … entre Dios por un lado … y el que es elegido por el otro … en el que Dios promete la liberación de todo mal y la dispensación de toda bienaventuranza mediante la gracia", etc.

19. ¿Qué motivos llevaron a presentar así el pacto, mientras que, al mismo tiempo, se amenazaba con dificultades en la práctica?

a) Se quería enfatizar que sólo los elegidos son partícipes de la esencia completa del pacto y de todos los beneficios del mismo. Tan sólo en ellos alcanza el pacto su ideal. Debe cumplirse en ellos según su esencia, de modo que consista no sólo en una relación externa sino también en una afinidad y vínculo internos. Debido a que tenían esto en mente y que sólo esto les parecía expresar el concepto completo del pacto, los teólogos dijeron: entre Dios y los elegidos. Habrá que convenir en que esta es una idea bíblica (cf. Jr 31:31–34; Heb 8:8–12).

b) Una segunda consideración fue que, en un sentido muy especial, el pacto de gracia se presenta en la Escritura como un pacto indisoluble, en el que Dios siempre cumple su promesa. Porque los montes se moverán, y los collados temblarán, pero no se apartará

de ti mi misericordia, ni el pacto de mi paz se quebrantará [Is 54:10]. Ahora bien, podría suponerse que se dice esto en un sentido condicional, esto es, que Dios cumple su promesa si nosotros cumplimos con nuestra obligación. Pero eso no sería una marca específica del pacto de gracia; eso podría aplicarse igualmente al pacto de obras. Y el pacto de gracia se distingue del pacto de obras precisamente en el hecho de que ya no depende de la voluntad o la ejecución humanas, sino de la fidelidad de Dios.

20. ¿Querían decir los teólogos con esta definición que todos los no elegidos no tenían ninguna relación con el pacto de gracia?

Aunque para algunos de ellos el concepto está tan fuertemente trazado que de hecho llegan a esta afirmación, no se puede decir que ese sea el caso para la mayoría de ellos. Eran conscientes de la otra cara de la moneda y consideraban el pacto como una entidad que está en curso históricamente. Entonces, huelga decir que la definición dice: con los creyentes y su simiente. El pacto de gracia avanza en familias. Se extiende de padres a hijos, a generaciones distantes.

21. ¿En qué radica la gran dificultad de la doctrina del pacto de gracia?

En la reconciliación de estos dos aspectos entre sí. Todo el mundo siente que no podemos colocarlos el uno junto al otro sin relacionarlos entre sí. Debe haber una cierta relación. Aunque los dos aspectos no se puedan presentar como completamente superpuestos, aun así, hay que establecer una relación entre ellos.

22. ¿Qué ideas no hacen justicia a este requisito?

a) Todos esos puntos de vista que parten de la idea de un pacto de gracia externo o de un pacto nacional, o comoquiera que se le denomine, en el que alguien podría alcanzar la posición de justo simplemente cumpliendo obligaciones religiosas externas, en la línea de la teología católica romana.

Esta idea puede desarrollarse de diferentes maneras y elaborarse con mayor o menor coherencia. El resultado es siempre que uno tiene que dar por hecho un dualismo como consecuencia. Es decir, hay dos círculos, distintos el uno del otro, y el externo no es invadido por el interno ni acompañado por él en ningún punto. Si le digo a la gente que Dios ha establecido un pacto externo con ellos, eso por sí mismo le hará perder fuerza a la pretensión del pacto interno, de modo que para muchos la esencia del pacto de gracia se convierte en algo sin vida con lo cual ya no se sienten ninguna conexión personal. Además, con esta visión externa, no importa dónde se traza la línea entre estos dos círculos. Esto se puede hacer con la Cena del Señor, de manera que el uso de este sello del pacto esté ligado al pacto espiritual interno, pero el bautismo y la profesión de fe con el externo. También se puede hacer esto con la profesión, de manera que tanto ésta como la Cena del Señor continúen juntos ya que ambas pertenecen al pacto interno, mientras que el bautismo es trasladado al externo. O se puede no puede trazar la línea a través de ningún medio externo y conectar los sacramentos por completo al externo. Esto ocurre cuando se enseña que la fe histórica es suficiente para que la persona misma se acerque a la Cena del Señor. En todos estos casos, se incurre en una ambigüedad insostenible.

b) Tampoco es el extremo opuesto digno de elogio. Esto sucede cuando en la práctica solamente se cuenta con la esencia del pacto de gracia, relegando la elección y el compartir de los elegidos a las promesas. Brakel es un representante de esta línea de pensamiento. No sólo niega, con razón, que Dios pueda establecer un pacto externo con el pecador, sino que también niega de manera categórica que los no elegidos inconversos estén en algún sentido dentro del pacto. Más adelante, también dice en relación con la doctrina del bautismo que sella sólo a los elegidos.

23. ¿Qué distinciones han solido hacer los reformados para hacer justicia a ambas caras de este asunto?

Aquí puede considerarse una triple distinción:

a) Entre un aspecto externo y otro interno del pacto de gracia.
b) Entre la esencia y la administración del pacto de gracia.
c) Entre un pacto de gracia absoluto y uno condicional.

24. ¿Dónde se encuentra la primera distinción?

Se encuentra, entre otros, en Mastricht (V, I, 28): “porque las obligaciones requeridas del pacto de gracia son aceptadas por algunos (es decir, en un sentido espiritual y con fe sincera) o simplemente con un profesión externa de la boca … aquí surge una doble comunión del pacto de gracia: la *total* o, como dicen otros, *interna*, mediante la cual los que sinceramente, es decir, de corazón y de boca, prometen los requisitos de la realización del pacto, o que son hijos de la promesa, se hacen partícipes de todas las promesas, tanto espirituales como físicas … la otra *parcial* o sólo *externa*, mediante el cual los hijos del reino que no aceptan sinceramente las condiciones del pacto más que de boca, sin el corazón, o simplemente mediante una profesión externa, se vuelven partícipes de los privilegios eclesiásticos externos y sólo de los beneficios temporales”. Señala 1 Corintios 10:1–6; Salmos 95:9–11; Judas Iscariote, Simón el Mago, creyentes temporales, las ramas que no dan fruto en Cristo, y los muchos que son llamados junto con los pocos que son elegidos.

25. ¿Dónde se encuentra la segunda distinción?

En *Olevian*, entre otros. En su obra, cuyo título ha sido citado anteriormente, este autor distingue entre la *esencia* del pacto de gracia y las *atestaciones* del pacto de gracia, y aborda primero la esencia para pasar posteriormente a lo segundo. Turretin también se expresa en este sentido ([*Institución*] XII, VI, 5): “Ellos (los reformados) proponen además que este pacto pueda considerarse de dos maneras, de acuerdo con su esencia interna y su administración externa. La primera coincide con el llamamiento interno y la iglesia invisible de los elegidos que la forman. La segunda responde al llamamiento externo y a la iglesia visible de los llamados. En este último sentido, el pacto sólo tiene en cuenta la proclamación y la oferta que tiene lugar a través del llamamiento externo, los beneficios externos que resultan de ella en la predicación de la palabra, la administración de los sacramentos y la comunión en las cosas sagradas, en los cuales participan de entre el pueblo o en la iglesia tantos como sostienen la misma confesión. Y tomado de esta manera, el pacto se extiende a muchos réprobos que permanecen en la iglesia visible. En el primer sentido, por otro lado, se extiende además a la aceptación, comunicación y recepción de todos los beneficios del

pacto y a la comunión interna con Cristo por la fe, y en este sentido pertenece tan sólo a los elegidos”.

26. ¿Dónde se encuentra, entre otros, la tercera distinción mencionada anteriormente?

La distinción entre el pacto condicional y el pacto absoluto se puede encontrar, entre otros, en Koelman, que lo formula con las siguientes palabras: “Para evitar el concepto erróneo, hay que saber estas tres cosas: *primero*, que cuando se hace referencia a un pacto externo e interno, o más bien a hacer un pacto externo e interno, no se entiende en el sentido de dos pactos, siendo uno el pacto de gracia y el otro un pacto diferente de aquél … porque el pacto es uno solo. Pero no todos se encuentran dentro del pacto de la misma manera. Algunos están en él sólo a través de privilegios externos, pero otros también se encuentran dentro a través de una aceptación sincera, para el disfrute de los beneficios de la salvación mediante esos privilegios. *Segundo*, si decimos que algunos están en el pacto con Dios externamente, a través de la confesión visible y condicionalmente, entonces con ello no nos referimos, con respecto al pacto, a que no estén verdaderamente dentro de él, como si ese pacto condicional no tuviera la esencia y naturaleza completas de un pacto. Lo que tenemos en mente es lo prometido en el pacto, que nadie recibe salvo aquellos que cumplen la condición del pacto. *Tercero*, si decimos que aquellos que están interiormente dentro del pacto, están realmente (*realiter*) en él, esa palabra “realmente” se refiere a los frutos en sí del pacto cumplido. Y, por lo tanto, aquellos que están en el pacto tan sólo exteriormente no están realmente en el pacto, porque Dios nunca se los dio, y no tenían la intención de darles la bendición que se prometió en el pacto … aun así, todavía están en realidad dentro del pacto, esto es, de hecho, están ligados al pacto por su profesión de asentimiento a cumplir el pacto. Los mandamientos y amenazas del pacto de gracia les imponen una obligación real de obedecer o sufrir un castigo, ya que la promesa del pacto les impone la obligación de creer en la promesa”.

27. ¿Cómo cabe juzgar la primera de estas ideas?

Resulta insatisfactoria desde el primer momento. Hace parecer como que los miembros de la iglesia visible que no son elegidos ni regenerados son considerados miembros del pacto sólo por coincidencia y miopía humana. Están dentro del pacto de boquilla, externamente, etc. Por tanto, en nuestra opinión, son miembros del pacto, pero no ante Dios. Del pacto poseen, a lo sumo, el compartir los privilegios externos de la iglesia. Pero eso no aborda el punto en cuestión. La pregunta es exactamente *si* y *cómo* los no elegidos, los no regenerados, los miembros de la iglesia visible, también son miembros del pacto *delante de Dios*.

28. ¿Qué debe plantearse con respecto a la segunda distinción?

a) La distinción entre la *esencia* y la *administración* del pacto ciertamente expresa una idea correcta, pero los términos no son del todo claros. No forman un contraste. “Esencia” y “forma” sí lo harían. Pero esencia-administración se puede entender de más de una manera y no presenta una idea clara. Puede concebirse como el contraste entre la iglesia invisible y la visible, como parece querer dar a entender Turretin. Así que esencia y manifestación serían más claras. También se puede concebir como el contraste entre el propósito y su realización o proclamación. Olevian lo toma en este

sentido. ¿Por qué no [hablar] del propósito del pacto de gracia y los medios para su realización? Sin embargo, tengamos presente la idea expresada en la distinción para volver a ella más adelante.

b) También queda sin resolver aquí si, y en qué sentido, delante de Dios son miembros del pacto que no tienen nada que ver con esta esencia del pacto enraizada en la elección.

c) Identificar la administración del pacto con el llamamiento externo es distorsionar el asunto. Todos aquellos que son llamados externamente todavía no están bajo la administración del pacto; todos ellos no están aún externamente dentro del pacto, o como queramos designarlo. Un niño nacido dentro del pacto es un miembro del pacto, pero ¿es un pagano a quien el llamamiento externo le llega a través de las misiones igualmente un miembro del pacto? Eso no puede ser. El llamamiento externo y la iglesia visible no coinciden. Uno percibe mejor la falta de claridad de la distinción en Turretin cuando considera que, por un lado, identifica esta administración del pacto con la iglesia visible y, por el otro, con el llamamiento externo. Pero entonces la iglesia visible y aquellos que son llamados externamente deben ser idénticos. Lo cual, naturalmente, según el propio Turretin, no es así.

29. ¿Cómo debería evaluarse la tercera distinción?

Hay que admitir que de las tres es la más clara y útil. Naturalmente, también se puede usar mal. Y en Koelman, de hecho, aparece en una forma adulterada que raya en el pacto externo y luego da lugar a todo tipo de contradicciones, por lo que difícilmente se puede estar de acuerdo con Koelman cuando afirma: “No me refiero a dos pactos sino a uno”.

Eso tuvo dos causas. Primero, lo que vemos aquí es el principio de un pacto nacional, una iglesia estatal. Como argumento para demostrar que los no regenerados y los no elegidos están dentro del pacto, Koelman emplea la tesis de que, bajo el Nuevo Testamento, Dios aceptará naciones y reinos enteros como miembros del pacto con él. Esta, sin duda, es una idea veterotestamentaria. Además, aquí también pesaba la reacción exagerada contra los labadistas, que cayeron en el extremo opuesto. Pero aparte de esta escuela errónea, hay un principio sólido en la distinción.

30. ¿Qué más se puede decir para aclarar qué se pretende con estas distinciones?

a) Primero deberemos dejar claro que el concepto de pacto se puede tomar en un doble sentido. Puede ser una relación entre dos partes con condiciones recíprocas y tratarse, por tanto, de una entidad en el ámbito de la ley. El pacto en este sentido existe incluso cuando aún no se ha hecho nada para cumplir su propósito; existe como una relación, como algo que debería ser. Y las personas o partes que viven bajo tal relación están en el pacto porque se encuentran bajo las condiciones recíprocas. En el ámbito de la ley, todo se considera y se regula de manera objetiva. Allí no se pregunta sobre la inclinación o el interés hacia una u otra relación, sino exclusivamente sobre la relación misma.

b) Sin embargo, el término pacto también se puede tomar en otro sentido, donde llega a significar lo mismo que *comunión*. Entonces no se centra en lo que debería ser, lo que se espera y se requiere, sino en lo que realmente está presente en la esfera del ser. Todo pacto en el primer sentido mira hacia delante y tiene la intención de convertirse

en un pacto en este segundo sentido, una comunión viviente o una comunión de vida. Lo que el primero es en la ley, el segundo lo es en la realidad. El primero permanece estéril y pierde completamente su propósito si no pasa a ser lo segundo.

c) La aplicación de esta distinción al concepto del pacto de gracia puede arrojar luz sobre muchos puntos sobre los cuales las respuestas divergentes de los teólogos han esparcido oscuridad. La pregunta es: "¿Quién está en el pacto de gracia?" Si se tiene en mente el aspecto legal del asunto, es decir, si se formula la pregunta "¿Quién está incluido y de quién se puede esperar que viva en el pacto?", la respuesta es: "Todos los que por estipulación o por nacimiento se han convertido en miembros del pacto"; por lo tanto, los creyentes y su simiente. Si nos fijamos en el aspecto real, se plantea la pregunta: "¿En quién se ha convertido esta relación legal en una comunión viva?" La respuesta es: "Todos los que han sido regenerados y tienen fe, al menos en principio". Aquí tenemos, pues, las dos caras del asunto que emergieron con mayor o menor claridad en las tres distinciones tratadas anteriormente. Y nos damos cuenta de que, según el énfasis recayera en un aspecto u otro, la respuesta a la pregunta "¿Quién está dentro del pacto?" tenía que ser distinta. Por un lado, se argumentó: todos los miembros de la iglesia visible están dentro; por el otro: sólo aquellos que tienen fe salvífica están dentro. Ambas afirmaciones son verdaderas, pero en un sentido diferente. Esto se verá más adelante.

d) Por todo ello, ahora parece que tenemos que juzgar los conceptos "estar-externamente (o aparentemente) dentro", "estar-bajo-la-administración" y "estar-condicionalmente-dentro". "Estar-externamente-dentro" contrasta con "estar-interiormente-dentro". Esto último se refiere a la comunión del pacto y la describe como algo interno. "Estar-externamente-dentro", sin embargo, expresa precisamente lo que quiere decir. El pacto, pues, reclama toda la vida del ser humano, aun cuando todavía no haya llegado a una comunión del pacto real. Estar bajo la administración del pacto debe significar que el pacto comienza a realizarse. La comunión del pacto primero ocurre para nosotros y nos compromete como promesa del pacto y requisito del pacto. En Olevian, la idea del pacto es asumida completamente por esta concepción. Tiene que ver con la relación interna con Dios, con la esencia del pacto, la comunión del pacto. Para que esto se realice, las declaraciones del pacto de gracia vienen a nosotros. La administración y la esencia guardan una estrechísima relación entre sí.

   "Estar-condicionalmente-dentro" del pacto de gracia es una manera inadecuada (mejor aún, incorrecta) de hablar. Uno está dentro del pacto o no lo está. Un estado intermedio a caballo entre los dos es imposible. Pero la intención es la siguiente. Estar en una relación de pacto es estar condicionalmente en la comunión del pacto. Cuando por parte del hombre el pacto es apropiado por fe, el pacto emerge en su plenitud, como debería ocurrir según su diseño. Así que el ser humano primero está bajo él y luego en él. Está bajo la promesa y el requisito, y posteriormente entra en los beneficios del pacto. Pero está bajo lo primero completamente, y entra por completo en lo segundo. La transición de uno a otro está en cierto sentido ligada a una condición.

e) En un pacto se entra de dos maneras: accediendo libremente y aceptando sus condiciones o naciendo dentro de él. En el primer caso, la inclinación a vivir en el pacto por supuesto que hay que suponerla. Aplicado al pacto de gracia, esto nos lleva a la conclusión de que un adulto que hasta ahora estaba fuera de la relación de pacto

sólo puede entrar en ella por fe. Al entrar en el pacto, muestra que vivirá en él, conforme al pacto, y esto no puede hacerlo correctamente sin fe. Por lo tanto, debe asumirse que aquí la entrada en la relación de pacto y la entrada en la comunión del pacto coinciden. El primer ejercicio de fe conduce, por sí mismo, a ambas. Suponiendo que aceptar el pacto no fuera algo sincero, que faltara todo atisbo de fe, entonces la relación de pacto seguiría aplicándose, pero desde el primer momento sería una relación de pacto violada y quebrantada; y la comunión, la esencia del pacto, brillaría por su ausencia. En el segundo caso, donde uno nace dentro del pacto, la relación de pacto es anterior, esperándose que la comunión del pacto venga posteriormente, por lo que se refiere a la vida consciente. Por lo tanto, no se niega que ya pueda estar presente con anterioridad en la vida inconsciente del niño del pacto.

f) Si alguien está bajo la relación de pacto y falta la comunión del pacto, que es la esencia del mismo, se le trata, no obstante, como un miembro del pacto, en el sentido de que la no observancia del pacto hace incurrir en culpa y provoca la ruptura del pacto. Esto explica cómo hay ruptura del pacto y, sin embargo, no hay apostasía de los santos. Obsérvese con atención que lo que está en mente no es sólo la ruptura transitoria del pacto, ya que en los creyentes eso es compatible con la perseverancia, sino también de la ruptura definitiva del pacto. Todo aquel que se encuentra bajo el pacto es tratado como si viviera en el pacto. Es así con el pacto de obras, y también con el pacto de gracia. Por lo tanto, nadie tiene el derecho a decir que los no elegidos no están de ninguna manera dentro del pacto. Para ellos no existe una verdadera comunión del pacto, pero su responsabilidad se determina según la relación de pacto. Esta responsabilidad es mayor que la que tiene una persona corriente fuera del pacto en relación con el evangelio. Estar-dentro-del-pacto nunca puede reducirse a una vida bajo la oferta del evangelio. Es más que eso.

g) El problema aquí se reduce a encontrar la conexión entre este estar-dentro-del-pacto y vivir en la comunión del pacto. Es obvio que debe haber un vínculo estrecho. No puede haber un dualismo entre estos dos. Al entrar libremente en el pacto, estos dos deben coincidir inmediatamente si no queremos que surja ninguna discrepancia. Pero, ¿y si uno nace dentro el pacto? ¿Es posible entonces lo uno sin lo otro? Aquí nos enfrentamos a la dificultad de que la relación de pacto parece impotente para traer consigo la comunión del pacto. Nos quedamos con un pacto que sigue siendo infructuoso. Una relación árida y jurídica, un "debería ser", parece ocupar el lugar de las realidades gloriosas que la mención del pacto trae a nuestras mentes. Este es, de hecho, el punto donde, por medio de la idea del pacto, el error pelagiano podría acceder a la doctrina reformada. Si la idea del pacto es, de hecho, la expresión omnímoda de la vida bajo y en la gracia, ¿cómo puede ser que en esta forma nos llegue ante todo como algo que "debería ser", una relación que todavía carece de cumplimiento?

Cuando en el ámbito de la naturaleza establecemos un compromiso con otra persona, tenemos la expectativa razonable de que la persona cumplirá ese compromiso, que no seguirá siendo un concepto abstracto, sino algo que se cumple en la vida y se convierte en una relación en vida. En consecuencia, aquí también hay una dificultad. No tiene sentido que Dios entre en un pacto con el ser humano incapaz de ayudarse a sí mismo (cuando los términos del mismo determinan que se esperan de él fe y arrepentimiento), si no se hace ninguna provisión para hacer que el pacto se convierta

en realidad. Pero el Señor no establece un pacto de gracia con los creyentes y su simiente sólo para obligarlos de corazón y aumentar su responsabilidad hacia el evangelio. La relación del pacto debe ser algo más que un vínculo de obligación.

h) Para eliminar estas dos dificultades, habrá que enfatizar que, en este pacto de gracia, Dios de hecho hace promesas que posibilitan que los miembros de su pacto vivan realmente en él, reciban su esencia, lo hagan realidad. Dios, cuando establece el pacto de gracia con un creyente, aparece como un Dios *dador, misericordioso* y *prometedor*, porque Él testifica en el evangelio que es Él mismo quien ha generado fe en el alma, mediante la cual el pacto es sellado y recibido. Además, Él les asegura a tales creyentes que no sólo es su Dios, sino también el Dios de su simiente. Y que, si ellos crían su simiente para Él, les concederá la gracia de la regeneración, mediante la cual el pacto será perpetuado, y eso no solo como un vínculo, sino también como una comunión de pacto real y espiritual. Dios ha prometido a los miembros de su pacto sus promesas de la gracia regeneradora también para su descendencia. A partir de su simiente, Él llamará a los creyentes a sí mismo. Y, por lo tanto, esa semilla no está simplemente bajo un vínculo condicional, sino también bajo una promesa absoluta. Para aquellos que no se atreven a aceptar esto, el concepto del pacto debe perder cada vez más su carácter espiritual y gracioso. Lo convierten en un árido sistema de obligaciones, en el que falta todo poder reconfortante y vivificante. Puesto que Dios ha establecido en los padres el pacto con los hijos, también ha prometido que concederá las operaciones de su gracia a la línea del pacto. Él también puede obrar fuera de esa línea, y lo hace con frecuencia. Pero entonces se trata de una acción libérrima que a nosotros no se nos explica. Es un nuevo establecimiento del pacto. De acuerdo con su soberanía, Él también puede hacer excepciones dentro de la esfera del pacto. Ahora bien, si la experiencia muestra más adelante tales excepciones, no podemos aprovecharlas para decir: “El pacto de Dios era impotente; su palabra ha fallado”. En tal caso, siempre debemos seguir la norma de Pablo en Romanos 9:6–8. La presunción es siempre que los hijos del pacto, que están bajo el vínculo del pacto, también serán guiados a la comunión del pacto. La elección es libre, pero no por eso arbitraria. Por lo tanto, decimos: De los nacidos bajo el pacto, no sólo se requiere doblemente que crean y se arrepientan, sino que también se espera y se ora con una doble porción confianza que sean regenerados para poder creer y arrepentirse.

i) Sólo de esta manera alcanzamos una conexión orgánica entre el estar-bajo-el-pacto y estar-dentro-del-pacto, entre el vínculo y la comunión. El primero es, por así decirlo, la sombra que arroja esta última. La relación de pacto en la cual un niño entra ya desde su nacimiento es la imagen de la comunión del pacto en la cual se espera que viva posteriormente. Y sobre la base de esa expectativa o, más exactamente, sobre la base de la promesa de Dios que nos da derecho a mantener esa esperanza, tal niño recibe el bautismo como un sello del pacto. El niño es considerado como parte del pacto. A medida que madura, se señala una y otra vez cómo vive bajo las promesas y cómo la expectativa razonable es que vivirá en el pacto. Las declaraciones del pacto preceden a la sustancia del pacto. Estas promesas y este requisito, tal como se aplican al niño, son precisamente los medios designados por Dios como el camino que hay que transitar, a lo largo del cual se alcanza la comunión del pacto, el estar “dentro” en un sentido espiritual. Estar-bajo-el-pacto no sólo precede, sino que también es decisivo. De ahí surge un ímpetu que es mayor que la predicación de la palabra que no llega a alguien de esta manera, en el camino del pacto.

j) De los niños nacidos bajo el pacto, mientras sean niños y si mueren como niños, se debe suponer que también comparten, o tendrán una participación, en la comunión espiritual del pacto y la salvación que lleva aparejada. Sobre esta base, la iglesia reformada asume la salvación de los hijos del pacto que mueren durante la infancia. Aquí, también, podría haber excepciones, pero uno no puede por este motivo dejar que le roben el consuelo.

   Para los hijos del pacto que son adultos, las cosas son distintas. La ordenanza de Dios es tal que sólo mediante el ejercicio de la fe cada persona puede obtener personalmente la seguridad de ser partícipe de los beneficios del pacto. Si durante mucho tiempo permanece inconverso e incrédulo, la relación de pacto no termina inmediatamente, el requisito tampoco cesa, y la comodidad tampoco se elimina. Pero para la persona misma, por su incredulidad e impenitencia, ese consuelo disminuye a cada momento. Debe dar cuenta de que no se ha cumplido la preciada expectativa que había en relación con él y que, por consiguiente, se le considera como un infractor del pacto. Esto, al menos, debe mantenerse para que la relación de pacto no se vea como una degeneración en una tapadera de pasividad equivocada.

k) Cabe preguntarse: ¿cómo entra alguien en la comunión del pacto? La respuesta solamente puede ser: a través de la regeneración, o mediante la fe y el arrepentimiento. La primera prevé la base inconsciente de la comunión, los dos últimos el disfrute consciente de la comunión, y aquí tenemos que apañarnos tan sólo provisionalmente con él. Ahora, sin embargo, surge una clara objeción. ¿Cómo puede algo ser al mismo tiempo el consentimiento con el pacto y un cumplimiento de las condiciones del mismo? De modo que Koelman razona que el pacto interno no es propiamente un pacto porque no implica condiciones o propuestas para el hombre, dado que el ejercicio de las condiciones del pacto es en sí mismo su entrada en el pacto interno. Cualquiera que cree y se arrepiente guarda el pacto. Dios no espera nada más ni tampoco el hombre promete más. En otras palabras, un pacto siempre prevé algo que todavía está por hacer. Aquí la idea del compromiso simplemente se emplea para negarle a la comunión el nombre del pacto. Pero las Escrituras no hablan de esta manera (Jr 31:31–32). Toda esta objeción es una objeción aparente. Tan pronto como se hace una distinción entre el asentimiento inicial de la fe y el ejercicio continuo de la misma, se viene inmediatamente abajo. La fe no es algo que deba ejercerse solo por un momento, como una condición para compartir los beneficios del pacto para siempre. Es la actividad continua que abre el acceso permanente a las cosas buenas del pacto. Por lo tanto, si digo que por fe uno entra en la comunión interna del pacto, esto no excluye que el acto continuo de la fe también sea un cumplimiento del pacto. Todo depende de cómo se vea el asunto. ¿De qué otro modo, si no, obtendrán quienes no han nacido en el pacto un verdadero consentimiento con el pacto que mediante una fe que asiente? Así pues, para tales personas la fe es entrar en la relación de pacto y la comunión del pacto al mismo tiempo.

31. ¿En qué sentido se puede afirmar que las personas no regeneradas e incrédulas están dentro del pacto?

a) Están dentro del pacto con respecto a la obligación del pacto. Como miembros del pacto, le deben a Dios fe y arrepentimiento. Si no creen y se arrepienten, se les juzga como infractores del pacto.

b) Están dentro el pacto con respecto a la promesa del pacto, hecha a los creyentes cuando Dios establece su pacto con ellos. Dios normalmente toma el número de sus elegidos de entre aquellos que están en relación de pacto y de su simiente.
c) Están dentro del pacto con respecto a cultivar el pacto. Se les exhorta y amonesta continuamente a vivir de acuerdo con el pacto. La iglesia los trata como miembros del pacto y les ofrece los sellos del pacto, incluso los despierta para que los usen. Son los invitados en primera instancia, los hijos del reino, aquellos a quienes primero se debe hablar la palabra de Dios (Mt 8:12; Hechos 13:46; Lucas 14:16–24).
d) Están dentro del pacto con respecto a la obra externa del pacto, el ejercicio del poder de la iglesia. Las palabras de Dios les han sido confiadas, como dice Pablo de la mayor parte de la iglesia judía incrédula (Rom 3:2).
e) Están dentro del pacto con respecto a la bendición común del pacto. Koelman: "Los miembros del pacto, los no regenerados, también tienen espléndidas influencias y operaciones del Espíritu de Dios … Confieso que incluso los perdidos experimentan las operaciones poderosas del Espíritu para la iluminación y la capacitación; el Espíritu del Señor se esfuerza en medio de ellos (Gn 6:3) y distribuye dones comunes (Heb 6:4–5; 1 Cor 12:8)".

32. ¿De qué manera se puede decir que el pacto de gracia es condicional?

Ya se ha observado que la idea de la condicionalidad no es aplicable a estar dentro del pacto, al establecimiento de la relación de pacto. Sólo puede prever la participación en la comunión del pacto, la recepción de los beneficios del pacto. Por lo tanto, la pregunta se convierte en: ¿hay algo que se le imponga al hombre como condición, que él deba hacer por su parte, para participar de la bendición del pacto prometida por parte de Dios?

Turretin ha abordado este tema extensamente y con claridad (*Institución*, II, XII, 3). Él dice que uno debe prestar atención a cuatro cosas:

a) Una condición puede considerarse como algo que tiene poder como mérito y, por su propia naturaleza, confiere un derecho a participar de los beneficios del pacto, pero también como requisito previo y medio, como una disposición acompañante en el miembro del pacto.
b) Se puede considerar que una condición se cumplirá a través de las capacidades naturales o a través de la gracia sobrenatural.
c) Una condición del pacto puede tener en mente el fin del pacto (la salvación) o el camino del pacto (la fe y el arrepentimiento). Uno puede preguntarse, ¿cuál es la condición para obtener el fin del pacto? Y también, ¿cuál es la condición para alcanzar el camino del pacto?
d) El pacto puede contemplarse según su institución por Dios, según su primera aplicación en el creyente y según su consumación.

La respuesta a la pregunta anterior, de acuerdo con estos puntos de vista, se rige por la oposición entre los católicos romanos y los remonstrantes, por un lado, y los reformados por el otro. Este asunto fue motivo de discusión durante los siglos ^{XVI} y ^{XVII}. En el primer caso tenemos el ejemplo de Junius. En el segundo, Witsius, entre otros. Ambos sostuvieron que el pacto de gracia no conoce condiciones. Al convertirlo en condicional, alguien temió caer de nuevo en la confusión católica romana o remonstrante entre ley y evangelio, algo que debe evitarse a toda costa. Nosotros afirmamos lo siguiente:

a) El pacto de gracia no es condicional en el sentido de que en él hubiera alguna condición que tuviera poder como mérito. Nuestra fe y arrepentimiento nunca mantienen una relación de mérito con respecto al beneficio del pacto. Negamos eso en contra de los católicos romanos y los remonstrantes.
b) El pacto de gracia no es condicional en el sentido de que lo que se requiere del hombre tuviera que cumplirlo en sus propias fuerzas. Cuando al hombre se le presenta el requisito, siempre hay que recordarle que tan sólo puede obtener la fuerza para cumplirlo de Dios. Dios mismo, por su gracia, cumple la condición en sus elegidos. Así que lo que es una condición para todos, para ellos también es una promesa, un don del pacto.
c) El pacto de gracia no es condicional en todo su alcance con respecto a los beneficios del pacto. Digamos, por ejemplo, que la justificación es un beneficio del pacto. Ahora, esta va ligada al pacto como *conditio sine qua non*, o como quiera que uno quiera calificarlo. Pero ahora, ¿qué pasa con la fe misma? ¿Va ésta ligada, a su vez, a otra cosa? Evidentemente no, porque de lo contrario acabaríamos con una serie infinita, y en ninguna parte habría un comienzo absoluto en el que interviene la gracia de Dios. Por lo tanto, decimos que el pacto de gracia es condicional con respecto a su finalización y beneficios finales, no en lo que concierne a su comienzo en sí. Sin la santificación, nadie verá al Señor [Heb 12:14].
d) Si miramos el fundamento del pacto de gracia que descansa en la fianza de Cristo, entonces tiene condiciones para Él, el Mediador, no para el creyente, para quien todo está asegurado en la obediencia pasiva y activa del Mediador. Si consideramos la inclusión inicial de los miembros del pacto en la comunión del pacto, entonces la fe es la condición. Si consideramos la finalización del pacto, entonces la condición no es sólo la fe, sino también la santificación.
e) Cuando hablamos de fe como condición, eso significa que el ejercicio de la fe es la única forma en que uno puede disfrutar conscientemente del beneficio del pacto. Según nuestra comprensión del pacto, nuestra conciencia de él, todo depende de la fe. Quien no tiene fe, en lo que se refiere a su conciencia, en la práctica está fuera del pacto, y en la medida en que uno tiene más fe, uno se mantiene más firme en el pacto. Esta fe como tal la sacamos a colación aquí por motivos que se explicarán más adelante cuando nos ocupemos de la fe. Con ello no se confunde la ley con el evangelio, ya que hay que notar que esa fe, aunque la propia Escritura la llama una obra (Juan 6:29), no se considera una obra perfecta. La fe que nos justifica perfectamente y nos da acceso completo al tesoro de la gracia en su totalidad es como *actus*, como obra, imperfecta de principio a fin. Esto solo ya muestra que no pertenece a la ley, ya que la ley únicamente reconoce la obra perfecta, en el que no falta nada. La fe no aparece en absoluto como el fundamento legal de nuestra justificación. Que nosotros creamos no le resta un ápice a la justificación como acto de pura gracia. Esto debe subrayarse enfáticamente. Judicialmente hablando, nuestra fe no hace nada por nuestra justificación. Por lo que se refiere al aspecto judicial, Dios podría justificarnos igualmente sin fe, algo que no elimina las razones que aún existen para el puesto que ocupa la fe en el tema de la justificación. Pero esas razones no se encuentran dentro del ámbito de la ley. Se encuentran en otro lado. Ocurre lo contrario con las obras si uno se encuentre dentro del pacto de obras. Entonces su obra es legalmente necesaria para la justificación.

f) Ahora nos preguntamos si la fe sólo aparece como una condición, o si, junto con la fe, también debe mencionarse el arrepentimiento. Sobre esta cuestión también hubo debate entre los teólogos reformados. La respuesta correcta es que en el sentido más amplio también se puede postular el arrepentimiento. No hay verdadera fe sin arrepentimiento, y cuando falta el arrepentimiento uno no puede estar seguro de contar con una buena base para su participación en los beneficios del pacto por la fe. Sin embargo, existe una diferencia entre la fe y el arrepentimiento como presuntas condiciones. En este caso, la fe funciona *causaliter*, es decir, con causalidad. Obviamente, en la naturaleza de la fe está el darnos acceso al disfrute del pacto. Es un órgano receptivo, uno que toma posesión. No se puede decir eso del arrepentimiento. Nadie podrá hacer de su arrepentimiento un medio inherente para que lo lleve a la comunión del pacto. Es simplemente, dicho en términos negativos, una condición-sin-la-cual-no-se-puede. La justificación, por supuesto, no tiene la misma extensión que los beneficios del pacto. En materia de justificación, sólo funciona la fe. Ahí está la *sola fide*. Pero el pacto es más amplio, de modo que bien puede decirse: fe más arrepentimiento (con lo que, por supuesto, ambos no se toman como actos momentáneos, sino como actividades en desarrollo).
g) Pruebas de que en, este sentido, el pacto de gracia lleva aparejadas una serie de condiciones:
    1. Las Escrituras hablan de esta manera (Juan 3:16, 36; Rom 10:9; Hechos 8:37; Marcos 16:16; y en muchos otros lugares).
    2. Si no hubiera condiciones, no habría lugar para las amenazas, porque amenazar sólo tiene sentido para aquellos que rechazan las condiciones; es decir, aquéllos que no andan en el camino del pacto ordenado por Dios.
    3. Si no hubiera condiciones, sólo Dios estaría obligado por este pacto y no se le impondría ningún vínculo al hombre. De ese modo se perdería el carácter del pacto. Todos los pactos incluyen dos partes.

33. ¿Cómo se debe evaluar la naturaleza testamentaria del pacto de gracia?

De este carácter testamentario se ha llegado a deducir que el pacto de gracia no admite condiciones, propiamente dichas. Se dice que un testamento no tiene condiciones; es una declaración absoluta. Es necesario, por lo tanto, que analicemos más detenidamente la idea del testamento en relación con el pacto de gracia. Como se ha mostrado anteriormente, el concepto del testamento ocurre en un solo pasaje del Nuevo Testamento; a saber: Hebreos 9:16–17. Aquí, el testador es Cristo. En su muerte, el pacto de gracia se confirma como un testamento. Esto quiere decir que con su muerte se nos han garantizado todos los beneficios del pacto de gracia, así que nos vienen, por así decirlo, como una herencia, una disposición testamentaria. Todo cuanto se requiere de nosotros para con Dios es, al mismo tiempo, un don de Cristo para nosotros, porque nuestra fe y nuestro arrepentimiento fluyen como frutos de su obediencia activa.

La concepción del pacto como testamento se limita a este lugar único. Pero si se considera algo más que la palabra “testamento”, el concepto es cualquier cosa menos raro. Es uno de los conceptos más conocidos en el Nuevo Testamento. Y no podía ser de otra manera. La filiación de los creyentes no era algo desconocido en Israel. Sin embargo, se reveló plenamente en la nueva era. Sin embargo, la filiación inmediatamente nos hace pensar en herencia. Y la herencia no es otra cosa que el contenido del testamento. Por lo tanto,

dondequiera que se menciona la herencia o la adopción como hijos, allí subyace la idea de un testamento; con esta salvedad: en el caso de una herencia no se piensa en la muerte del testador. En el caso de un testamento, sí. Así que los miembros del pacto son herederos de Dios y coherederos con Cristo (Rom 8:17). Hay una herencia de los santos en luz (Col 1:12).

Esto, a su vez, nos lleva a otro pensamiento. Si para nosotros el pacto de gracia tiene un aspecto testamentario y lo hace aparecer como una herencia, entonces surge la pregunta de si también se le puede llamar así para Cristo el mediador. Se dice que somos coherederos con Cristo. ¿Es Él, entonces, también un heredero? La Escritura responde afirmativamente. Lucas 22:29: "Yo, pues, os lego (mediante testamento o última voluntad) el reino, como mi Padre me lo ha legado a mí". Sin duda aquí se prevé la gloria mediadora de Cristo. Y del mismo modo, ahora comparte esa gloria como una herencia con los suyos. Así pues, está justificado atribuirle un aspecto testamentario tanto al consejo de paz como al pacto de gracia. Pero esto es tan sólo una parte del asunto, y no impide que el pacto se mantenga esencialmente como un pacto. Debemos tomar ambos lados para comprender el todo.

Fue especialmente Cocceio quien desarrolló esta doctrina de los testamentos, no siempre con simplicidad y transparencia. Los oponentes de la teología cocceiana (los llamados voetianos) estaban acostumbrados a entender bajo "testamento" nada más que una administración del pacto de gracia. Para ellos, el pacto de gracia fue lo primario; el testamento era simplemente una modificación del mismo. Pero según Cocceio fue de otra manera, porque él aceptó tres testamentos:

1. Un testamento general que se aplica a todos los tiempos.
2. Un antiguo testamento israelita que se aplicaba a la entrega de Canaán terrenal como herencia.
3. Una herencia del Nuevo Testamento que prevé la entrega de la herencia espiritual a los gentiles.

Con respecto a esto, Mestricht se queja (VIII, I, 35) de que Cocceio ha subordinado a este primer testamento: (1) el decreto de la preordenación; (2) el pacto de gracia; (3) ambos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo. Antes de Cocceio, dice, los teólogos reformados comenzaron con la elección y subordinaron el pacto de gracia a ella, como una guía para la implementación del decreto de elección; a la administración del mismo (del pacto) lo llamaron testamento.

Sobre este tema observamos lo siguiente:

1. Que Cocceio indudablemente estaba equivocado al subordinar la preordenación al testamento. La teología antigua estaba completamente en lo cierto al considerar que la elección es la fuente de todo el orden de la gracia, y que nada puede precederla. El mismísimo consejo de paz solo puede seguirla en el orden y no precederla. De hecho, aquí Cocceio se desvió de la concepción reformada.
2. En sí mismo desde luego se puede derivar de Hebreos 9 el derecho de aplicar el nombre "testamento" a la administración del pacto de gracia, y por tanto a algo que está subordinado al propio pacto de gracia. Aquí en el Nuevo Testamento se habla de algo que se ha introducido a través de la muerte de Cristo. Por consiguiente, equivale a la administración neotestamentaria del pacto de gracia. Además, lo que vino antes de Cristo equivale a la administración veterotestamentaria del pacto de gracia.

3. De esto no se deduce en modo alguno que no se pueda hablar de antiguo y nuevo pacto. Es verdad que los antiguos teólogos no lo hicieron. En su vocabulario teológico, el término “pacto” sólo se reserva para lo que el antiguo y el nuevo tienen en común. Pero las Escrituras del Antiguo Testamento ya hablan de un “nuevo *pacto*” (Jr 31:31, 33). Por tanto, también se puede decir: pacto puede ser la *administración* del pacto.
4. La Escritura en ninguna parte llama testamento a la disposición del Padre con respecto al Hijo y los elegidos. Pero si se quiere denominar a esta disposición testamento en su origen (= elección) o en su elucidación formal (= el consejo de paz), entonces no vemos qué se puede malinterpretar con ello. Un testamento es equivalente a una disposición hereditaria, y las Escrituras hablan de una herencia, como nosotros mismos hemos visto, tanto en relación con los creyentes como con el Mediador. En cuanto a la distinción hecha por Cocceio entre Antiguo y Nuevo Testamento, véase a continuación.

34. ¿Es el pacto de gracia unilateral o bilateral?

Con esta pregunta nos referimos a si en él hay una o dos partes. Hablando con propiedad, todo pacto requiere dos partes. Un pacto unilateral es una *contradictio en adjecto* [contradicción en términos]. Hubo, sin embargo, un elemento de verdad cuando algunos teólogos insistieron en el carácter unilateral del pacto. Después de todo, lo que está del lado del hombre visto como obligación del pacto es al mismo tiempo el don del pacto de Dios. Además, este pacto está completamente diseñado por Dios mismo. No es que Dios y el hombre se encuentren a medio camino para acercarse el uno al otro. Dios viene a nosotros y da su pacto, lo establece soberanamente con nosotros. Por último, es únicamente el hombre quien se beneficia de él, y en ese sentido también se podría llamar unilateral. En los pactos humanos terrenales, cada una de las partes que acuerdan el pacto da y recibe. Aquí sólo Dios da; el hombre solamente recibe.

Por otro lado, debe mantenerse que, en su realización, el pacto es bilateral, porque por su parte el hombre de hecho entra en este pacto al creer, arrepentirse y cumplir el requisito del pacto. Aunque Dios obra este requisito en el hombre, a través de esta acción se le capacita para que lo haga él mismo. Para Abraham, el requisito se encuentra en Génesis 17:1, “Anda delante de mi rostro y sé recto”; y luego la declaración en el v. 2, “Estableceré mi pacto entre tú y yo”.

35. ¿Cuáles son las promesas del pacto de gracia?

La promesa principal, que incluye todas las demás, es “Yo seré tu Dios” (Gn 17:7–8). Se repite cuando una y otra vez los creyentes dicen: “El Señor es mi Dios” (Sal 33:12). Considerándola más detenidamente, esta promesa parece incluir:

a) La promesa de justicia para la absolución y la vida eterna.
b) La promesa del Espíritu y de la santificación por el Espíritu Santo.
c) La promesa de la glorificación.

36. ¿De qué forma se presenta el consentimiento del hombre al pacto de gracia?

Esto está determinado por las promesas de Dios.

a) Dios dice: "Yo seré tu Dios", así que el hombre dice: "Yo perteneceré a tu pueblo".
b) A la promesa de justicia, el hombre responde mediante la fe salvífica.
c) En general, la relación entre Dios como Dios del pacto y el creyente, ya sea el individuo o todos los creyentes juntos, se presenta como un pacto entre esposo y esposa, novio y novia, padre e hijos.

37. En el pacto de gracia, ¿se ha convertido Cristo en el fiador ante Dios por nosotros o también en fiador de Dios ante nosotros?

Los socinianos argumentaron enérgicamente que se trataba de esto último, naturalmente a expensas de lo primero. La fianza de Cristo consistiría, pues, en esto: Él responde por Dios delante de nosotros para otorgarnos la seguridad en la fidelidad de Dios en el cumplimiento de las promesas del pacto. Sobre este asunto, véase a Owen, *Justificación*, VIII. Ahí se observa con toda razón que este argumento derivado de la entrega de Cristo por Dios carece de toda fuerza. El hecho de que una garantía sea otorgada por alguien de ninguna manera prueba su aparición como fiador para el dador. Dios puede dar a Cristo por los elegidos, y el Cristo dado aun así puede ser fiador frente al dador por los elegidos.

Es un pensamiento indigno de Dios que necesitara un fiador, como si no fuera completamente confiable tan sólo con su palabra. Alguien podría decir: Necesitamos a alguien que nos garantice que algo es, en realidad, una palabra de Dios. Pero esa no es la tarea de un fiador. Pertenece mucho más a la tarea propia de un testigo. Un fiador para Dios presupondría que, si Dios no lo hace, yo lo haré. También encontramos que el Hijo aparece como testigo del Padre, pero no como fiador (Juan 18:37; Rom 15:8). Cristo no puede merecer más crédito que Dios, como sí sería el caso si hubiera un fiador para Dios.

Hebreos 7:22, donde ἔγγους se refiere a Cristo (el único lugar donde aparece en el Nuevo Testamento) y se dice que Cristo se ha convertido en el fiador de un pacto mucho mejor al hacer un juramento [v. 21]. Eso implica que Él no sirve como fiador para atestiguar la promesa de Dios para nosotros, porque Dios mismo atestigua sus promesas, y eso mediante un juramento donde Él ya nos da a Cristo como fiador. De nuevo en este pasaje, la fianza se menciona en relación con el oficio sacerdotal del mediador. Sin embargo, ahora el oficio sacerdotal, según Hebreos 5:1, es algo realizado para las personas frente a Dios. Pero eso también es garantía.

38. ¿Cuáles son las características más importantes del pacto de gracia?

a) Es un pacto *misericordioso*. La gracia consiste en lo siguiente: (1) que Dios permite la existencia de un fiador; (2) que el fiador es Dios mismo, de modo que Dios desarrolla en su propia persona el ministerio del pacto; (3) que el cumplimiento de la obligación del pacto por parte del hombre se produce por medio de la gracia, es decir, a través del Espíritu Santo. Por lo tanto, aquí es otra vez Dios quien sostiene el pacto. Así que, de principio a fin, todo es gracia, una obra de Dios por excelencia.

   Cuando decimos que es un pacto de *gracia*, entonces debemos considerar específicamente la relación del hombre culpable ante Dios en este pacto. Cuando se considera al Mediador del pacto, entonces, naturalmente, no se le muestra ninguna gracia. Visto desde la perspectiva de Cristo, todo es una cuestión de llevar a cabo las demandas del pacto de obras según la estricta justicia de Dios, aunque de otra forma.

La gracia nunca consiste en que Dios abandone nada de su justicia, tomada en general. Pero lo hace en cuanto que no reivindica su justicia contra la misma persona contra la que podría hacerlo. Dios nos muestra gracia cuando exige de Cristo lo que Él puede exigirnos a nosotros. Desde el punto de vista de Cristo, todo es estricta justicia; desde nuestro punto de vista, todo es pura gracia.

Como pacto de gracia, este pacto también tiene un carácter trinitario. Toda la Trinidad forma parte activa de él. Fluye de la elección del Padre, se fundamenta en la justicia mediante la fianza del Hijo y encuentra su completa realización a través de la aplicación del Espíritu Santo (Ef 2:8; Juan 1:16).

b) Es un pacto *eterno* y principalmente un *parte post* [con referencia al futuro] (cf. Gn 17:19; 2 Sam 23:5; Heb 13:20). En esta eternidad, la permanencia también está implícita, porque en la Escritura estos dos conceptos son intercambiables. Esta es una de las razones por las cuales la designación "testamento" se puede aplicar al pacto de gracia. Tomando todo esto junto con lo que se ha dicho anteriormente, tenemos como fundamento para el uso: (1) que los beneficios del pacto son una herencia otorgada por el Padre a sus hijos; (2) que estos beneficios del pacto se logran a través de la muerte de Cristo; (3) que el pacto, como un testamento, es fijo e inamovible. Hebreos 9:17 combina estos dos últimos puntos de vista.

Naturalmente, la eternidad del pacto de gracia debe estar relacionada con la comunión del pacto. El vínculo del pacto en sí mismo, si no pasa a ser la comunión del pacto, no es eterno, sino que se rompe.

c) Es un pacto *particular*, no un pacto *universal*. Esto quiere decir:

1. Que no se hace realidad en todos, como sostienen los universalistas, y también que con la voluntad del decreto Dios no quiso que se hiciera realidad en todos, como sostienen los pelagianos, luteranos, remonstrantes y otros.
2. Que incluso como una relación de pacto, no se extiende a todos aquellos a quienes se predica el evangelio, porque no todos aceptan ser llevados al pacto ofrecido.
3. Que la oferta del pacto no llega a todos, porque ha habido y habrá muchos pueblos e individuos que morirán sin el conocimiento del pacto de gracia.

En otras palabras, hay una elección de pueblos además de una elección individual. Por el contrario, los luteranos y algunos reformados (alemanes) sostienen que el pacto de gracia en este sentido tiene un tenor universal, ya que en varios momentos de la historia se ofrece a toda la raza humana, y por lo tanto habría dependido únicamente de la fidelidad al pacto de aquellas personas que vivían en ese momento que el pacto se hubiera mantenido universalmente. Esto sucedió en Adán, Noé, e incluso más tarde a través de los apóstoles. A esto decimos: no hay ninguna base para hacer de Adán y Noé receptores representativos de la oferta del pacto de esta manera. Tampoco hay pruebas de que Adán tratara a Caín con menos fidelidad que a Abel, o que Noé cumpliera su obligación del pacto con Cam con menos fidelidad que con Sem. Aquí simplemente debemos reconocer la soberanía de Dios, quien es justo, pero de ninguna manera puede ser explicado por las acciones del hombre. Ya en la primera promesa por la cual se revela el pacto de gracia, encontramos la profecía de una separación entre *la simiente de la mujer* y la *simiente de la serpiente*. En esto está implícito el carácter particular. Por último, no se gana nada con esta universalidad abstracta. Sin duda, hay que reconocer que para numerosas personas y pueblos a los que se les ofreció el pacto por primera vez en Adán o Noé, se agregó una segunda oferta en un

momento posterior, mientras que para otras personas y pueblos esta oferta no existió. Así que, para un grupo hubo una oferta universal y, posteriormente, ninguna más; para el otro, primero una oferta universal y una nueva oferta más adelante. Es decir, que, con respecto a la segunda oferta, ésta sigue siendo una vez más una oferta particular.

Debemos distinguir esta universalidad del pacto de gracia en el sentido apropiado de otro que fue enseñado por algunos teólogos reformados anteriores. Szegedinus, Musculus, Polanus, Wolebius y otros establecen una distinción entre el *foedus generale*, el pacto general, que Dios estableció con todas las criaturas, tanto animales como hombres, y el *foedus speciale ac sempitemum*, el pacto especial y eternamente duradero que se hace con los elegidos. Para el primero, el pacto con todas las criaturas, se puede apelar al pacto de Dios con Noé. Con ese, Dios prometió que el orden del cielo y de la tierra no volvería a verse perturbado por un diluvio y puso el arco iris como una señal y sello de ello.

Finalmente, también se puede decir que la nueva dispensación del pacto de gracia es universal, a diferencia del antiguo, que de una manera particularista se limitaba a los judíos.

d) El pacto de gracia es *uno* a través de todas sus dispensaciones, por mucho que la forma en que se administra pueda cambiar. Esto es puesto en entredicho por todos aquellos que enseñan que los santos del Antiguo Testamento se salvaron de una manera diferente a los de la nueva era; por ejemplo, los pelagianos, los socinianos, los remonstrantes posteriores, los católicos romanos, que pensaban que los padres habían estado en el limbo hasta el descenso de Cristo al infierno, y en principio los cocceianos, cuando dicen que estos creyentes existían bajo una *paresia*. Muchos teólogos modernos consideran el cristianismo como algo específico y nuevo que trasciende el judaísmo.

Sin embargo, recientemente se ha vuelto a poner más énfasis en su afinidad, aunque, naturalmente, para la mayoría el vínculo es tomado como completamente evolutivo y natural, y se le concede un origen tan poco sobrenatural a la religión de Israel como al cristianismo.

Que el pacto de gracia es uno lo demuestra lo siguiente:

1. El apóstol Pablo demostró explícitamente al enfrentarse a los judaizantes que bajo la nueva era se aplicaba la misma norma tanto a Abraham como a los cristianos procedentes de los judíos y los gentiles (cf. Gal 3:7–9, 17–18). Además, en otros pasajes se le llama el mismo pacto que se estableció con los padres, por ejemplo, Lucas 1:72, “Y acordarse de su santo pacto”; Hechos 3:25 “Vosotros sois los hijos de los profetas, y del pacto que Dios hizo con nuestros padres”.
2. Como resumen del pacto de gracia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, aparece la expresión: “Yo soy vuestro Dios” (Gn 17:7–8; 2 Cor 6:16; Ap 21:3). Todo está contenido en este resumen. En su respuesta a los saduceos, Cristo demuestra, a partir de la expresión “el Dios de Abraham, Isaac y Jacob”, que estos patriarcas deben poseer vida eterna, ya que Dios no es Dios de muertos sino de vivos [Mt 22:32; Marcos 12:27; Lucas 20:38].
3. Las Escrituras enseñan que no hay más que *un* evangelio por el cual podemos salvarnos, y en la medida en que el evangelio no es otra cosa que la revelación del pacto de gracia, sólo puede haber un pacto de gracia. Este evangelio ya

estaba presente en el paraíso. Pablo dice que fue proclamado a Abraham (Gal 3:8), y maldice a aquellos que, de manera judaizante, desean presentar otro evangelio imaginario del Antiguo Testamento en oposición a él (Gal 1:8–9). La Escritura también lo llama, en resumen, el evangelio *eterno* (Ap 14:6).

4. El Mediador del pacto es el mismo ayer, hoy y por toda la eternidad [Heb 13:8]. No hay salvación en ningún otro, y no hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres en quien podamos ser salvos (Hechos 4:12). Él es la semilla de la mujer ya prometida en el paraíso; asimismo, la simiente prometida a Abraham (Gal 3:16). Todas las profecías lo miran a él.
5. El *camino* y la *condición* del pacto son lo mismo, es decir la *fe* y el *arrepentimiento* (Gn 15:6; cf. Rom 4:11; Mt 13:17). Eso también fue cierto de la promesa del pacto (Hechos 3:25–26; Gn 15:6; Sal 51:10; Ez 36:26). Por último, los *sacramentos* del pacto cambian de forma con el cambio de dispensación, pero en esencia han permanecido igual (Rom 4:11–12; 1 Cor 5:7).

39. ¿Cómo está relacionado el pacto de gracia con la elección?

Como pacto de comunión, por lo tanto, *en su esencia*, no se extiende más allá ni es más amplio que la elección. Sin embargo, existe una diferencia. La elección comienza con personas individuales, A, B y C, y luego a partir de ellas se forma un pueblo, de modo que se puede decir que la elección forma el organismo del pacto. Por el contrario, el pacto en su realización comienza a partir de este organismo y luego se traslada a la persona individual.

Como relación de pacto, el pacto es más amplio que la elección, ya que también reclama a aquellos que nunca alcanzan una verdadera comunión con el pacto y un verdadero disfrute de los beneficios del pacto.

40. ¿Dónde se revela por primera vez el pacto de gracia?

En la promesa matriz, Génesis 3:15, “Pondré enemistad entre ti y esta mujer, y entre tu simiente y la suya. Ella te herirá en la cabeza y tú la herirás en su talón”. Algunos han puesto en duda que aquí se esté tratando de un pacto. Debe reconocerse que falta la conclusión formal de un pacto que, además, habría resultado incomprensible para Adán y Eva. Solo más adelante, cuando la idea de un pacto se había desarrollado en un terreno natural, Dios mismo usó el término con Noé y Abraham, etc. Pero por lo que respecta a la esencia del asunto, el pacto desde luego lo hizo con Adán desde la promesa matriz. Era un protevangelium, un “primer evangelio”, y el evangelio es en sí mismo una revelación del pacto de gracia. Habría que observar lo siguiente:

a) A través de una palabra poderosa, Dios establece la enemistad entre la simiente de la serpiente y la de la mujer, entre la serpiente y la mujer misma. De este modo crea una relación. Esto concuerda completamente con la manera en que Él siempre actúa en la realización de su pacto. Más tarde, le dice a Abraham: “Yo instituyo”, “Yo establezco”, “doy mi pacto”.
b) La enemistad entre la mujer y su simiente, por un lado, y la serpiente y su simiente, por el otro, apunta a una relación de amistad con Dios. Después de todo, el hombre había renunciado a la amistad con Dios y se había aliado con Satanás. Que la amistad con Satanás se haya convertido ahora en enemistad, sólo puede significar que la

amistad con Dios ha sido restaurada. De manera que aquí está claramente incluida la relación de pacto.

c) Se ha señalado con razón que la promesa de la gracia santificante también se incluyó en esta promesa. ¿De qué otra manera podría haber surgido la enemistad donde existía la amistad? Dios mismo debe revertir la situación mediante la gracia recreadora. Al parecer ya obró al mismo tiempo, o antes de ese momento, en los corazones de Adán y Eva, agregando la gracia del pacto al evangelio del pacto.

d) Así, cuando Dios, a través de su omnipotencia, produce la enemistad contra Satanás en el hombre, esto incluye que Dios elija el bando del hombre (usando nuestra forma actual de hablar), que se convierta en aliado del hombre en el conflicto contra la serpiente. En esencia, aquí tenemos un pacto ofensivo y defensivo, aunque debe reconocerse que Adán no podía haber entendido claramente esta relación de inmediato. De hecho, tampoco tenía por qué ser así inmediatamente. El protevangelium no sólo estaba allí para el momento inicial; estaba allí como un tesoro para ser preservado y meditado.

e) Esta relación entre Dios y el hombre por un lado y Satanás por el otro es una relación que no se limita a los individuos, sino que se extiende a la simiente. Y ese es un elemento fundamental del concepto de pacto, como ya hemos visto más de una vez. El pacto abarca las generaciones. Aquí también es así. No se extiende sólo a la mujer, sino a la simiente de la mujer. Esto sirvió para hacerles ver a Adán y Eva que esta enemistad contra Satanás, que Dios misericordiosamente quiso que actuara en ellos, también continuaría en su posteridad. Habría una línea ininterrumpida de luchadores contra la serpiente.

f) Frente a esto, sin embargo, también habrá una simiente de la serpiente. No es un conflicto contra la serpiente en sí misma, sino también contra los seguidores que la serpiente reclutará entre los seres humanos. En esto vemos expresado que el pacto de gracia es particular, que traza una línea divisoria que parte a la humanidad, y que no todos son contados como la simiente de la mujer a la que abarca la promesa. Y aquí también hay un cierto vínculo: se trata de una simiente de la serpiente.

g) El conflicto que fue establecido por la poderosa palabra de Dios entre la simiente de la mujer y la serpiente no quedará sin resolver. De hecho, la serpiente aplastará el talón de la simiente de la mujer. Y, a la inversa, la simiente de la mujer aplastará la cabeza de la serpiente. Ahí está presente, en principio, la doctrina de la expiación. El maligno y el poder del mal sólo se pueden vencer si se les permite dañar a sus enemigos. Tenía que permitirse que la serpiente hiriera a la simiente de la mujer en el talón. La serpiente tiene que morder su talón y así verter el veneno de la muerte en Él, de modo que Él se convierta en la serpiente levantada (Juan 3:14–15). Pero precisamente porque la serpiente hiere su talón con su mordisco, a Él se le ha dado la oportunidad de aplastarle la cabeza con su talón. A Él solamente puede herirle desde abajo, es decir, en una posición tal que hace posible que Él la mate al morder. Esto está relacionado con la maldición pronunciada contra ella: “Sobre tu vientre te moverás, y comerás polvo todos los días de tu vida” [Gn 3:14]. Debido a que el pecado está maldito, la serpiente puede matar, pero dado que mata basándose en el poder de una maldición y no por una ley ciega de la naturaleza, existe la posibilidad de que matar *por* el pecado se convierta en el asesinato *del* pecado. Puesto que la serpiente muerde en el talón desde la tierra, puede ser arrojada al suelo por el talón del Pisoteador de la Serpiente y aplastada.

h) Entre la simiente de la mujer no solo entendemos, aunque sí en el sentido más profundo, a Cristo. Él es la simiente de la mujer, igual que fue la simiente de Abraham. En Él, todos los que están en enemistad con la serpiente encuentran su unidad. De hecho, ya no era la semilla natural en el sentido más amplio a lo que se refería la simiente de la mujer. Era la semilla espiritual que no sería la semilla de la serpiente. Y tal como dice Pablo (en Gálatas 3) que la simiente de Abraham consistía en parte en los creyentes y en parte en Cristo, sin que lo uno excluyera lo otro, también sucederá lo mismo aquí. En un sentido más profundo, sólo los descendientes naturales de la mujer son la verdadera simiente de la mujer, ya que pertenecen a Cristo. Y Cristo es también, en un sentido literal, la simiente de la mujer. Para triunfar en el conflicto contra la serpiente, tuvo que nacer de una mujer, de la madre de todos los seres vivos, y compartir nuestra naturaleza humana, y al mismo tiempo ser más que un hombre. Después de todo, era un conflicto no contra los poderes humanos sino contra la serpiente, por lo tanto, contra un poder superior, espiritual, demoníaco que había que aplastar. Está claro que el maligno está en el fondo.

El hecho de que nuestros antepasados no entendieron todo esto en detalle no es relevante. Pero sin duda habrían captado la raíz del asunto. Y nadie que perciba este protevangelium puede negar que, en esencia, el pacto de gracia ya estaba presente en el paraíso.

41. ¿Dónde se menciona posteriormente un pacto de Dios con el hombre?

En Génesis 6:13 y 9:9; y versículos siguientes, entre Dios y Noé. Aquí, sin embargo, se dice repetidamente que es un pacto entre Dios y toda alma viviente, sin excluir a los animales. Por tanto, no es simplemente el pacto de gracia. Es un pacto de naturaleza.

42. ¿Qué caracteriza a la relación en la que Dios ha colocado a Abraham con respecto a sí mismo?

a) Era una relación formal de pacto. No sólo estaban presentes los elementos de un pacto, sino que ahora también se le llamaba abiertamente pacto.
b) Era la formación de una iglesia separada del mundo. Antes de eso no existía nada parecido. Hubo reuniones de creyentes, pero no había nada definido y separado del resto del mundo que pudiera llamarse iglesia. Abraham recibe un sacramento, por el cual se traza una línea en sí mismo.
c) Fue el comienzo de la administración particularista del pacto del Antiguo Testamento, que luego afloró de una manera todavía más clara. La iglesia está limitada a una raza. Anteriormente, ese no era el caso.
d) Bien pronto se aprecia claramente que también el hombre debe aparecer como parte en este pacto. Abraham creyó en Dios, y Dios una y otra vez repite sus apariciones y sus promesas, por así decirlo, para llevar a Abraham a creer y actuar con fe. Así pues, Isaac también nació a través de un poder milagroso.
e) Se ven más claramente que con Adán cuáles son los beneficios espirituales que Dios concede a través de su pacto. El apóstol Pablo nos ha enseñado que a Abraham se le concedió la justificación, la adopción, la conversión, etc. (Gal 3; 4:28).
f) El pacto con Abraham ya tenía una doble cara, una que tenía presente los beneficios temporales (como la promesa de la tierra de Canaán, numerosos descendientes, protección contra los enemigos terrenales), y una que preveía los beneficios

espirituales. Sin embargo, esto debe entenderse de tal manera que lo terrenal y lo temporal no fueran por su propio bien, sino para que proporcionaran un tipo de lo espiritual y lo celestial. Así, el apóstol Pablo puede decir que las promesas espirituales no se aplicaron a toda la simiente, sino tan sólo a la simiente espiritual, a aquellos incluidos en Cristo. Con eso quiso decir que los hijos físicos de Abraham con sus bendiciones temporales eran un ejemplo del pueblo de Dios que a través de la fe recibe los beneficios espirituales.

g) No se debe asumir que, al establecer el pacto con Abraham, sus descendientes sólo entraran en un pacto externo. Estaban en el pleno pacto de gracia. Pero también estaban en él de tal manera que entraban en ciertas relaciones externas, algo que se hizo aún más sólido más adelante en el Sinaí. Lo uno no excluye lo otro.

43. ¿Cómo cabe evaluar el pacto del Sinaí?

Sobre esta pregunta habitualmente encontramos las opiniones más diversas. Primero ofrecemos el punto de vista correcto. El pacto sinaítico no es un nuevo pacto en lo que respecta a la esencia del asunto, sino el antiguo pacto de gracia establecido con Abraham en una forma algo cambiada. La tesis de que debe ser un nuevo pacto se deriva generalmente del hecho de que Pablo hace mucho énfasis en la ley frente a las promesas, como algo distinto a ella (por ejemplo, Gal 3:17ss). Pero de este modo se olvida una cosa. Pablo en ninguna parte contrapone el pacto sinaítico en su totalidad al pacto abrahámico, sino siempre a la ley, en la medida en que llegó a operar en el pacto sinaítico. Sólo hay un lugar que parece ser una excepción a esto: Gálatas 4:21ss. Aquí, de hecho, se contraponen dos pactos. Pero no son los pactos abrahámico y sinaítico. Más bien, son los pactos terrenal y celestial: el pacto que se origina en el Monte Sinaí y que tiene su centro en la Jerusalén terrenal, y el pacto que se origina en el cielo y se concentra en la Jerusalén que está arriba. Esto es muy significativo. Pablo no ha dicho: dos pactos, uno procedente de Mamré y el otro del Sinaí. Él sabía muy bien que ya con Abraham algo de la parte sinaítica del pacto también estaba presente y que, a la inversa, después del Sinaí había una continuación de la parte espiritual, celestial, del pacto de gracia con el pueblo de Dios. Así que con este pasaje no se consigue nada.

Los hijos de Israel estaban en el pacto cuando partieron de Egipto. Precisamente porque estaban en él, fueron liberados de Egipto (Gn 15:13–14). No se menciona una sola palabra sobre una nueva relación. Se alteró la antigua. Y, al mismo tiempo, había algo nuevo. Consistía en las siguientes consideraciones:

a) Ahora, por primera vez, el pacto con Israel se convirtió, con razón, en un pacto nacional. La vida social de Israel, su organización civil, su existencia como pueblo, se pusieron en contacto directo con el pacto de gracia. Estos dos estaban inextricablemente unidos. No se puede decir: “Quiero dejar la iglesia judía, pero permanecer en el estado judío”. Quien dejaba la iglesia dejaba el estado. Y solamente se podía abandonar el estado siendo exterminado (cortado) del pueblo. Hablando con propiedad, hay disciplina a través de la censura en cierto sentido, pero no, propiamente dicho, disciplina sólo a través de la excomunión o la separación de la iglesia. El castigo era la pena de muerte. Todo esto ocurrió por primera vez en el Sinaí. Anteriormente, Dios mismo había cortado a Ismael y Esaú de la administración del pacto. Judicialmente, esto ya no está permitido más adelante.
b) El pacto con Israel sirvió de manera enfática para recordar las estrictas exigencias del pacto de obras. Con ese fin, la ley de los Diez Mandamientos fue presentada tan

enfáticamente y grabada profundamente en piedra. Esta ley no era, como lo entendió Cocceio, simplemente una forma para el pacto de gracia. Verdaderamente contenía la sustancia del pacto de obras. Pero (y esto habría que notarlo) contiene una sustancia que solamente se puede utilizar durante un período determinado del pacto de gracia. Por lo tanto, dice, por ejemplo, "Yo soy el Señor tu Dios". Por lo tanto, también incluye expresiones que se refieren específicamente a Israel, y que, por ende, no son totalmente aplicables a nosotros (por ejemplo, "para que te vaya bien en la tierra que el Señor tu Dios te da"). Pero también, más allá del Decálogo, se hace referencia a la ley como una exigencia del pacto de obras (p. ej., Lv 18:5; Dt 27:26; 2 Corintios 3:7, 9). Es por esta razón que, en el último pasaje citado, Pablo llama al ministerio de Moisés un ministerio de condenación. Esto simplemente muestra cómo la exigencia de la ley se destaca más en esta dispensación del pacto de gracia. Este ministerio de la ley tenía un doble propósito: (1) Es una disciplina hasta la llegada de Cristo. (2) Sirve para multiplicar el pecado, es decir, tanto para sacar al pecado de su escondite interno oculto como para despertarlo (cf. Gal 3:19; Rom 4:15; 5:13). Pablo enseña expresamente que la ley no apareció aquí como un pacto independiente de obras en Gálatas 3:19ss. Que la ley tampoco es un resumen del pacto de gracia se ve en la ausencia de la demanda de fe y de la doctrina de la expiación.

c) El pacto con Israel tenía un ministerio ceremonial y típico, fijado en todos sus detalles. Eso también era así en parte para la administración anterior del pacto de gracia. Pero en la medida en que ahora había sucedido, ese ministerio ceremonial era algo nuevo. Se ofreció continuamente una predicación formal del evangelio mediante símbolos y tipos. Nació una clase sacerdotal. Antiguamente, cada cabeza de familia era un sacerdote. Ahora se apartaba a personas concretas y se las consagraba para esta función. Todos estos tipos y símbolos deben considerarse desde dos puntos de vista: (1) como demandas de Dios al pueblo; (2) como una proclamación de Dios al pueblo. Dios los había designado para servir en ambos aspectos. Pero los judíos pasaron por alto este último aspecto cada vez más e hicieron que los tipos y símbolos sirvieran exclusivamente al propósito anterior. Es decir, los usaron solamente como adiciones a un tenaz pacto de obras, y malinterpretaron la importancia ministerial que tenían para el pacto de gracia. Así que surgió la opinión de que la justicia debía obtenerse guardando esa ley en el sentido más amplio de la palabra, incluida la ley ceremonial. Y por este uso indebido, el pacto de gracia del Sinaí se convirtió de hecho en un pacto hagarita, un pacto que dio a luz la servidumbre, tal como lo describe Pablo en Gálatas 4:24. Allí tiene en mente no el pacto tal como debería ser, sino como aquello en lo que fácilmente podría haberse convertido a causa del uso indebido.
d) La ley dada por Dios también sirvió como una norma de vida para Israel. Así pues, tenemos una triple ley: la moral, la ceremonial y la civil. Esta ley civil era una aplicación concreta de los principios de la ley moral. Por ejemplo, en la ley moral Dios dice en general, "No robarás". La ley civil elabora más detalladamente lo que constituye un robo, qué sanciones se aplican, etc., etc. Al propio tiempo, esta ley como norma de vida para las cuestiones civiles se elaboró de tal manera que proporcionaba un modelo para la relación espiritual con Dios de los miembros del pacto. Israel debe traer sus diezmos, primicias, libaciones y ofrendas votivas; y al hacer eso, la dedicación del miembro del pacto a Dios también era prefigurada en el pacto de gracia. Nadie de Israel puede ser un esclavo, porque todo israelita es, como tal, posesión absoluta de Dios. Incluso la tierra de los hijos de Israel es propiedad de

Dios; ellos son simplemente residentes temporales y extranjeros delante de Dios, que viven de lo que es Suyo. De la misma forma, en las relaciones civiles en Israel, en el aspecto civil del pacto, se refleja la esencia del pacto de gracia.

44. ¿Es este pacto que Dios estableció con Israel capaz de romperse o no?

No sólo se puede romper, sino que también se ha roto reiteradamente. Entonces se hace necesaria una renovación del pacto, tal como aparece en Éxodo 34:10ss. y 2 Reyes 23:3. En realidad, todo pecado es una infracción del pacto, pero este pacto es tal que Dios mismo ha ordenado un medio para preservar el pacto a pesar de esos pecados. Este medio son los sacrificios. Son aplicables a los pecados que no se cometen con las manos levantadas; es decir, pecados por error, pecados no voluntarios. Pero, incluso cuando se comete un pecado voluntario, Dios sigue sin abandonar su pacto. Cuando faltan los medios designados de propiciación, Dios viene con una extraordinaria gracia que busca, recuerda su pacto, lo mantiene pese a la infidelidad de Israel (Ex 32; Sal 106:23; Nm 16:45–50). Finalmente, se expresa claramente que el pacto con Israel es eterno (1 Cr 16:17; Is 54:10; Sal 89:1–5), un pacto con el cual Dios ha comprometido el honor de su nombre (Is 48:8–11; Nm 14:16). Así pues, en esta promesa se establece esencialmente que Dios garantiza la continuación del pacto de gracia, que es eterno en un sentido diferente al pacto de obras, que por mucho que los individuos puedan caer y perderse, el núcleo del pacto permanece y debe permanecer (por tanto, es exactamente lo mismo que establecimos anteriormente sobre el pacto de gracia en general).

45. Cómo se puede decir en Deuteronomio 5:2 y 3 que Dios no hizo el pacto en Horeb con los padres, si sigue siendo un pacto?

Esto debe tomarse en relación no con la sustancia, sino con la forma del cierre del pacto. Con Abraham y los patriarcas, Dios no había establecido el pacto de gracia en su diseño sinaítico (eso es lo que Moisés quiere decir aquí). Así que, por “los padres” se entiende los patriarcas, no los antepasados en Egipto (Calvino) o los que perecieron en el desierto (Agustín). Está claro por pasajes posteriores que las Escrituras consideran el pacto sinaítico como una continuación del pacto con Abraham: Ex 2:24, “Y Dios se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob”; Levítico 26:42, “Entonces recordaré mi pacto con Jacob, con Isaac y con Abraham” (Dt 4:31; 2 Re 13:23). Una y otra vez, se remite constantemente al pacto con Abraham para mostrar que los hijos de Israel estaban en ese pacto.

46. ¿Cuáles son las posturas divergentes con respecto a ese pacto de gracia sinaítico?

a) La tesis de Cocceio y sus seguidores. Cocceio defendía una tricotomía, es decir, una división en tres partes de la administración del pacto de gracia. Había:
    1. Una administración desde Adán hasta Moisés.
    2. Una administración desde Moisés hasta Cristo.
    3. Una administración después de Cristo.

   O, expresado de otra manera: *ante legem-sub lege-post legem*, es decir: antes de la ley, bajo la ley, después de la ley.
   El último período se desarrolla en siete etapas que corresponden a las siete letras, las siete trompetas y los siete sellos del Apocalipsis.

En cuanto al establecimiento del pacto en el Sinaí, Cocceio enseñó que el Decálogo era un resumen del pacto de gracia, especialmente aplicable a Israel. Sin embargo, después del establecimiento de este pacto misericordioso basado en las 10 palabras, cuando Israel se volvió infiel, comenzó a adorar al becerro de oro y rompió el pacto, entonces como castigo se estableció el pacto legal de las instituciones ceremoniales, es decir, el pacto de gracia como una administración mucho más rigurosa y dura. La servidumbre de la ley aparece primero después de la adoración del becerro de oro. Y el elemento de servidumbre se encuentra en la ley ceremonial; el de la gracia, por su parte, en la ley de los Diez Mandamientos. Los padres que vivieron antes del Sinaí estaban bajo la libertad, bajo la promesa. Según la interpretación de Cocceio, el Antiguo Testamento comienza primero en el Sinaí. Dios no les dio una ley a los patriarcas. Cocceio enseñó sobre los sacrificios pre-mosaicos que no habían sido ordenados por Dios, sino que eran ceremonias libres que podían ser descuidadas sin culpa. La visión cocceiana del sábado también tenía que ver con este juicio acerca de la libertad pre-mosaica y el Decálogo como una formulación temporal antes del pacto de gracia. Se pensaba que el sábado no era obligatorio.

b) Hay una segunda concepción que le hace más justicia a la naturaleza legal de los Diez Mandamientos. Se les considera como una forma de nuevo pacto de obras que Dios estableció con Israel. Dios no lo estableció con la intención de que con él Israel pudiera ganar la vida, porque a través del pecado eso se había vuelto completamente imposible. El objetivo era permitirles intentarlo con sus propias fuerzas. En Egipto, habían perdido la conciencia de su impotencia. Esta conciencia tuvo que ser revivida, y el nuevo pacto de obras sirvió para ese fin. "Estaban hinchados, por así decirlo, con una confianza absurda en sí mismos y dijeron: 'Todo lo que el Señor ha dicho, eso haremos' ". Dios entonces les da la ley. Pero cuando vieron la aterradora exhibición de la montaña humeante y ardiente, de la nube oscura y del rayo, pronto percibieron que no podían vivir según este pacto de obras y por lo tanto pidieron que Moisés fuera su mediador. En relación con la conciencia de culpa que se despertó de esta manera, Dios renovó con Israel el pacto de gracia abrahámico, como se registra en Éxodo 24, al cual también pertenecían las leyes levíticas. Así pues, "el Libro de la Alianza" era el resumen del pacto de gracia, no el Decálogo grabado en las tablas de piedra. El elemento evangélico residía en las leyes ceremoniales que se agregaron más tarde. Esta es una visión opuesta a la de Cocceio y su escuela.

c) Según esta tercera concepción, en el Sinaí Dios no estableció *dos* sino incluso *tres* pactos con Israel:
   1. Un pacto nacional.
   2. Un pacto de la naturaleza o de obras.
   3. Un pacto de gracia.

   El primero de estos fue hecho con todos los israelitas, sin excepción, y fue una continuación de la separación de una nación, la extensión de la línea particular que comienza con Abraham. En este pacto, Dios prometió a Israel bendiciones temporales y requirió a su vez obediencia cívica y externa. Los profetas lamentan la violación de este pacto nacional a causa de la idolatría.

   El segundo pacto fue una repetición del pacto de obras y fue establecido mediante la proclamación del Decálogo. La promesa de vida y la amenaza de muerte fueron pronunciadas solemnemente de nuevo.

El tercer pacto fue la renovación del pacto de gracia establecido con Abraham y se selló mediante el anuncio de la ley ceremonial (así Mestricht, VIII, Capítulo II).

47. ¿Qué objeciones deben hacerse contra todas estas propuestas?

a) Que son contrarias a la presentación de las Escrituras al multiplicar los pactos. Nunca y en ninguna parte se pretende que se hubiese establecido más de un pacto en el Sinaí.
b) Que se equivocan parcialmente al querer limitar la ley moral o la ley ceremonial enteramente a uno de estos pactos. Esto no se puede lograr. Ya hemos visto cómo, por ejemplo, la ley ceremonial tenía un doble aspecto. Estas eran demandas que tenían que cumplirse y que, a través de la imposibilidad de un cumplimiento completo, deberían llevar a las personas a Cristo. Al mismo tiempo, eran tipos y símbolos que apuntaban a Cristo y representaban a Cristo. Así que la ley ceremonial en sí misma ya apareció bajo los dos pactos que se quieren separar. Lo mismo ocurre con la ley moral. En ella aparecen características que recuerdan el pacto de gracia. No es simplemente una ley del pacto de obras. La promesa de la vida eterna no está claramente expresada en él. Y las explicaciones que sí presentan esta promesa se encuentran en medio de la ley ceremonial.

48. ¿Continúa el pacto de gracia en tiempos del Nuevo Testamento?

Sí. Esto ya se predice repetidamente en los tiempos antiguos, por ejemplo, en Jeremías 31:33. El Salvador asume esto en la institución de la Cena del Señor, donde habla de su sangre del pacto. En la Carta a los Hebreos, se dice en muchas palabras (cap. 9). Además, la continuidad del Antiguo Testamento y la iglesia neotestamentaria se enseña en todo el Nuevo Testamento. La iglesia del Nuevo Testamento no ha surgido como un nuevo agregado de individuos junto al pueblo del antiguo pacto, sino que se desarrolló a partir de él en forma de alianza. Zaqueo se convirtió porque es un hijo de Abraham, y con esa conversión, la salvación vino a su casa [Lucas 19:9]. Los judíos en su mayoría apostataron, pero no todos fueron apartados para que los gentiles simplemente ocuparan su lugar. Antes bien, los gentiles fueron injertados como ramas en el olivo cultivado para compartir del rico aceite del pacto (Rom 11). "La promesa es para ti y para tus hijos" (Hechos 2:39; 3:25). El nombre "pueblo de Dios" también se sigue usando. Con todo esto queda claro que el pacto continúa.

49. ¿Es el pacto bajo la administración de la nueva era distinto del pacto anterior?

En esencia, no, aunque sí en la forma. Incluye mayores bendiciones. Su esencia y sus beneficios se revelan más claramente. Se extiende a todas las naciones. Ya no tiene un culto ceremonial y tipológico. El registro del pecado que estaba en nuestra contra ha sido destruido o clavado en la cruz [Col 2:14]. Ya no hay intermediarios entre el miembro creyente del pacto y Dios, salvo por el único Mediador, Cristo. El Espíritu Santo ha sido derramado. La gloria de Cristo mismo se contempla en el espejo del evangelio. No habrá más cambios en la administración hasta el fin del mundo.

50. ¿En cuántas partes debería dividirse la administración del pacto de gracia, en dos o tres?

La división en dos es la mejor y la más antigua. Hubo una administración *antes de* Cristo y una administración *después* Cristo. Es cierto que existe una notable diferencia que debe observarse entre la administración *antes* de Moisés y la de *después* de Moisés, pero no se trata de una diferencia que hiciera que se perdiera lo que estos dos períodos de tiempo tenían en común, en contraste con la nueva dispensación. Lo que es común al tiempo anterior a Cristo consiste:

a) En la concepción del Mediador como una semilla que estaba por venir, y que por tanto apuntaba hacia el Cristo histórico. Lo mismo sucedió con Adán y con Abraham, y a lo largo de todo el Antiguo Testamento.
b) En la prefiguración del Mediador a través de ceremonias y tipos. Puede que estos se volviesen más sistemáticos después del Sinaí, pero ya estaban allí antes.
c) En la prefiguración del destino de los miembros espirituales del pacto en las fortunas terrenales de las comunidades del pacto entre las cuales Dios llevó a cabo su pacto. La liberación de Egipto, la ocupación de Canaán, etc., apuntaban hacia eventos espirituales más elevados. Los puntos de diferencia entre la época pre-mosaica y la pos-mosaica son los siguientes:
    1. En la era patriarcal, el carácter misericordioso del pacto era más obvio (cf. Gal 3:18). Precisamente porque una vez más se le recordó deliberadamente a Israel cuáles eran las demandas del pacto de obras, existía la posibilidad de que se produjeran malentendidos, como si este fuera el camino a la salvación. Y, de hecho, el Israel de una época posterior incurrió en este error.
    2. La naturaleza espiritual de los beneficios del pacto se entendió mejor en la era patriarcal (Heb 11:9–10). Abraham y los patriarcas eran extranjeros y no dueños de la tierra. La promesa temporal aún no se había cumplido para ellos. Pero justamente por esa razón había menos peligro de que ellos buscaran exclusivamente lo temporal, como sí hicieron los judíos más tarde. Todavía tenían una visión clara de la Jerusalén que está arriba, la ciudad futura (Gal 4:25–26).
    3. El objetivo *universal* del pacto de gracia se vio más claramente. A Abraham se le dijo que en su simiente serían benditas todas las familias de la tierra (Gal 3:8). Más tarde, los judíos perdieron esto de vista, y luego pensaron que la salvación iba ligada a su nacionalidad. Solo más adelante, durante el florecimiento de la profecía, también se avivó más la conciencia de que las promesas de Dios abarcaban a todo el mundo.

    Las dos últimas características, la *espiritual* y la *católica*, además, van juntas. Pablo es levantado por Dios como el gran campeón de ambas.

Por lo tanto, distinguimos:

I. Antes de Cristo.
    a) De Adán a Abraham, sin sacramento.
    b) De Abraham a Moisés, un sacramento.
    c) De Moisés a Cristo, dos sacramentos.

II. Después de Cristo, hasta el fin de los tiempos.[1]

[1] Gaffin, R., Jr. (2018). Prefacio. En R. Gómez (Trad.), *Antropología* (Vol. 2). Bellingham, WA: Editorial Tesoro Bíblico; Lexham Press.

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

DOGMÁTICA REFORMADA

Geerhardus Vos, Ph.D., D.D.

VOLUMEN 3: CRISTOLOGÍA

Traducción al castellano: Rubén Gómez

Teología Sistemática: Dogmática Reformada. Volumen 3: Cristología

Editorial Tesoro Bíblico, 1313 Commercial St., Bellingham, WA 98225

Versión en inglés: Reformed Dogmatics: Christology

Primera publicación manuscrita en 1896

Digital ISBN: 978-1-68-359264-8

Vos durante sus años de profesor en la Theological School of the Christian Reformed Church, alrededor de 1888–1893

CONTENIDO:

PREFACIO

El corazón de cualquier buena teología sistemática o dogmática es su tratamiento de la cristología. Cristo, como centro de toda la autorrevelación salvadora del Dios trino, encuentra plena y rica expresión en el presente volumen. Aquí hay mucho que leer y reflexionar con gran provecho.

En el prefacio al volumen 1, observé que con esta traducción los lectores podrían comparar al primer Vos de la *Dogmática Reformada* (que se completó cuando tenía 30 años) con su trabajo posterior en el campo de la teología bíblica. Mi afirmación entonces de que tal comparación "confirmará la continuidad profunda, penetrante y cordial" desde luego está demostrando ser cierta.

Aun así, hay algunas diferencias. Una diferencia notable es que en este volumen (como ya hiciera en el volumen 1), cita Romanos 1:4 como texto de prueba de la deidad de Cristo. Esto contrasta con la posición (expresada en 1912, en "El aspecto escatológico de la

concepción paulina del Espíritu") de que Romanos 1:4 se refiere a la transformación del Cristo encarnado por el Espíritu Santo en su resurrección. Además, todavía no parece tener una comprensión clara de la estructura del "ya, pero todavía no" de la escatología bíblica, con su superposición de las dos eras (eones) del mundo en el período entre la primera y la segunda venida de Cristo. Más adelante proporcionaría lo que ahora es la expresión clásica de esta interpretación en el capítulo uno de *La escatología paulina*, que informa el conjunto de su labor dentro de la teología bíblica.

Por otro lado, en este volumen ya sostiene, tal como argumenta de manera convincente en su posterior obra sobre teología bíblica, que en la descripción del Cristo resucitado en 1 Corintios 15:45 como "Espíritu vivificante", la referencia es al Espíritu Santo.

R. Gaffin, Jr.
Mayo de 2014

Capítulo 1

Introducción

El Fiador (Mediador) del pacto de gracia El nombre "Fiador" o "Mediador"

1. De las dos designaciones, "Fiador" o "Mediador", ¿cuál es la más adecuada para resaltar la relación de Cristo con el pacto de gracia?

El nombre "Fiador" tiene esta ventaja: que traduce con mayor precisión lo que se entiende por μεσίτης en la mayoría de los lugares del Nuevo Testamento, esto es, aquel que, asumiendo unas obligaciones y garantizando su cumplimiento, propicia la unidad entre las partes separadas. El nombre "Mediador" hace hincapié en el establecimiento de la unidad, pero no define la manera en que ésta tiene lugar (es decir, asumiendo una serie de obligaciones). Por otro lado, el significado de la palabra "fiador" en el lenguaje legal contiene un elemento que sugiere únicamente el pago de una deuda pendiente y pierde de vista los demás aspectos de la obra de Cristo. Así pues, en el uso de cualquier de los dos términos es importante enfatizar constantemente ese elemento que todavía no queda claro mediante el uso de la palabra en sí. Cuando se habla de Cristo como Fiador, debería recordarse que Él hace algo más que pagar la pena pendiente por la culpa de su pueblo. Al hablar de Él como Mediador, debería ponerse el acento en que Él es más que un medio de mediación, y que tan sólo media poniéndose Él en el lugar de los miembros de su cuerpo como cabeza del pacto. Por lo tanto, ambos vocablos sirven para complementarse y explicarse el uno al otro.

2. ¿Cómo puede desarrollarse la idea de Fiador (Mediador) a partir del concepto del pacto de gracia, tal como se ha descrito anteriormente? Dicho de otro modo, ¿cómo puede derivarse del pacto de gracia lo que Cristo debe ser como Salvador?

a) El pacto de gracia se estableció con el Hijo, no como *Logos* aparte de su encarnación, sino como el Hijo que se encarnaría. Por lo tanto, aquí tratamos con el *Logos* como *Logos* encarnado. Debemos hablar de la encarnación y la existencia divino-humana de la persona del Hijo de Dios.
b) Como Dios hombre, Cristo es la cabeza del pacto que no sólo lleva a cabo la unidad de pacto entre Dios y el hombre, sino que también debe poseerla como una realidad en sí mismo. Existe, pues, una estrecha conexión entre el concepto de unidad que debe establecerse a través del pacto de gracia y el concepto que uno debe formar con respecto a la persona de Cristo en relación con su naturaleza divina y humana. En este punto tampoco puede separarse la cristología de la doctrina del pacto de la gracia, sino que debe mantener una relación viva con ella.
c) Cristo no es la cabeza natural del pacto de su pueblo, sino la cabeza del pacto en un pacto de gracia. Él no comienza su obra como algo completamente nuevo que no tiene nada que ver con lo que fue anteriormente. En la parte posterior del pacto de gracia se encuentra el pacto de obras, que no puede dejarse simplemente de lado, sino que debe eliminarse judicialmente; es decir, la deuda contraída por la transgresión del pacto de obras debe ser cancelada. Al mismo tiempo, sin embargo, este pacto de obras, que fue transgredido por Adán, debe llevarse a término. Los beneficios del pacto de obras deben adquirirse. Esto nos permite ver la distinción entre la obediencia pasiva y activa de Cristo.
d) Tanto la obediencia pasiva como la activa, tomadas en conjunto, implican un estado de humillación para Cristo que Él, como Dios hombre, debe asumir de acuerdo con su naturaleza humana. Ahora bien, si Cristo fuera sólo el facilitador de la unidad del pacto en un sentido judicial, entonces se podría hablar solamente de un estado de humillación, y después de haberlo soportado, el Mediador tendría que posponer su humanidad para retener únicamente el estado de gloria divina que le pertenece desde la eternidad. Esto, sin embargo, no es en absoluto así. Hay algo más que una unidad representativa judicial entre Cristo y su pueblo. Sobre la base de esto, también hay una unidad de vida. No sólo debe establecer la unidad del pacto con Dios en un sentido judicial, sino también poseerla en sí mismo y transmitirla desde Él a los miembros de su cuerpo.

   De esto se desprende que, según su humanidad, Cristo debe pasar a un segundo estado además del de la humillación. Todos los beneficios del pacto, tal como fueron adquiridos en el estado de humillación, deben exhibirse en su naturaleza humana. El estado en que esto ocurre se llama estado de exaltación. Según este punto de vista, la doctrina de los estados de Cristo se deriva directamente del concepto del pacto de gracia. Resulta de la consideración de que Cristo no es el fundador del pacto, sino, en sentido estricto, la cabeza del pacto y, por lo tanto, de acuerdo con su naturaleza humana, participa en los beneficios del pacto.

   Por lo general, la doctrina de los estados del Mediador se deriva de la doctrina de la redención o la salvación en general, donde se dice: en el estado de humillación, Cristo tuvo que ganar la salvación por nosotros; en el estado de exaltación tuvo que aplicarla. Esta explicación sin duda tiene un gran valor para el uso práctico y catequético, y tal vez resulte más útil y transparente que la que acabamos de dar. Sin embargo, no acaba de ser lógica. Después de todo, de ninguna manera se desprende del hecho de que Cristo debe aplicar la salvación consumada que Él mismo deba poseer los beneficios del pacto que se van a aplicar. Por lo que podemos saber, podría aplicarlos sin eso.

Por otro lado, del atributo de Cristo como cabeza del pacto cabe deducir que su naturaleza humana debe ser exaltada. Naturalmente, pues, esta exaltación está relacionada con la aplicación de la salvación a los miembros de su cuerpo, pero la aplicación en toda su extensión no puede explicarse a partir de la exaltación. El estado de exaltación no se desprende de la aplicación en general, sino de la manera particular de la aplicación de los méritos de Cristo (de la cabeza a los miembros). Y los dos estados de Cristo también tendrán que ser tratados en conexión con la doctrina del pacto, como consecuencia de lo que se ha dicho.

e) De la consideración de que el Mediador no sólo debe ganar sino también aplicar la salvación, se deduce directamente algo más. Si Él fuera simplemente el mediador de la reconciliación, el fiador que paga la deuda, entonces podría aparecer exclusivamente como sacerdote y habría un solo oficio. Sin embargo, el Mediador hace mucho más que eso. No se para a cierta distancia, entre Dios y el hombre, sino que como cabeza del pacto tiene un interés personal en la realización ulterior del pacto, cuyas bases ha sentado su sacrificio expiatorio. En relación con el Padre, ha asumido esta realización adicional y, a la inversa, ha recibido la promesa de un cuerpo glorioso.

   De esto se desprende inmediatamente que su papel como Mediador tiene un alcance mucho más amplio que el que se deriva directamente del pago de la deuda. En otras palabras, hay una multiplicidad de oficios: Cristo, además del sacerdote, también debe ser profeta y rey.

Vemos, por tanto, que la doctrina de los oficios de Cristo, así como la de los estados, puede desarrollarse a partir del concepto del pacto de gracia. Más adelante nos ocuparemos de los demás apoyos para la triple división de los oficios y la relación de los tres oficios entre sí.

3. ¿Qué temas se deben abordar sucesivamente en esta área de la doctrina?

a) Los nombres.
b) La existencia divino-humana, es decir, la persona y las naturalezas.
c) Los estados.
d) Los oficios del Mediador.

CAPÍTULO 2

Nombres

1. ¿Por qué aparece primero la discusión sobre los nombres?

a) Porque en la revelación de Dios, el nombre nunca es un sonido sin sentido, sino la expresión de una realidad. Así pues, es una conclusión inevitable que los nombres del Mediador tienen algo que decirnos acerca de su importancia.

b) Porque los nombres no sirven simplemente para expresar en general uno u otro aspecto del ser, sino cuál es el núcleo del ser. Resumen las características esenciales de un concepto. Así, cuando la Palabra de Dios presenta al Mediador a través de sus nombres, la intención —en medio de la multiplicidad de los rasgos con los que se nos presenta su figura— es fijar nuestra atención en lo primario, en lo que debe entrar en nuestra conciencia antes que cualquier otra cosa. La riqueza del Mediador es tan grande, y las relaciones de su obra son tan numerosas, que necesitamos la ayuda que los nombres nos brindan para repasar todo esto y ubicarlo bajo ángulos únicos y pequeños.
c) Antes de la aparición del Mediador en la carne, los nombres eran el gran medio para convertirlo en una figura viva y personal. Las diversas formas en que se le solía representar se resumían en una unidad a través del nombre. Así, dentro de Israel, un pensamiento muy concreto se vinculó a cómo debían entenderse los nombres de Mesías e Hijo de Dios. Por tanto, cuando Cristo apareció realmente no comenzó diciendo: “El Mesías, el Hijo de Dios es esto o aquello”, sino declarando: “Yo soy el Mesías, el Hijo de Dios”. Él asoció su persona con lo que el Antiguo Testamento había revelado acerca de él, y esta asociación se llevó a cabo por medio del nombre.

2. ¿Qué observaciones se pueden hacer sobre el significado del nombre Jesús?

a) Mateo 1:21 y Lucas 1:31 cuentan cómo mediante un mandato explícito de Dios se le dio este nombre al Mediador. En el primer versículo mencionado también se agrega la siguiente explicación: “porque Él salvará a su pueblo de sus pecados”. Se tomó un cuidado deliberado, ya que darle ese nombre tenía un doble propósito: (1) Varias personas ya había llevado ese nombre en la antigua dispensación, de modo que ya tenía una historia a sus espaldas como tipo. (2) El origen del nombre daba idea de la obra del Mediador.
b) El nombre *Jesús*, Ἰησοῦς, es la transcripción que se hace en el griego de la Septuaginta de una forma hebrea posterior יֵשׁוּעַ, que encontramos, por ejemplo, en Nehemías 8:17 (Josué el hijo de Nun) y en Esdras 2:2 y 3:2 (el sumo sacerdote, hijo de Josadac). Por lo tanto, el nombre no es griego, sino de procedencia hebrea, y su derivación del verbo ἰάομαι, “sanar”, sólo puede considerarse como una etimología popular basada en su sonido.
c) La forma más antigua del hebreo יֵשׁוּעַ es יְהוֹשׁוּעַ, que la Septuaginta también transcribe como Ἰησοῦς. La derivación de esto debe ser יְהוֹשׁוּעַ, “Jehová es salvación”. Algunos han intentado derivar el nombre directamente de ישׁע, sin aceptar la composición con “Jehová”, pero se enfrentan a objeciones importantes. Por ejemplo, que dicha forma no se puede construir a partir de la raíz ישׁע en ninguna de sus formas, que la similitud con el nombre אֱלִישָׁע apunta a la unión con “Jehová”, y especialmente que el cambio de nombre que tuvo lugar en el caso de Josué ben Nun, según Números 13:16, debe haber tenido su importancia. Según el texto citado, anteriormente se le llamaba הוֹשֵׁעַ, “Oseas”, *hifil* infinitivo absoluto de ישׁע. Si el nuevo nombre que recibió no estuviera compuesto con “Jehová”, entonces habría tenido lugar un cambio sin sentido del infinitivo al tiempo futuro, ya que entonces

יְהוֹשׁוּעַ se entendería como un *hifil* futuro, "Él liberará". Esto resulta inaceptable. El cambio debe haber sido más bien que al introducir "Jehová" se hacía hincapié en un nuevo elemento en el significado que tenía Josué hijo de Nun como tipo. En lugar de "salvación" en general, su nombre ahora se hacía muy específico: "Jehová es la salvación".

d) No es necesario buscar muy lejos para encontrar los motivos de este cambio. Según Hebreos 4:8 y la representación general de las Escrituras de que el Canaán terrenal es un tipo del reposo celestial, la importancia típica de Josué hijo de Nun radicaba en el hecho de que había traído a Israel a la tierra de Canaán. De la misma manera que el Mediador había liberado a su pueblo de la miseria del pecado, Josué había liberado a los israelitas de la miseria del desierto. Sin embargo, dado que Josué era un simple ser humano y que esta liberación se había producido (o podía parecer que se había logrado) por medios humanos, el tipo y el antitipo no concordaban por completo. El Mediador sería más que un hombre. Él sería Jehová, el Dios autoexistente, y con la fuerza omnipotente de su deidad llevaría a su pueblo al cielo. Para que esto se viera claramente, el nombre de Oseas cambia y se convierte en Josué, de modo que sería obvio que también para la entrada de Israel en Canaán operaría algo más que el poder humano: que Dios, a través de sus actos milagrosos sería el autor de su liberación típica y, en consecuencia, incluso más allá, de la gran salvación antitípica representada por esa liberación típica.

   Así pues, el significado del nombre "Jesús" incluye evidentemente que se llevará a efecto una salvación divina por medio de Él. No es correcto pretender ver expresado en el nombre de Jesús exclusivamente el lado humano del ser del Señor. El nombre nos habla de la divina omnipotencia de la salvación. El uso moderno, endémico especialmente en el mundo anglosajón, que relaciona los predicados puramente humanos con el nombre de Jesús y acerca al Mediador al hombre de una manera tan familiar que todo el esplendor de su deidad desaparece, a fin de dejar espacio para un sentimentalismo enfermizo, no es bíblico. Sin embargo, no es necesario caer en el extremo opuesto y decir que el nombre "Jesús" expresa directamente la deidad del Señor. Hay que mantener que existen dos elementos que apuntan a la deidad del Señor; a saber:

   1. La salvación que traería Jesús sería una salvación planificada y llevada a cabo por Dios. Dios mismo proporcionaría el rescate. De modo que "Jehová, salvación" va en la misma línea que "Jehová, nuestra justicia". Y en tiempos del Nuevo Testamento se revelaría más claramente que la justicia y la salvación serían planificadas y llevadas a término por Dios mismo, de manera que la segunda persona del Ser Trino se manifestaría en la carne como Fiador. *Para nosotros,* pues, subyace en tales expresiones nada menos que la deidad del Mediador.
   2. La salvación que Jesús también efectuó según y en su naturaleza humana no tendría lugar sin una comunicación de dones de gracia y apoyo por parte de su deidad. Igual que Jehová apoyaría y protegería a Josué (y, por lo tanto, su nombre fue cambiado), así también la deidad del Señor, el hecho de ser Él Jehová, equiparía y apoyaría poderosamente su humanidad para la obra de la salvación.

e) El mediador fue representado a través de Josué el hijo de Nun, especialmente en su realeza. Él era un tipo de Jesús por haber conquistado a los enemigos y una poderosa comunicación de los beneficios externos del pacto.

La salvación efectuada a través del Mediador también puede verse desde otro prisma. El pecado no es sólo un poder, y no sólo provoca servidumbre. También es culpa y exige expiación. Además del oficio real, el Mediador también tiene un oficio sacerdotal. Para mostrar esto, Josué hijo de Josadac llevó el nombre que después llevaría el Mediador. Era el sumo sacerdote, y específicamente el sumo sacerdote que representaba al pueblo pecaminoso y contaminado: Zacarías 3:3–4, "Y Josué estaba vestido de vestiduras *viles*", etc.; 13:1, "un manantial abierto para la casa de David y para los habitantes de Jerusalén, para la purificación del *pecado* y de la *inmundicia*". El mediador estaba representado por este Josué para mostrar su obra en la expiación de la culpa, así como en la liberación y la concesión de bienaventuranza. Que esto es así se afirma reiteradamente en 6:13 (véase arriba sobre la doctrina del pacto). Las palabras "y Él se sentará y *reinará* en su trono; y será un sacerdote en su trono; y consejo de paz habrá *entre ambos*" (es decir, entre el reinado y el sacerdocio) no significan otra cosa que el singular llamamiento de Josué iba a representar la unidad de estos dos oficios en Cristo.

Esto concuerda plenamente con lo que le dice el ángel a José: "*porque* Él salvará a su pueblo de sus *pecados*". Aquí también se relaciona la actividad salvífica directamente con el pecado. Y por eso, aquí también, debemos oponernos a la propensión moderna a retratar a Jesús como un amigo de los desdichados en general, como un consolador de los afligidos por cualquier razón, como un mártir compasivo. Él es, en primer lugar, el Fiador que asume la culpa y un sumo sacerdote compasivo. El punto de contacto siempre debe buscarse en el pecado. Debe ser elogiado no como un *amigo* de los niños, sino como el Salvador de los niños *pecaminosos*. El centro de gravedad siempre debe estar donde las Escrituras lo sitúan y no en otra parte.

f) En nuestro idioma [el holandés], Jesús se traduce como *zaligmaker* ["salvador"]. La pregunta es hasta qué punto esa traducción ha conservado la fuerza del original. *Zalig* significa "feliz, dichoso", que nuevamente está relacionado con el griego ὅλος, "completo" y el latín *solus*, "único". Así que "salvar" significa "hacer feliz", "llenar de bien". Esto expresa tan sólo un aspecto del concepto original, ya que en hebreo el concepto básico de ישׁע, "dejar espacio", señala la opresión y la miseria que precedieron a la salvación. Por tanto, parafraseándolo, "salvar" es librar del mayor mal y llevar al mayor bien. Entonces la garantía para esta paráfrasis no se basa en la etimología germánica de *zalig,* sino en el significado semítico de ישׁע. Cabe observar también que la derivación de *zalig* de palabras tales como *gelukzalig* ["feliz, dichoso"], *armzalig* ["patético"], etc., como si *zalig* significara "lleno", parece ser incorrecta.

Recapitulando, pues, encontramos los siguientes elementos en el nombre "Jesús": (1) Él es el libertador de la opresión y la ansiedad del pecado como culpa, el sumo sacerdote reconciliador. (2) Él concede el espacio en el que existe la felicidad del hombre como Rey que conquista a todos los enemigos y salva a su pueblo. (3) Esto lo hace no como mero hombre sino como "Jehová de nuestra salvación", tanto según su deidad como de acuerdo con su humanidad. En el nombre "Jesús" no sólo está presente exclusivamente la idea de que Él ha ganado la salvación, sino también la de

que Él la aplica. Esto es, el nombre no sólo tiene un significado general sino también un significado particular. En el sentido más amplio, tan sólo puede ser utilizado por los elegidos: "Él salvará a *su pueblo* de sus pecados" [Mt 1:21].

3. ¿Cuál es el significado concreto del nombre "Cristo"?

La mejor manera de explicar la diferencia entre este nombre y el de Jesús es diciendo que Cristo es la designación de un oficio, mientras que Jesús deriva de los *beneficios* del oficio adquirido por Cristo. De ahí surgen dos cosas diferentes, como veremos más adelante.

Χριστός significa "ungido" y es el adjetivo verbal de χρίω, "untar", "ungir". Χρίω es la traducción de la Septuaginta para el hebreo משח del que מָשִׁיחַ es una forma nominal pasiva, que en consecuencia se corresponde con χριστός. En el Antiguo Testamento, se dice de muchas cosas que están ungidos, en su mayoría, sin embargo, de personas que son llamadas a un oficio dentro de la teocracia. El sumo sacerdote es llamado הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ, ἀρχιερεὺς κ κεχρισμένος, "el sacerdote ungido" (Lv 4:3). Lo más habitual es que el término מָשִׁיחַ aparezca, en resumen, en alusión a los reyes, "el ungido" o "el ungido de Jehová" (1 Sam 2:10, 35).

La unción de los profetas aparece únicamente en 1 Reyes 19:16, donde Elías recibe la orden de ungir a Eliseo. La razón de esto parece ser que en el caso de los sacerdotes y reyes había una sucesión ordenada, y había personas designadas, incluso que desempeñaban un oficio, para perpetuar el oficio. Este no era el caso de los profetas. Ellos no formaban una orden con sucesión, sino que eran llamados inmediatamente por Dios, y cuando tenía lugar este llamamiento directo ya no había necesidad de la unción, ya que los dones del Espíritu también se habían impartido directamente. Que en el momento de la aparición del Mesías, los judíos principalmente le daban el significado de "rey" al nombre Cristo queda claro en diversos lugares del Nuevo Testamento (p. ej., Lucas 23:2, 37, 39; "Cristo, el Señor", 2:11; "el Cristo, el rey de Israel", Marcos 15:32).

El significado de la unción es doble:

a) Es un acto declarativo y explicativo que se produce tanto para la propia persona como para los demás, y es la prueba de que está autorizada para ejercer un determinado oficio.
b) Al mismo tiempo, se trata de un acto de capacitación mediante el cual los dones del oficio se otorgan a la persona ungida. Esto debe entenderse de tal manera que la capacidad necesaria para el oficio se efectúa no mediante la unción externa, sino interiormente y de forma simultánea por el poder del Espíritu Santo. El aceite de la unción que se vierte en la cabeza o se pone en varias partes del cuerpo representa la legitimación por el Espíritu Santo. La expresión "derramamiento" del Espíritu está relacionada con este concepto de unción.

Para comprender correctamente la importancia de la unción del Antiguo Testamento, es necesario recordar que era un tipo que apuntaba a la futura unción del Mediador. Los profetas, sacerdotes y reyes eran (1) tipos de Cristo, y (2) sus órganos, a través de los cuales Él llevaba a cabo sus tres oficios. Ahora bien, no debemos derivar de sus oficios lo que fue Cristo; al contrario, debemos inferir de Cristo cuáles fueron sus oficios. Ellos fueron ungidos porque Él sería ungido; Él *no* fue ungido porque lo hubieran sido ellos. Que para ellos fuera necesaria una unción, mientras que bajo la nueva dispensación esto ya no se lleva a cabo, es una

consecuencia lógica del hecho de que la única unción efectiva (la del Mediador hecho hombre) todavía no se había producido. Todavía faltaba algo para la mediación total. Al mismo tiempo, sin embargo, el nombramiento de todos estos órganos descansaba completamente en el nombramiento oficial de Cristo mismo. Sólo porque Él mismo fue revestido con la dignidad del Mesías por el Padre, pudieron ellos ser investidos con su oficio. Incluso bajo la antigua dispensación, la iglesia de Dios no tenía otro profeta, sacerdote y rey que el único Mediador. Así pues, si bien los portadores de estos oficios apuntan al futuro como tipos del cuerpo que vendría, al mismo tiempo apuntan al pasado como órganos de la imagen eterna de este cuerpo, tal como estaba presente en el consejo de paz de Dios. Es decir, Cristo recibió su unción, en tanto que capacitación, en el tiempo; ahora, por lo que respecta a su nombramiento, su unción no la recibió primero en el tiempo, sino desde la eternidad, ya que por el poder de esta unción ya ejercía su triple oficio mediante el servicio de las sombras.

Si entendemos la unción de esta manera, significa lo siguiente, y los siguientes elementos están contenidos en el nombre de Cristo:

a) El Mediador es un portador del oficio que ha recibido un nombramiento y aparece en el mundo en nombre del Padre. Un oficio siempre presupone la existencia de alguien superior que designa e instala. Es algo que requiere un mandato formal. Cristo ha recibido una misión del Padre. Él no se ha establecido a sí mismo como Fiador del pacto, sino que se ha convertido en Mediador en completo sometimiento a la voluntad del Padre. Su mediación proviene del Padre, ya que en su totalidad el pacto de gracia tiene su origen en el amor inescrutable del Padre. Queda excluida toda noción de que Dios el Padre primero tuviera que ser movido a misericordia a causa de la obra de Cristo, porque el Cristo que satisfizo la justicia de Dios es un Cristo de *Dios*, es decir, que nos ha sido dado por Dios para nuestra completa salvación. Este hecho de que fuera elegido por el Padre y designado desde la eternidad en el consejo de paz, y que consecuentemente en toda su obra descansara sobre él el beneplácito del Padre, le da un color singular al pacto de gracia en su totalidad (cf. 2 Cor 5:19–20).
b) La soberanía va unida a cada oficio. Hacia el que es superior, aquel que lo confiere, incluye la sumisión; hacia las personas a quienes se confiere, otorga autoridad oficial. Cristo como ungido viene a nosotros en cada uno de sus oficios con autoridad, y exige sumisión. Eso es cierto en primer lugar en su oficio real, pero también es cierto de su actividad sacerdotal y profética. En todas partes, Cristo se presenta como quien tiene autoridad sobre nosotros. En la esfera de la verdad, Él es rey (Juan 18:37). Él enseña como quien tiene autoridad y no como los fariseos y escribas. Para cualquiera que lo desprecia como sumo sacerdote, ya no queda ningún otro sacrificio. Como consecuencia de su unción, Cristo no puede aparecer de otra manera que no sea con este sentido del oficio, y los que desempeñan el oficio y hablan en su nombre no pueden conformarse con menos. No deben predicar a un Cristo que todavía tiene que conseguir la autoridad, sino siempre a Aquel que ha sido ordenado por el Padre y enviado al mundo (Juan 10:36; 6:27: "Trabajad por la comida … la cual el Hijo del Hombre os dará; porque a éste *señaló* Dios el Padre"). Cristo no viene como un filósofo que enaltece o propugna sus ideas sino como el ungido del Padre. Y debido a que toda predicación es una tarea oficial que se lleva a cabo en su nombre, nunca puede apartarse de estas afirmaciones. No puede, bajo ningún concepto, negar la soberanía de Cristo en el oficio; y allí donde, sin embargo, lo haga, pronto se hará evidente que ha perdido su poder.

c) También pertenece a la unción la capacitación de la naturaleza humana de Cristo por el Espíritu Santo para el ejercicio de sus oficios como Mediador. Esta capacitación, a diferencia de su nombramiento, no puede relacionarse con la persona del Mediador de acuerdo con sus dos naturalezas, sino tan sólo con su naturaleza humana. Como tal, sin embargo, la capacitación fue real y no simplemente aparente. La naturaleza humana del Señor era débil y frágil debido a nuestros pecados y, en consecuencia, no podía en sí misma cumplir sus oficios. Por lo tanto, fue dotado de manera excepcional con dones del Espíritu y capacitado para la obra de Mediador. Esto sucedió especialmente en dos ocasiones solemnes: en el bautismo en el Jordán y en la transfiguración en el monte. En ambas ocasiones, la capacitación vino acompañada de una declaración pública de Dios. Véase Mateo 3:17, "Y hubo una voz de los cielos, que decía: Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia"; Mateo 17:5, "y he aquí una voz desde la nube, que decía: Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia; a él oíd". Véase también lo que se dice sobre esta unción del Hijo por el Espíritu Santo en el análisis de la obra económica del Espíritu.
d) Como Mediador, Cristo mantiene una relación con los miembros del pacto de gracia que no puede tener con ellos como Jesús. Ser ungido es algo que no sólo tiene para con sus miembros o para el beneficio de sus miembros, sino también en comunión con sus miembros. La salvación, en cambio, le pertenece exclusivamente a Él y tiene lugar completamente fuera de ellos.
   Por otro lado, los creyentes, al igual que Él, son sellados y ungidos por el Espíritu Santo (2 Cor 1:21–22; Ef 1:13; 4:30). En concreto son profetas, sacerdotes y reyes porque algo del Espíritu Santo, cuya plenitud mora en Cristo, se ha derramado sobre ellos, para que ellos, a su vez, proclamen el consejo de Dios, se dediquen a Dios como ofrenda de gratitud, y revelen el poder de la gracia en la guerra contra los enemigos (Ap 1:6; Hechos 2:17).

4. Además de Jesús y Cristo, ¿qué otro nombre para el Mediador aparece con mayor frecuencia en los escritos del Nuevo Testamento?

El nombre κύριος, "señor". Κύριος es la traducción de la Septuaginta del hebreo אֲדֹנִים, אֲדֹנָי, tanto cuando se usa para los hombres como cuando se refiere en un sentido absoluto a Dios (cf. Gn 18:12, Sara llama a Abraham su señor; 18:3, Abraham se dirige así a Jehová). En la Septuaginta, κύριος también aparece allí donde el Antiguo Testamento utiliza יהוה, no como traducción, sino simplemente porque ya se había convertido en costumbre no pronunciar en voz alta el nombre יהוה y colocar *Adonai* en su lugar. En el Nuevo Testamento, κύριος también se encuentra como referencia a Dios en general o a Dios el Padre = Jehová; por ejemplo, ἄγγελος κυρίου, "un ángel del Señor" (Mt 1:20, 25; cf. v. 22, "lo que fue dicho por el Señor").

Cuando ahora vemos que en el Nuevo Testamento se llama al Mediador κύριος, "Señor", surge la pregunta de si esto debe entenderse en el mismo sentido en que se refiere a Dios, o en un sentido diferente. ¿De dónde procede la relación en la que Él es nuestro Señor, de que Él es uno en esencia con el Padre, en cuanto a la naturaleza divina, o de su valor como Mediador, que Él posee en ambas naturalezas como Dios hombre? Cuando la pregunta se plantea de esa manera, debemos responder: de este último. A Cristo se le llama Señor en primer lugar no como segunda persona del Ser Divino, sino como Mediador. Esto queda

suficientemente claro a partir de la expresión ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, “el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo” [Rom 15:6; 2 Cor 1:3; Ef 1:3; 1 Pe 1:3], donde a Dios el Padre se le llama el Dios de Cristo como Señor, y “Señor”, por tanto, no puede significar su deidad sino tan sólo su valía como Mediador. Hay que interpretarlo en el mismo sentido que cuando Pablo dice ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ … καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, “Tenemos un Dios, el Padre … y un Señor, Jesucristo” (1 Cor 8:6), donde la existencia como Dios y la existencia como Señor se distinguen claramente, sin que por eso se niegue que en Él mismo Cristo es Dios y que el Padre es Señor.

Por lo tanto, Cristo es llamado nuestro Señor como Mediador:

a) Por el don del Padre en la elección.
b) Por su sufrimiento y muerte Él ha obtenido un derecho exclusivo de posesión para los creyentes, ante el cual todos los demás derechos deben ceder.

Por consiguiente, el nombre “Señor” expresa aproximadamente lo mismo que encontramos en el nombre “Cristo”, es decir, la idea de “autoridad” (*potestas*, que no debe confundirse con *potentia*, “poderío”). Aun así, “Señor” no es completamente sinónimo de “Cristo”. Este último recuerda el origen de la capacidad de poder del Mediador y nos recuerda que se deriva de la soberanía del Padre; Cristo es el ungido de Dios. El primero, por el contrario, pone el énfasis en la relación entre Cristo y sus siervos, sin que, al hacerlo, la idea se centre tanto en el origen de esa relación. La importancia de los nombres se aprecia claramente en los siguientes textos: Lucas 6:46 “¿Por qué me llamáis ‘¿Señor, Señor’ y no hacéis lo que yo os digo?” Juan 13:13–14, “Me llamáis Maestro y Señor, y tenéis razón, porque lo soy” (cf. 2 Cor 5:15; Rom 14:8).

Aunque el señorío de Cristo sobre nosotros es en primer lugar un señorío mediador y no tiene presente su soberanía divina, aun así, por otro lado, también debe admitirse que demuestra indirectamente la deidad del Mediador. Sería imposible para un simple hombre ejercer esa soberanía y poseer ese derecho ilimitado de posesión sobre el alma y el cuerpo que se le atribuye a Cristo como nuestro Señor. Estos son derechos que sólo Dios posee y que no pueden ser transferidos a otro, a menos que ese otro sea Dios mismo. Solamente la deidad de Cristo le capacita en este sentido para ser el Mediador.

5. ¿El nombre “Hijo de Dios” también hace referencia a Cristo como Mediador? Y si es así, ¿qué tipo de referencia?

Se ha dicho repetidamente que el nombre “Hijo” en su significado más profundo indica una relación constitutiva eterna y esencial entre el Padre y el Hijo, por tanto, dentro del Ser Trino, que existe completamente aparte de la obra del Mediador y no fluye primero de ella. Si Cristo nunca se hubiera convertido en Cristo, siempre habría continuado siendo Hijo, ya que no era una ordenación positiva y libre del Padre lo que le hizo Hijo, sino una ley inmutable e inmanente del Ser Divino mismo que debe existir en tres hipóstasis [personas].

Sin embargo, por otro lado, debe mantenerse que la existencia de Cristo como Hijo tiene importancia para su obra mediadora. Que fuera el Hijo es, en parte, la base de su aparición como Fiador y Mediador del pacto de gracia. La relación en la que debía aparecer este Fiador y Mediador resultaba apropiada para la relación que el Hijo, por naturaleza, mantiene con el Padre. Cuando alguien va a ser enviado, ungido, hecho subordinado, glorificado y dotado de una herencia, espera que sea el Hijo a quien le suceda todo esto en nombre del Padre. Como Hijo eterno del Padre, Él puede lograr y someterse a estas cosas sin que ocurra nada anormal.

De esto se deduce que en el papel de Cristo como Mediador, algo de su filiación eterna se deja notar también; y en la medida en que el primero aparece cada vez más a la plena luz de la revelación, este último se apreciará más claramente. En su sabiduría, Dios se ha complacido en aclarar gradualmente la relación eterna entre el Padre y el Hijo mediante esta sombra de la misma en la mediación. Ya en tiempos del antiguo pacto, Dios había hablado de la relación que pretendía establecer con el Mesías, de manera que uno tenía que sentir cómo, a partir de tales promesas, se expresaba un eterno amor paternal y cómo la persona a quien se aplicaban debía ser más que un hombre corriente. Dios llamó al Mediador, el futuro rey teocrático, "Hijo", ya que Él recibiría una herencia (Sal 2 y 2 Sam 7:14).

En consecuencia, sucedió que el nombre "Hijo de Dios" se convirtió en sinónimo de "Mesías". Sin embargo, a medida que el Israel piadoso y espiritual, vio más y más la gloria de la filiación eterna del Mediador que irradiaba a través de esta designación, y además que la revelación del Nuevo Testamento señalaba expresamente a esta relación intra-trinitaria como la base para la relación económica (Evangelio de Juan, Carta a los Hebreos), el Israel según la carne permanecía apegado al sentido teocrático de este nombre y esperaba en el Hijo de Dios nada más que un rey humano, en quien ciertamente reposaría el beneplácito de Jehová en una medida excepcional, pero que, sin preexistencia, nacería todavía de manera habitual de la simiente de David. Así pues, el punto de partida para la concepción judía y bíblico-cristiana era el mismo, pero a partir de ese punto las líneas seguían direcciones distintas.

En boca del pueblo, el nombre "Hijo de Dios" en los Evangelistas generalmente significa lo mismo que "Mesías" (Marcos 14:61). En boca del Salvador, suele tener un significado mucho más profundo, ya que al parecer lo relaciona con su filiación eterna. Este es especialmente el caso en el Evangelio de Juan. De vez en cuando, los judíos también se daban cuenta de que Jesús, al designarse a sí mismo "Hijo de Dios", se atribuía un valor que iba más allá del meramente humano como Mesías. Por consiguiente, le acusaron de blasfemia (Juan 10:36; 19:7). Por otra parte, Cristo mismo empleó a veces el uso habitual de la palabra y se llamó a sí mismo "Hijo de Dios" en el sentido en que este nombre ya se usaba en el Antiguo Testamento, es decir, como Mediador sobre quien reposaba el beneplácito del Padre (cf. Juan 10:36; Mt 26:63).

La relación entre la filiación de Cristo y su mediación se ve en lo que sigue, que en parte ya se ha discutido anteriormente:

a) La razón por la cual Cristo se ha convertido en nuestro Mediador y nuestra Cabeza del pacto se encuentra en su filiación eterna (Gal 4:6). Él es el primogénito entre muchos hermanos (Heb 2:11–12; Rom 8:29).
b) Cristo ha asumido la naturaleza humana en la unidad de su persona. Su naturaleza humana, por tanto, nace en la persona del Hijo de Dios. A través de esta naturaleza humana y del Espíritu Santo que mora en ella, Él es uno con todos los miembros de su cuerpo, de modo que existe un vínculo entre su filiación y la de ellos. Aun así, siempre existe la diferencia de que Él es Hijo desde la eternidad mediante la generación, y por lo tanto único Hijo (Mediador) a través de la preordenación y la preparación de su naturaleza humana, mientras que ellos son hijos de Dios exclusivamente a través de la adopción y recreación según la imagen de Cristo.

Ya en el Antiguo Testamento se describió claramente que existía tal conexión entre el Hijo eterno del Padre y los miembros de su cuerpo. Porque más de una vez, a todo Israel se

le llama el Hijo de Dios (Ex 4:22; Os 11:1; Is 63:16; Jr 31:19–20; Mal 1:6; Dt 14:1–2). Al mismo tiempo, al Mesías-rey del futuro se le llamaba Hijo de Dios (2 Sam 7:14). Y en el Nuevo Testamento, lo que se dijo de Israel en su conjunto simplemente se transfiere a Cristo (cf. Mt 2:15, con Os 11:1). La explicación de este fenómeno es que Israel es un tipo del pueblo del pacto espiritual y el Mesías, una vez más, la unidad y representante del pueblo del pacto, de modo que como Mediador y Cabeza del pacto también se le llama el Hijo, sin embargo, sin la noción aparejada de que es precisamente su filiación metafísica la que lo habilitó para ser investido con este oficio de Mediador.

6. ¿Cuál es la relevancia del nombre "¿Hijo del Hombre", con el cual Cristo se designó a sí mismo?

Este nombre también tiene su origen en el Antiguo Testamento, concretamente en Daniel 7. Tras la descripción de las cuatro monarquías mundiales, representadas por otros tantos animales (un león con alas de águila, un oso, un leopardo y una bestia cuyo nombre no se menciona), se hace referencia a uno "como un hijo de hombre", a quien el "Anciano de días" le da "dominio, gloria y reino, para que todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieran; su dominio es dominio eterno, que nunca pasará, y su reino uno que no será destruido" [Dan 7:13–14]. No cabe ninguna duda de que aquí se hace referencia al Mesías, aunque no al Mesías por sí mismo. Dado que el Hijo del Hombre viene a reemplazar a los reinos del mundo anteriores, aquí debe ser tomado, junto con su reino y sus súbditos, como gobernante de Israel que representa a su pueblo. Se le llama un hijo de hombre porque, a diferencia de los reinos mundiales salvajes y animales, él representa a la humanidad verdadera tal como debe ser en el reino de Dios.

Así que, en parte, ya se ha respondido a la pregunta de qué pudo haberle dado a Cristo la oportunidad de usar este nombre para indicar su oficio. Al parecer, quería contrarrestar las concepciones erróneas que la gente se había formado sobre el Mesías como un rey externo. El reino en el cual Él es Mesías y Rey no se asemeja a los reinos de este mundo, que encuentran su imagen en un tipo de animal, sino que tiene un rostro humano, es como un hijo de hombre. Si Cristo se hubiera llamado a sí mismo repetidamente Mesías, habría apoyado las expectativas carnales, empuñando un arco, de sus contemporáneos. Por lo tanto, podía usar el título que permite que el énfasis recaiga en la naturaleza humana y menos guerrera de su reino, y, además, la mayoría de la gente no lo entendía según su significado mesiánico veterotestamentario, lo cual daba menos pie a sacar conclusiones erróneas de él.

Al mismo tiempo, hay en el nombre una indicación nada confusa de la deidad del Señor. Él es *el* Hijo del hombre, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, que se distingue así de todos los demás hombres por algo especial, como se ve claramente en los predicados que se le atribuyen a Él como tal: "Para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene poder en la tierra para perdonar pecados" (Mt 9:6); "A partir de ahora, veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del poder y viniendo sobre las nubes del cielo" (26:64); "Porque el Hijo del Hombre vendrá en la gloria de su Padre con sus ángeles, y entonces pagará a cada uno según sus obras" (16:27); "Porque el Hijo del hombre es Señor, incluso del sábado [día de reposo]" (12:8). En cuanto a la misteriosa naturaleza de este título, a consecuencia de la cual la multitud no lo comprendió, véase la pregunta en Mateo 16:13, "¿Quién dicen los hombres que soy yo, el Hijo del Hombre?"

7. ¿Se usa el nombre παῖς, "niño", en referencia al Mesías? Y en caso afirmativo, ¿cuál es su significado distintivo?

Παῖς expresa la relación del niño con el padre, y también, por inferencia, la relación de uno que sirve con el que manda. En este sentido derivado, es sinónimo de δοῦλος, con la diferencia de que este último pone más énfasis en la restricción y la servidumbre, mientras παῖς simplemente indica subordinación sin coacción. En la Septuaginta, παῖς es la traducción del hebreo עבד, "sirviente", concretamente de עֶבֶד-יהוה, "Siervo del SEÑOR".

En el último sentido mencionado, aparece repetidamente en alusión a Cristo (Mt 12:18, citando a Is 42:1); "El Dios de Abraham, Isaac y Jacob ha glorificado a su hijo (mejor, 'siervo') Jesús" (Hechos 3:13). En estos pasajes no debería tomarse el nombre "niño" en el sentido de "Hijo", como si la referencia fuera a la filiación eterna de Cristo. Aquí, "niño" es exclusivamente el nombre del Mediador, que principalmente en la última parte del profeta Isaías se atribuye de manera característica al Mediador, es decir, en la medida en que representa al pueblo de Israel y cumple aquello a lo que la nación había sido llamada pero no había sido capaz de lograr debido a sus pecados e imperfecciones. En el concepto de "siervo del SEÑOR", tal como se desarrolló en esta profecía, están presentes los siguientes elementos: (1) El Mesías es posesión de Dios y, sobre la base de la confianza en Él, es como un siervo de confianza de su señor. (2) Él lleva a cabo la obra de Dios en la tierra, como el siervo hace la obra de su señor. (3) Es humilde y menesteroso en el desarrollo de esta labor de servicio y aparece en forma de siervo. Que el Mesías aparezca aquí tan estrechamente ligado al Israel espiritual tendrá su base en la naturaleza distintiva de la profecía que pretende retratar al Mediador como profeta y sacerdote. Especialmente como sacerdote, el Mesías es cabeza y representante de su pueblo, de modo que pueda identificarse fácilmente con ellos. Esto también permite explicar el error de algunos que tratan el término "siervo del SEÑOR" como si no fuera más que un término simbólico para el pueblo de Israel como un *colectivum* [colectivo]. Puede que sea así en algunos lugares, pero en la mayoría de ellos, con diferencia, se hace referencia a una persona en particular, que no puede ser otra que el Mediador.

8. ¿Hubo algún otro nombre por el cual Jesús fuera llamado frecuentemente y que Él reconociera?

El nombre "Hijo de David", por el cual se hacía alusión no sólo a su linaje según la carne de David, sino sobre todo a su valor real como sucesor de este rey. Entre los judíos, "Hijo de David" se había convertido en un título fijo del Mesías, como "Hijo de Dios" y "Ungido" (Mt 9:27; Marcos 10:47). Cuando el Señor no protestó contra el uso de este nombre, lo hizo por algo más que para adaptarse simplemente a las ideas de la gente. Sólo cuando los escribas entendieron el término en un sentido tan limitado que el aspecto principal de su gloria mesiánica quedaba excluido, fue cuando Jesús consideró necesario recordarles que este Hijo de David era al mismo tiempo también el Señor de David, y que su reino era de un orden más elevado que el de un sucesor ordinario y terrenal de David (Mt 12:35–37).

CAPÍTULO 3

Persona y naturalezas

1. Como resultado del significado de estos diferentes nombres, ¿qué se puede establecer provisionalmente en relación con la persona del Mediador y sus naturalezas?

a) Que Él es verdaderamente Dios. Vimos que eso estaba incluido:
   1. en su nombre Jesús;
   2. en el nombre Señor y la soberanía absoluta expresada por ese título;
   3. en el nombre "Hijo de Dios", en tanto que también tiene un significado oficial y es sinónimo de Mesías.

b) Que Él es verdaderamente hombre. Esto está implícito:
   1. en el nombre oficial de Cristo, ya que como mínimo la capacitación para un oficio solamente puede tener lugar en su naturaleza humana;
   2. en el nombre "Hijo del Hombre".

c) Que en estas dos naturalezas Él es ungido para tres oficios, tal como se desprende del nombre "Cristo".

d) Que para ejercer su obra como Mediador, tuvo que pasar tanto por un estado de humillación como por un estado de exaltación, según se deduce de los nombres "Siervo del Señor" e "Hijo de David".

2. ¿Cómo se puede derivar la deidad de nuestro Señor partiendo de los requisitos para su obra como Mediador?

a) En cada momento de su existencia, todo hombre (persona humana) es reclamado por las demandas de la ley de Dios, de tal manera que no queda ningún área donde no tuviera necesidad de esas demandas para sí mismo y fuera capaz de estar a disposición de los demás. Dios lo reclama por completo, y si se entrega completamente a Dios, entonces la medida de su propia justicia sólo está apenas llena, y por eso nunca la desborda.

   A través del pacto de obras, la culpa fue imputada personalmente a todos los seres humanos. En consecuencia, quien nace como una mera persona humana tiene una culpa que le ha sido imputada personalmente y no puede pagar por la culpa de los demás. No fue así en el caso de Adán. Con el establecimiento del pacto de obras, no hubo culpa personal para aquellos que estaban incluidos en él, y Dios era libre, por consiguiente, a través de una determinación misericordiosa, de dejar que la obra y la situación de Adán fueran determinantes para el estado de todos los demás. Sin embargo, esto no significa en modo alguno que Adán ganara más (cuantitativamente) de lo que necesitaba para sí mismo. Esto último solamente ocurrió con Cristo. Esto nunca puede sucederle al hombre y, por tanto, la doctrina de Roma de las *opera supererogationis* [obras de supererogación], con todo lo relacionado con ellas, debe ser rechazada.

b) Cuando consideramos el mismo asunto desde un prisma distinto, podemos formularlo de la siguiente manera: No sólo nadie está como mero hombre en posición de actuar

como sustituto de otros hombres, sino que tampoco nadie *sui iuris* (“por derecho propio”) puede darse libremente a sí mismo como fiador. Puesto que, a fin de cuentas, ningún ser humano se pertenece a sí mismo, sino que es posesión de Dios, no puede darse a sí mismo. Pero es precisamente en esta libre renuncia al propio ser, en esta entrega de uno mismo, por parte de uno que podía hacerlo completamente *sui juris*, y como Dios eterno se poseía a sí mismo perfectamente, donde reside el valor de la fianza del Mediador. La Escritura enseña en todas partes que el Padre dio al Hijo, pero esa misma Escritura también enseña que el Hijo se dio a sí mismo. Y debido a que este carácter voluntario resulta destacable a través de toda la obra del Mediador, esta característica debe buscarse y presuponerse también, como mínimo, en el origen inicial de esa obra. Pero esto sólo puede darse por sentado si el Mediador mismo es el Dios independiente, la fuente eterna de todo bien.

c) Considerado aparte de la relación natural del hombre como hombre con Dios, una mera persona humana no puede ser excluida del pacto de obras. Esto se estableció así con todos los seres humanos. Si Cristo hubiera sido una persona humana, habría entrado a formar parte de ese pacto. Ahora bien, cabría preguntarse si, al poseer una naturaleza humana (no personal), Él no se encontraría ya más allá del límite del pacto de obras, por lo que no habría necesidad de deidad; dicho de otro modo, si una naturaleza humana (no personal) no podría en sí misma ser nuestro Mediador. Esta pregunta debe ser respondida con un no. Dios no puede tratar en justicia con una naturaleza abstracta. Siempre debe haber una persona debajo de la naturaleza, un *suppositum* [sujeto] sobre quien finaliza la justicia y a partir del cual se origina. Así que aquí, también, llegamos a esta conclusión: el Mediador no puede ser una persona humana (de lo contrario se encontraría dentro del pacto de obras) y, al mismo tiempo, debe ser una persona (de lo contrario, no podría actuar por nosotros en justicia). Por consiguiente, debe ser una persona divina.

d) El pacto de gracia está ordenado de tal manera que el Mediador que hace la reconciliación es al mismo tiempo también el Mediador de la aplicación de la salvación realizada, y todos los que comparten el pacto deben estar en una relación directa con Él. No sólo se acercan a Dios el Padre en Cristo, o al Dios trino en Cristo el Mediador, sino también a Cristo mismo. Su fe y su amor deben abrazarlo a Él; ellos están sujetos a Él en cuerpo y alma. Él es su “Señor”, el que tiene soberanía absoluta sobre ellos. En todo momento y circunstancia, su palabra es la decisión final y no cabe apelar a una instancia superior. Él debe disponer del Espíritu, quien a su vez es Dios, debe enviar el Espíritu a los corazones de sus miembros, regenerarlos con omnipotencia, unirlos a sí mismo, santificarlos y glorificarlos. Es completamente imposible que todos estos predicados se puedan atribuir a alguien que es un simple hombre. Ningún hombre puede colocarse de esta manera entre Dios y el pecador y confiar en recibir de este último el servicio debido tan sólo al primero. La herejía arriana, incluso en su forma más desarrollada (socinianismo), siempre se ha visto obligada, pues, a elevar a Cristo, después de su ascensión, al estatus de deidad. No deseaba atribuirle una deidad original y preexistente; tenía que haber sido creado o nacido como un hombre corriente. Pero aun así se percató de que su posición como Mediador, en el estado de exaltación, se eleva muy por encima de los límites de lo puramente humano. Por lo tanto, tuvo que recurrir a una apoteosis, a una divinización del hombre Cristo. Se dijo que había sido investido del poder y la majestad divinos por el Padre.

Nosotros, por otro lado, concluimos de este lugar completamente único, más que humano, que Cristo ocupa en su exaltación, de regreso a su origen más que humano, su deidad eterna. Después de todo, todo cuanto existe es lo uno o lo otro: Dios o criatura. La Escritura no reconoce etapas intermedias. Ni siquiera una criatura hecha para ser Dios podría convertirse en mediador o asumir esa relación con los redimidos que debe tener el Mediador con ellos.

e) Asimismo, el pacto de gracia está construido y dispuesto de tal manera que el honor por la salvación de los hombres no recae en el hombre sino en Dios. El Dios trino, como aquel que elige, como Salvador, como el que aplica la salvación, es aquí el que lo hace todo y garantiza el pacto en todos los aspectos. El hombre no puede atribuirse nada de la gloria del pacto de gracia. En él, todas las cosas deben ser de Dios, a través de Dios, para Dios. Todo el Ser Trino debe revelarse en él; la Trinidad debe reflejarse de la forma más diáfana en su economía.

Dicho todo esto, es incomprensible que el Mediador que ocupa un lugar tan destacado en el pacto de gracia sea un simple hombre. El hermoso orden en la obra de la gracia se vería perturbado en el caso de que fuera así. Ya no se revelaría un Dios trino en él, sino que sería una obra compartida entre Dios y el hombre. Cuando la fe del pecador se dirige a Cristo y es justificado ante Dios a través de la fe, lo que eso significa es que por la fe él reconoce y se vuelve consciente de que toda salvación está ubicada en Dios. La fe es el lado subjetivo de la gracia divina monergista. Por lo tanto, una fe que se dirige a un hombre es una *contradictio in adjecto* [contradicción en términos]. El objeto de la fe salvadora no puede ser un hombre, sino que debe ser Dios.

f) La obra de Cristo como Mediador debe poseer un valor infinito, ya que esa obra debe extenderse a la satisfacción de la ira eterna de Dios. Un simple mortal nunca podría soportar esta ira, como ya pone en evidencia el castigo eterno de los que están perdidos. Tendríamos que permanecer eternamente bajo esa ira simplemente porque nuestra naturaleza humana no puede soportar su intensidad. Así que, aquello de lo que carecemos para soportar esta ira en toda su intensidad debe pagarse ampliamente (para los perdidos); ellos soportan la ira infinita de Dios a través de su interminable castigo. Cristo, sin embargo, no tenía que ser tragado en esta muerte. Tenía que superarla victoriosamente; tenía que quedar claro que la muerte no podía retenerlo. Para su humanidad, eso hubiera sido imposible. Su deidad podía hacer que su humanidad llevara el peso de la carga de la ira sin fin sin que esta humanidad sucumbiera o fuera destruida.

También hay que destacar que fue la persona del Hijo de Dios quien sufrió en esta humanidad, y que de ese modo se le dio un valor infinito a sus méritos. De hecho, el valor de los méritos fue determinado por dos cosas: (1) por sus propiedades inherentes; (2) por la persona a quien pertenecían. La humanidad del Mediador tuvo su existencia en la persona del Hijo de Dios. Todo el sufrimiento y toda la obediencia activa, aunque cumplida en su humanidad, fue, sin embargo, sufrimiento divino y obediencia divina, es decir, de un valor infinito. Así pues, vemos que, en consonancia con los dos puntos mencionados anteriormente, su deidad era necesaria por dos razones: (1) para apoyar su humanidad a la hora de soportar la ira infinita de Dios; (2) para concederle un valor infinito a los méritos del Mediador. Dicho esto, todavía hay una tercera razón que deberíamos mencionar: (3) sólo una persona divina es capaz de traer consigo justicia para *tantos*.

3. ¿Se puede ofrecer una derivación similar de la humanidad del Mediador [partiendo de los requisitos para su obra como Mediador; véase la pregunta número 2]?

Esto se desprende directamente:

a) De la necesidad de que el Mediador realice una verdadera satisfacción. Esto presupone la duración de una determinada fase, la transición de un estado a otro, la experiencia de ciertas condiciones transitorias, la entrada en el tiempo y la participación en la historia. De Dios mismo no se puede decir que tenga una historia, porque Él es el Eterno, en quien no hay variación ni sombra de cambio. Todo en Él es una presencia inmutable. La salvación o la satisfacción, por otro lado, no es un proceso eterno, sino algo temporal que se produce en la esfera humana. A pesar de que se origina en Dios y hace referencia a Dios, aun así debe tener lugar en el ámbito de lo finito y creado. Cualquier otra concepción se basa en una visión panteísta. Es porque consideramos que la satisfacción es un hecho histórico único y no una transición en el proceso de desarrollo eterno del Absoluto, que necesitamos la humanidad genuina del Señor, y como base para ello, una encarnación que tenga lugar en un punto determinado del tiempo y el espacio. Aquí solamente nos sirve una humanidad genuina diferenciada de la deidad, no una encarnación aparente. El Mediador debe ser Dios, y aun así debe tener una historia. Con todos estos condicionantes, la única forma en que se puede evitar incurrir en el panteísmo dentro de la cristología es estableciendo que Cristo, junto con su verdadera deidad y sin mezclarse con ella, también posee una auténtica humanidad, a la que puede achacarse toda la mutabilidad mencionada anteriormente.
b) De la necesidad de que el pago por la culpa también debe tener lugar a través de la misma naturaleza en la que se cometió el pecado contra Dios. Es cierto que la culpabilidad se le atribuye a las personas, y no se pueden concebir relaciones jurídicas con otras personas de naturaleza totalmente abstracta. Por tanto, hay que admitir que no es la naturaleza humana de Cristo lo que hace la satisfacción, sino la *persona* del Hijo de Dios. Pero si bien es la persona sobre la que descansa la obligación, solamente puede tener esta obligación en la medida en que está unido a la naturaleza. La posesión de la naturaleza es *conditio sine qua non*, porque la naturaleza (como la integración de atributos comunes a todos) coloca primero a la persona en esa relación particular con otras personas a quienes les incumben estas obligaciones.

   Así pues, nuestro principio rector debe ser: La naturaleza sin la persona no *está* sujeta a los deberes, pero la persona sin la naturaleza *no puede* estar sujeta a ellos. Adán, por ejemplo, representaba a toda la raza humana. Esta representación no se basó, en primer lugar, en el hecho de que tuviera la misma naturaleza que todas las demás personas. Se basó en que todos los seres humanos se contaban personalmente en él a través del pacto de obras. Es decir, la naturaleza sin la persona no habría estado sujeta a las obligaciones. Por otro lado, es igualmente cierto que el Adán personal no podría habernos representado si no hubiera poseído la misma naturaleza humana que nosotros. Un ángel habría sido tan persona como Adán y, por lo tanto, en lo que ataña a su ser personal, habría sido capaz de convertirse en nuestra cabeza representativa igual de bien. Pero ese ángel no poseía nuestra naturaleza humana, y por lo tanto no

podía habernos representado como cabeza del pacto. Esto es, la persona sin la naturaleza no puede estar sujeta a las obligaciones.

Si trasladamos esto a Cristo, entonces se desprende de inmediato que Él, aunque fuera nuestro Fiador como persona divina, sin embargo, debía compartir al mismo tiempo la naturaleza humana para poder convertirse en nuestro Fiador y Mediador. Una naturaleza humana sin una persona no habría sido capaz de salvarnos, como tampoco lo hubiera sido una persona divina sin una naturaleza humana.

c) De la necesidad de que el Mediador revelara a Dios a los hombres de una manera completa e inmediata. Si tan sólo hubiera poseído la naturaleza divina, habría permanecido por encima de la esfera de la humanidad, y se hubiera hecho necesario encontrar algún otro medio para que esta revelación se produjera aparte de Él. Habría tenido que recurrir continuamente a los portadores de oficios subordinados, que habrían llevado a cabo la obra de revelación en su lugar, o presentar su actividad sacerdotal y su gloria real como lo hizo antes de su encarnación en tiempos del antiguo pacto. Ahora, por el contrario, a través de su encarnación esta necesidad ha desaparecido. En Cristo, y por medio de su naturaleza humana, Dios nos habla directamente, de modo que podemos escucharlo con nuestros oídos humanos. La persona que habla en Él es la persona del Hijo de Dios, que no tiene un conocimiento secundario de los secretos del consejo divino, sino que es iniciado en esos secretos desde la eternidad y, por consiguiente, habla las cosas de Dios porque viene de Dios, Dios "revelado en la carne", "el gran misterio de la piedad" [1 Tim 3:16].

d) Dado que Cristo como Cabeza del pacto debe formar un solo cuerpo con los creyentes y precederlos en su glorificación, de esto también se desprende que Él debe poseer una naturaleza humana. Unidos a esta naturaleza humana a través del Espíritu Santo, y por medio de esta naturaleza humana a la persona del Hijo de Dios, todos los redimidos constituyen ese cuerpo misterioso que fue determinado en la elección. Cristo también está aliado con los ángeles; Él también habría tenido cierta relación con la humanidad si ésta no hubiera caído en el pecado. Pero ese vínculo no habría sido tan estrecho como lo es ahora, ya que el Hijo de Dios como Mediador ha asumido la naturaleza humana. No es una vida divina en el sentido estrictamente metafísico de la palabra, ni una sustancia divino-humana que debe compartirse con los redimidos, ya que eso llevaría a una mezcla entre Dios y el hombre, y entre ellos nunca se puede eliminar la separación ontológica. Una vida humana pura —que, por mucho que fuera un producto del poder sobrenatural de la gracia de Dios, sigue siendo una vida humana pura— tuvo que pasar de Cristo a los miembros de su cuerpo. Por ese motivo, también era necesario que Cristo poseyera esta humanidad pura. Esta exigencia surge en la misma medida de la importancia que tiene como modelo para los creyentes la exaltación de Cristo. Si, después de satisfacer la justicia de Dios, se hubiera despojado de su naturaleza humana, entonces los creyentes ya no podrían contemplarlo como las primicias de los que habían muerto [1 Cor 15:20], como el líder supremo y consumador de la fe, que ahora está sentado a la diestra del trono de Dios (Heb 12:2). Por el contrario, en el estado de exaltación, Cristo es también, a través del recuerdo de la debilidad y el sufrimiento que padeció en su vida humana, un sumo sacerdote misericordioso y compasivo (Heb 4:15).

4. ¿Puede demostrarse a partir de las Escrituras que el Mediador es verdaderamente Dios?

La prueba de la deidad del Hijo se presentó detalladamente con anterioridad. Puesto que el Hijo se revela principalmente como Mediador, y a través de su papel de Mediador su filiación eterna también ha quedado más clara, la mayoría de las pruebas presentadas se pueden utilizar también para probar la deidad del Hijo como Mediador. Prácticamente en todas partes es el Mediador quien habla y se atribuye a sí mismo (es decir, a su persona divina) la omnipotencia, la omnipresencia, la omnisciencia, que permiten que se le designe con nombres divinos, que reciba el honor divino y que se le atribuyan obras divinas.

5. ¿Cómo puede demostrarse con las Escrituras la verdadera humanidad del Mediador?

a) Mostrando que Cristo poseía todo lo que pertenece a la verdadera humanidad, a saber:
    1. Un *cuerpo humano*: Hebreos 2:14, "Así que Él también participó de lo mismo" (es decir, de carne y sangre); Lucas 24:39, "Mirad mis manos y mis pies, porque soy yo mismo. Tocadme y ved, porque un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo".
    2. Un *alma humana* como principio vital de la voluntad, el sentimiento y el pensamiento: Mateo 26:38, "Mi alma se entristece hasta la muerte"; Juan 12:27, "Ahora está turbada mi alma, ¿y qué voy a decir?"
    3. Un *espíritu humano*, es decir, el alma en la medida en que es el principio de la fuerza animadora y de la animación del cuerpo: Juan 19:30, "E inclinando la cabeza, entregó su espíritu".

b) Mostrando que se dicen cosas acerca de Cristo que son completamente irreconciliables con la deidad y, en consecuencia, solamente pueden ser ciertas en su naturaleza humana. Todos los afectos pertenecientes a la naturaleza humana se le atribuyen a Él, de modo que estuvo triste hasta la muerte (Mt 26:38); estuvo hambriento (Mt 4:2) y sediento (Juan 19:28); estuvo cansado y se sentó junto al pozo (Juan 4:8); se quedó dormido (Mt 8:24); al mirar a las personas, se llenó de amor y compasión por ellos (Mt 9:36); tuvo miedo (Heb 5:7); lloró [Juan 11:35]; se regocijó en el espíritu (Lucas 10:21); tuvo necesidad de orar (Mt 14:23).

c) Demostrando que en el Mediador, tal como fue revelado en la carne, se produjo un verdadero desarrollo humano. Por más profundo que sea el misterio de la unidad de su humanidad y su persona divina, esto es cierto: esta unidad no hizo nada para disminuir la verdadera humanidad del Señor y, en lugar de obstaculizar o perturbar el desarrollo humano, más bien lo sostuvo y dirigió. Su deidad no comunicó más conocimiento y poder a su humanidad de lo que correspondía a su edad, y simplemente reconociendo este hecho los relatos evangélicos difieren de la tradición embellecida y distorsionada. Se dice de Jesús que creció y se fortaleció en espíritu; que les hizo preguntas a otros; y que creció en sabiduría, en estatura y en favor delante de Dios y de los hombres (Lucas 2:40, 46, 49, 52). Es imposible atribuirle todas estas cosas a su deidad, ya que en la divinidad queda excluida todo desarrollo. Hay que considerar, sin embargo, que este desarrollo en la naturaleza humana del Señor no ocurrió de manera natural, ya que la naturaleza humana en Él no era personal, sino que era asumida a través de la persona del Hijo de Dios. Lo que para otros se basa en la ley natural del desarrollo que rige todo lo creado, y lo que para el hombre es el desarrollo independiente de una vida personal, para el Mediador estaba

inseparablemente unido a la persona divina, de manera que el desarrollo no puede contarse como un segundo principio independiente añadido a ese vínculo.

d) En Cristo no sólo hubo un alma humana (o espíritu) en general, sino un alma completa, en la medida en que concierne a la capacidad que posee toda alma humana. En Él había una vida consciente, con voluntad y emociones. Él sabía, y lo hacía de una manera humana, es decir, de acuerdo con su humanidad, no era omnisciente (Marcos 13:32). Tenía una voluntad, que sabía distinguir de la voluntad del Padre (y también de su voluntad divina) cuando oraba diciendo: "no se haga mi voluntad, sino la tuya". (En cuanto a la vida emocional en la naturaleza humana del Mediador, véase arriba).
e) Expresamente se llama a sí mismo un hombre (Juan 8:40: "Un hombre que te ha dicho la verdad"). Se testifica acerca de Él que se hizo carne, es decir, asumió la naturaleza humana en su totalidad, tal como es en contraste con Dios, que murió, que es el segundo hombre junto a Adán, del linaje de David, etc. (cf. 1 Juan 4:2).

6. ¿Qué problemas surgen de estos datos bíblicos de que Cristo es verdaderamente Dios y también verdaderamente hombre?

Los siguientes dos:

a) ¿Cómo puede mantenerse en este caso la distinción entro lo divino y lo humano, tal como exige la diferencia que se establece a lo largo de la Escritura entre criatura y Creador?
b) ¿Cómo puede circunscribirse su coexistencia en el Mediador de tal modo que no existan dos personas, dos mediadores?

7. ¿Cómo se ha tratado de resolver ese problema?

La iglesia solamente ha llegado a conceptos firmes en esta materia a través de una lucha continua contra las confusiones heréticas y la distorsión de los datos bíblicos. Una y otra vez, allí donde aparecía el error, junto con el rechazo del mismo había el incentivo de establecer la verdad de manera positiva. Por lo tanto, es imposible comprender bien la doctrina ortodoxa de la iglesia en este punto si no se conocen las diversas herejías que, una tras otra, han asaltado esta parte de la verdad cristiana. La doctrina de la Iglesia se mantiene en un punto intermedio entre los extremos, porque aquí también es verdad aquello de que no existe una herejía efectiva que no derive su fortaleza de ejercer su influencia sobre un elemento de la verdad, que intenta desarrollar unilateralmente y exagerar a costa de todas las demás verdades. Especialmente en una doctrina como esta, donde el camino de en medio es tan estrecho y se corre constantemente el peligro de deslizarse hacia la derecha o hacia la izquierda, no es suficiente conocer la verdad en términos positivos. Para poder avanzar con seguridad, también hay que estar familiarizado con el error. Así pues, es necesario que proporcionemos aquí un breve esbozo del curso del desarrollo por el que ha pasado este dogma, en contraste con su distorsión herética.

8. ¿De cuántas maneras se ha incurrido en errores en relación con la doctrina del Mediador?

De dos maneras:

a) Intentando descartar el problema simplemente negando los datos que dan lugar al mismo. Cristo es verdaderamente Dios y verdaderamente hombre. Ahí radica el problema. Para aquellos que niegan una de estas dos proposiciones, el problema desaparece inmediatamente: cómo evitar que la divinidad y la humanidad se mezclen y cómo deben unirse entre sí. También se puede no negar completamente la divinidad o la humanidad, pero sí negar una parte de ella, a fin de acercar más la divinidad y la humanidad y alcanzar una unidad aparente entre ambos en el Mediador.
b) Aceptando los datos bíblicos para el dogma incondicionalmente pero luego estableciendo una relación entre la divinidad y la humanidad de tal modo que no se resuelva el primer problema (que la divinidad y la humanidad no permanezcan a la distancia que muestra la Biblia) o que el segundo no tenga solución (que no haya ninguna unidad auténtica entre la divinidad y la humanidad).

9. Según este sistema, ¿cómo pueden organizarse las diversas opiniones heréticas sobre el Mediador?

a) Entre aquellos que:
    1. Niegan la divinidad del Mediador—*ebionismo*, en formas más antiguas y más recientes, los alogi o alogianos.
    2. Niegan la humanidad del Mediador—*gnosticismo*, particularmente el docetismo y los modalistas (sabelianos).
    3. Niegan la *completa* divinidad del Mediador—*arrianismo*.
    4. Niegan la *completa* humanidad del Mediador—*apolinarismo*.
b) Entre aquellos que:
    1. Mantienen la divinidad y la humanidad tan separadas que no se produce ninguna unidad—*nestorianismo*.
    2. Combinan la divinidad y la humanidad, (a) creando una tercera entidad a partir de su unión—*monofisismo*; (b) permitiendo que una devenga en la otra—la doctrina de la kénosis en sus formas modernas.

10. ¿Qué concepto tenían los ebionitas con respecto a la persona del Mediador?

Los ebionitas (al menos la línea más estricta designada con este nombre) consideraban a Cristo como el hijo natural de José y María, como un ψιλὸς ἄνθρωπος, “un simple hombre”, que fue dotado con el Espíritu Santo en su bautismo y en virtud de ello se convirtió en Cristo (Mesías). El ebionismo expresa el elemento de verdad desarrollado parcialmente, y específicamente judío, de que Dios es uno y no puede ser dos o tres. El Antiguo Testamento también enseñó eso, pero también indicó que este Dios único no es una unidad abstracta y que dentro de este ser divino hay lugar para la distinción. El ebionismo perdió de vista este último y por tanto abandonó la deidad del Señor. Su error básico fue una concepción deísta de la relación de Dios con el mundo. Y allí donde el ebionismo revive en tiempos modernos, fluye de un deísmo similar, como en el caso de los socinianos. La línea menos estricta de ebionitas (también llamados nazarenos) mantuvo el nacimiento sobrenatural de la humanidad de Cristo, pero también negó su divinidad.

11. ¿Qué visión particular tenían los gnósticos sobre el Mediador?

El gnosticismo es lo opuesto al ebionismo. Este último es judío, mientras que el primero es pagano. Uno sostiene que existe una separación absoluta entre Dios y el mundo, mientras que el otro los aúna de la manera más estrecha posible. El aspecto herético del gnosticismo se aprecia claramente en dos puntos:

a) Cristo se convirtió en un eón, una emanación de lo divino, ya que todo, en última instancia, se reduce a eones. En otras palabras, su deidad se mantiene, pero se la concebía en términos panteístas. No era la deidad verdadera y absoluta que las Escrituras le atribuyen a Cristo, ya que, según el gnosticismo, Él no permaneció dentro de la esencia de Dios, sino que emanó de ella para entrar en la condición de criatura.
b) La humanidad de Cristo se convirtió en una apariencia, pues según el sistema panteísta no se hace distinción entre el espíritu humano y la deidad, y dado que el cuerpo humano, en tanto que materia, es malvado *per se*, en realidad no se le puede atribuir a Cristo. Esto es docetismo gnóstico (de δοκεῖν, "aparentar"), que puede desarrollarse en diversas formas. El sistema más elaborado es el de Valentino, según el cual Cristo no habitó en un cuerpo carnal (salvo en apariencia) sino sólo en un cuerpo físico, que no se formó de María, sino que brotó a través de ella como si de un canal se tratara. En su bautismo, el Cristo espiritual más elevado se unió a este Cristo inferior. En contra del gnosticismo, véase Colosenses 2:9; 1 Juan 4:2–3.

12. ¿Cuáles eran las opiniones de los alogi en relación con Cristo?

La doctrina de la preexistencia independiente de Cristo comenzó su desarrollo dogmático con Ireneo y Tertuliano. Por lo tanto, las dos líneas heréticas mencionadas anteriormente (representadas por el ebionismo y el gnosticismo) necesariamente entraron en una renovada oposición a este desarrollo, ya que vieron amenazada la unidad de Dios. Esta oposición se manifestó en la herejía deísta de los alogi y en los modalistas (sabelianos) de cariz más o menos panteísta. El alogismo intentó mantener la unidad negando la divinidad de Cristo; el sabelianismo, negando su existencia personal. Así que aquí nuevamente vemos que la doctrina ortodoxa se mueve entre dos extremos.

Los alogi (alrededor del 170 A. D.) no negaron el nacimiento sobrenatural de Cristo, sino que lo consideraron como un hombre que no tenía una existencia real antes de este nacimiento y que se distinguía de otros hombres en que Él no tenía pecado; que en Él moraba un rayo del *Logos* (es decir, la mente de Dios); o que poseía el Espíritu Santo en un grado extraordinario. Se les llama alogi porque rechazaban el Cuarto Evangelio (y Apocalipsis), así como el concepto de *logos*, mientras que en su nombre también está presente un juego de palabras: *alogi*, es decir, "sin *logos*", "carentes de razón".

13. ¿Cuál era la herejía de los modalistas o sabelianos?

Ellos sí reconocían que en Cristo había algo esencialmente divino, pero lo concebían como un modo de manifestación de la personalidad divina absolutamente única que había aparecido como Padre y Espíritu en otros modos. Había algo docético en esta concepción, en la medida en que el alma de Cristo había sido reemplazada por la deidad y su cuerpo solamente podía tildarse de teofanía temporal. A los modalistas también se les llama monarquianos, ya que defendían la unidad de Dios.

14. ¿Cuál es la importancia de Orígenes con respecto al desarrollo del dogma cristológico?

Su construcción de la doctrina de la generación y su subordinacionismo han sido tratados anteriormente (doctrina de la Trinidad). Frente a los extremos que acabamos de ver, él se esforzó con uno u otro de sus puntos de vista por mantener tanto la unidad del Ser Divino como la deidad de un Hijo eterno que existía como persona. Aquí deberíamos señalar que Orígenes fue el primero en resaltar con claridad que la humanidad asumida por el *Logos* no consistía solamente en un cuerpo material, sino que también le pertenecía un *anima rationalis* (un alma racional). Anteriormente había habido muchas dudas al respecto. La mayoría estaba constreñida por el concepto de que la deidad de Cristo había morado en el cuerpo (*sarx*) como su alma. Incluso en Tertuliano podemos encontrar ese concepto. Desgraciadamente, esta mejor idea de Orígenes estaba tan estrechamente relacionada con su doctrina de la preexistencia que no se extendió fuera del círculo de su propia escuela. Según Orígenes, el alma humana de Cristo también es preexistente. Y fue así cómo Orígenes no avanzó mucho más en el desarrollo de la doctrina en este punto.

15. ¿Qué forma adoptó el dogma en la herejía arriana?

Anteriormente hablamos del arrianismo en detalle. Dado que, según él, la deidad de Cristo es sólo una deidad a medias, y que Él pertenece a la esfera del tiempo o a los seres creados en el tiempo, el primero de los problemas mencionados anteriormente se desvanece. En el arrianismo, Dios y el hombre estaban tan absolutamente separados el uno del otro que pensaban que había que negarle la divinidad a Cristo y, a través de esta idea, el segundo problema también desapareció. Si el alma del Cristo que preexistió, el *Logos* creado antes que todas las cosas, ya es algo propio de una criatura, entonces, asumir un alma humana se convierte en algo totalmente superfluo. Así pues, el arrianismo dice que el *Logos* preexistente tan sólo asumió un cuerpo en la encarnación y niega la existencia de un alma humana en el *Logos* encarnado. Esta negación es extremadamente significativa, ya que muestra lo serios que eran los arrianos en cuanto a la condición de criatura del *Logos*. Básicamente, el arrianismo era un alogismo modificado. Su contenido principal radica en el hecho de que Cristo es una criatura, y por tanto profesa el concepto esencialmente judío de la unidad abstracta de Dios. Es judaico. Y aun así, enseña que esta criatura se hizo carne, alcanzó el estado de deidad a través del desarrollo moral y debe ser adorada. Eso, así como el concepto de que el *Logos* es el instrumento de la creación, puesto que el Padre no pudo crear directamente, es panteísmo pagano. El *Logos* se convierte en una especie de Dios inferior. Así, en el arrianismo, ambos polos de la cristología herética, que hasta ahora se habían opuesto entre sí, quedaban unidos.

16. ¿Quién ha ayudado con sus opiniones heréticas a la doctrina ortodoxa a desarrollarse todavía más?

Apolinar de Laodicea. Durante la controversia arriana, la completa deidad de Cristo quedó establecida más allá de toda duda. Ahora, sin embargo, cualquiera que abandonara toda esperanza de alcanzar una unidad entre la completa divinidad y la completa humanidad obviamente tenía que cuestionar la integridad de la naturaleza humana. Esto es lo que hizo Apolinar, partiendo de la tesis de que una naturaleza humana completa junto a la naturaleza divina daría como resultado la existencia de dos Hijos de Dios: uno por naturaleza, eterno, y

otro a través de la encarnación y la adopción. Esto no puede ser así. Por lo tanto, en Cristo tan sólo su carne viviente deriva de la humanidad. El principio superior en el hombre, el *nous* [mente, intelecto], según la filosofía aristotélica, estaba ausente, porque su deidad llenó ese lugar.

Así que, dado que la completa humanidad de Cristo se veía atacada sucesivamente desde dos lados, primero por Arrio y ahora por Apolinar, la iglesia se vio obligada a expresar su fe en este asunto de manera enfática. Si Cristo sólo asumió un cuerpo viviente, entonces únicamente redimió nuestro cuerpo viviente, y nuestras capacidades espirituales superiores no forman parte de la redención. Si Cristo no poseyó un *nous* humano y todo lo que se dice acerca de Él en los Evangelios debe atribuirse a su deidad, entonces ésta no siguió siendo la deidad inmutable y bendita, sino que estuvo sujeta al sufrimiento. Así que la deidad también se ve afectada. Además de esto, la enseñanza de Apolinar era consecuente con el concepto filosófico del *Logos* divino que mora en cada *nous* humano. De una forma semi-panteísta, el principio superior en el hombre era considerado como una parte del *Logos* divino. Si ahora el completo *Logos* divino ya vive en Cristo (razonó Apolinar), ¿por qué deberíamos seguir suponiendo que una parte del *Logos* estaba en él? En este aspecto, el apolinarismo se refirió más a las especulaciones gnósticas. La iglesia condenó esta enseñanza, y con razón, en el año 381 (Sínodo de Constantinopla).

17. ¿Qué punto había alcanzado entonces la iglesia?

La solución al problema de cómo esta naturaleza divina y la naturaleza humana, ambas completas, podrían existir juntas en una sola persona, Cristo.

18. ¿Puede detectarse la misma antítesis que se produjo anteriormente en las dos herejías que intentaron resolver este problema de forma equivocada?

Sí, el error judío-deísta y el pagano-panteísta se oponían una vez más el uno al otro (el primero representado por el nestorianismo y el último por el monofisismo).

19. Presenta los principales elementos de la cristología nestoriana.

Los nestorianos piensan en la unidad de las naturalezas humana y divina de Cristo según su propia interpretación de una unidad moral entre Dios y el hombre. Dios vive en cada santo, no esencialmente, sino a través de un acuerdo de voluntad e inclinación. Por tanto, existe una unidad en el sentido de unanimidad. Ahora, Nestorio reconoció que la unidad entre Dios y el hombre en Cristo era algo más que lo que ocurre en cada creyente, pero aun así hay una semejanza entre los dos en su interpretación. Por su gracia y buena voluntad (κατὰ χάριν y κατ' εὐδοκίαν), Dios se ha unido con el hombre Jesús; y con Él esta unión era completa, mientras que con todos los demás era incompleta. Esta unión (συνάφεια) no se completó de inmediato; creció al ritmo del desarrollo de la naturaleza moral de la humanidad. Al final fue completa, y mediante la exaltación de su naturaleza humana, ahora es posible orar a Cristo, que consta de dos naturalezas (personas), como a un sujeto, porque la deidad y la humanidad están completamente en armonía: lo que una desea, también lo desea la otra. No existe ninguna otra unidad entre las naturalezas que las de los nombres, el honor y la adoración. Estrechamente relacionado con esto está la idea de que debemos formarnos de la obra salvadora del Mediador. El énfasis se pone en el *libre albedrío* y el *desarrollo moral* en Cristo. A través de eso, Él se unió con Dios. Se llevó a cabo de acuerdo con su humanidad.

Así pues, Él no puede lograr la salvación para nosotros de otra manera que no sea capacitándonos para un desarrollo moral similar. Ahí radica el aspecto judaico-deísta de esta postura.

20. ¿Cuál es la tendencia opuesta a esto?

Frente a la línea antioquena-nestoriana, la escuela alejandrina mantuvo que la deidad y la humanidad en Cristo eran *naturalmente* una y no sólo *moralmente*, esto es, que debía existir una unidad más profunda entre las dos naturalezas que un simple acuerdo moral. Esta unidad más profunda tenía que ser natural (ἕνωσις φυσική), pero no de ese tipo en el que las naturalezas se entremezclaran. Hasta la época de Cirilo, inclusive, los alejandrinos se mantuvieron dentro de los límites de la ortodoxia. El propio Cirilo insistió en la unidad, porque de lo contrario nuestra naturaleza humana no es redimida y Dios no ha sufrido por nosotros en la humanidad. Sin embargo, él la buscó en plena sintonía con lo que más tarde se estableció como doctrina ortodoxa de la iglesia, en la persona del Hijo de Dios. Por lo tanto, enseñó que en Cristo no había un hombre individual (personal), sino una naturaleza humana (impersonal), aunque también sostiene que no a la naturaleza humana de Cristo no le faltaba nada, ya que tenía su existencia en la persona del Hijo de Dios. Con esto, de hecho, se encontró la forma correcta de resolver el problema, en la medida en que se podía encontrar.

No se puede acusar a Cirilo de monofisismo. Sin embargo, Cirilo ya había hecho la declaración: “Antes de la encarnación existían dos naturalezas, después de la encarnación, solo una”. Con esto quiso decir que antes de la encarnación la naturaleza humana que Cristo asumió había existido por separado, mientras que posteriormente encontró su existencia en la persona del Hijo de Dios y así existió individualmente, ya no como una naturaleza abstracta, de modo que nadie pudiera hablar de una sola naturaleza. Los alejandrinos, sin embargo, eran realistas platónicos que creían en la existencia real de las naturalezas. En esta declaración de Cirilo tenemos ahora el comienzo de la herejía monofisita, que luego se desarrolló más sistemáticamente en Eutiquio (Eutiques), convirtiéndose en la afirmación de que en Cristo había una sola naturaleza. Esto significaba más de lo que había significado para Cirilo, a pesar de que sonaba similar. Incluía que, a través de su unión con la deidad, la naturaleza humana no sólo había perdido su carácter abstracto (Cirilo también había enseñado esto), sino que además había sido cambiada, de modo que ahora había dado lugar a una especie de entidad intermedia.

Bajo la influencia de Occidente gracias al obispo romano León, este eutiquianismo fue condenado por el Sínodo de Calcedonia en 451, aceptándose el famoso Credo de Calcedonia. La iglesia griega en su totalidad ya había caído en principio en el monofisismo. Que no lo hiciera también oficialmente fue debido, bajo la dirección de Dios, a la oportuna intervención de la ortodoxia occidental. Ya desde hacía mucho tiempo los griegos habían entendido la salvación como una deificación de la naturaleza humana en general. Sólo por esa razón, no se podía continuar aceptando una unidad de las naturalezas en la persona, sino que se quería una unidad en las naturalezas mismas. No podía tratarse de una unidad personal, sino que tenía que ser metafísica. El Dios hombre no estaba allí para unir nuevamente en un sentido judicial a Dios con el hombre, inicialmente separados judicialmente (la unidad personal), sino para que a través de la encarnación de Dios se efectuara la deificación del hombre (unidad metafísica). Este error pagano-panteísta fue detenido, y ahí está el mérito, por la visión más bíblica y menos filosófica de la iglesia occidental. Si esto no hubiera sucedido, el cristianismo habría degenerado completamente en panteísmo.

21. ¿Qué dice el Credo de Calcedonia?

"Siguiendo a los Santos Padres, enseñamos que, de común consentimiento, todos debemos confesar al Hijo, nuestro Señor Jesucristo, como Uno, perfecto en deidad y perfecto en humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre, que consta de un alma racional y un cuerpo; de una sustancia con el Padre según la deidad, de una sustancia con nosotros según la humanidad; como nosotros en todo, con la excepción del pecado; engendrado antes del tiempo del Padre según la deidad, al final de los tiempos, para nosotros y nuestra salvación, nacido de María la Virgen, la Madre de Dios; según la humanidad, uno y el mismo Cristo, Hijo, Señor, Primogénito, para ser reconocido en dos naturalezas (ἐκ δύο φύσεως; otra lectura, ἐν δύο φύσεσιν), inconfundibles, incambiables, indivisibles, inseparables, de manera que la unidad no elimina en ningún sentido la distinción de naturalezas, sino que más bien preserva la propiedad de cada naturaleza, aun cuando concurren en una persona e *hipóstasis*, no divididas en dos personas, sino uno y el mismo Hijo y Primogénito, que es Dios el *Logos* y el Señor Jesucristo; como desde el principio, los profetas y el mismo Jesucristo nos han enseñado y la confesión de fe de los Padres nos ha transmitido".

Con este credo se cerró el desarrollo doctrinal eclesiástico. Es la base sobre la cual se ha mantenido toda la iglesia cristiana ortodoxa desde esa época, sin importar cuán dividida haya podido estar en otros aspectos; las iglesias griega, romana y protestante están de acuerdo en esta cristología.

Tan sólo hay un punto donde el significado del credo no queda claro. No dice explícitamente que la naturaleza humana asumida por el *Logos* no tuviera una existencia personal en sí misma. Esto quedó pendiente para ser abordado por el desarrollo dogmático posterior.

22. ¿En qué puntos desarrolló todavía más el dogma Juan Damasceno?

Él estableció que la naturaleza humana de Cristo (a) no es la naturaleza abstracta del hombre en el sentido de los realistas, la que se dice que comparten todos los seres humanos, (b) tampoco es una humanidad individual que en sí misma posee existencia personal, sino (c) una naturaleza humana impersonal, asumida por el *Logos* en la unidad de la persona desde el primer momento de su existencia, de modo que nunca ha existido por sí misma.

Al mismo tiempo, Juan Damasceno enseñó la penetración mutua de las dos naturalezas (περιχώρησις) de la cual se desprendía una comunicación mutua de atributos (ἀντίδοσις) Sobre este punto se desataría posteriormente un conflicto entre luteranos y reformados.

23. ¿Han seguido manteniendo todas las iglesias cristianas esta posición (de Calcedonia) o también se ha manifestado alguna desviación posteriormente?

También se han producido desviaciones posteriormente, por parte de los siguientes actores:

a) La herejía ebionita fue revivida por el socinianismo, que reconoce únicamente una naturaleza humana en Cristo y habla de la deidad tan sólo en el sentido de competencia transmitida para el oficio. La soteriología sociniana, como veremos, está completamente de acuerdo con esta cristología sociniana.

b) La iglesia luterana dio un paso atrás con respecto a Calcedonia en dirección al eutiquianismo, aunque sin abandonar formalmente el punto de vista del Credo de Calcedonia y sin dejar que esta concepción se desarrollara sistemáticamente en la soteriología.
c) La moderna cristología de los especulativos *Vermittelungs* teólogos [mediadores] en principio ha abandonado el punto de vista de Calcedonia (la deidad y la humanidad completas y, al mismo tiempo, una al lado de la otra) y han aceptado de diversas maneras el cambio de la deidad en humanidad y el cambio inverso de la humanidad en deidad. Esta es la doctrina de la kénosis.
d) Mientras (a) se equivoca por el lado judío-deísta y (b) y (c) se inclinan hacia el lado pagano-panteísta, aquí y allá ha aparecido esporádicamente como una opinión privada la postura de que la humanidad de Cristo no se originó primeramente en el tiempo, sino que preexistió eternamente en el cielo; por lo tanto, una renovación de la cristología de Orígenes en lo que se refiere a la humanidad. Podemos encontrar esta opinión en Swedenborg e Isaac Watts.

Pasamos ahora a analizar la doctrina reformada, para luego regresar a estos errores.

24. Presenta las posturas más destacadas que debemos mantener con respecto al Mediador después de su encarnación.

a) En el Mediador sólo hay una persona, un sujeto, aunque hay dos naturalezas. El problema que nos encontramos aquí es, por lo tanto, el contrario de aquel al que nos enfrentamos en la doctrina de la Trinidad. Allí tenía que ver con la posibilidad de una naturaleza cuando el Ser Divino consistía en tres personas. Aquí, por el contrario, la cuestión es cómo pueden existir dos naturalezas en una persona. Podemos recordar que la definición teológica estándar de persona dice así: *substantia individua intelligens incommunicabilis non sustertata in alia natura neque paro alterius*: “una sustancia indivisible, racional, incomunicable, no sostenida por otra naturaleza y que no forma parte de otra”. Esto, sin embargo, no es completamente aplicable a las personas divinas en la Trinidad, ya que aquí, lo de “no sostenida por otra naturaleza” no es correcto. Así pues, en el caso de la Trinidad debemos contentarnos con una definición sencilla: “Una persona lo es a través de la sustancia divina en una *hipóstasis* concreta, y a través de este modo específico de ser se distingue de esa sustancia y de las personas restantes”. Una persona divina no es exactamente lo mismo que una persona humana.
   Si bien esto es cierto, por otro lado, no debemos dejar de sostener con la misma convicción que debe existir una similitud en un sentido formal entre una persona divina y una persona humana. Como veremos, esto ya se desprende del hecho de que en el pacto la persona divina del Mediador representa legalmente a las personas de los elegidos. Esta relación de representación legal que se da entre el Mediador y sus miembros no puede existir entre dos entidades completamente distintas. La similitud que existe entre la personalidad divina y la humana debe hallarse en el hecho de que ninguna de ellas es sostenida por otra persona. Esto es verdad de ambos casos. Aunque la persona del Hijo de Dios es un modo de existencia del ser de Dios y, por tanto, en cierto sentido se mantiene a través del ser, a través de la naturaleza divina, aun así, esta naturaleza divina, *qua talis* [como tal], no es personal, sino que alcanza

la personalidad en las tres *hipóstasis*. Sin embargo, no hay ninguna otra persona que sustente la persona del Hijo, en quien Él subsista, en quien Él exista hipostáticamente. Es cierto que desde la eternidad el Hijo es generado por el Padre y, en consecuencia, recibe su modo de existencia continuamente del Padre, pero esto no significa nada más que como *hipóstasis* Él existe en el Padre. Para los hombres, el hijo también recibe su existencia personal del padre a través de la generación, pero las personas del padre y del hijo permanecen separadas, y no se puede decir que el uno exista en el otro. Si esto fuera así, entonces el que existe en el otro, simplemente por eso, ya dejaría de existir como persona. Así pues, tenemos estos dos casos: (1) En el ser de Dios común a las tres personas, la persona del Hijo existe eternamente por la persona del Padre, pero no en la persona del Padre; Él es y sigue siendo una *hipóstasis* independiente. (2) En la creación de un nuevo ser por parte de Dios, para el hombre el niño existe como una persona a través de la generación de los padres, pero no en los padres; es y sigue siendo una personalidad independiente.

Las personalidades divinas y humanas tienen *en común* que no existen en otra persona. Son *diferentes* en los siguientes aspectos: (1) Una persona divina puede tener en común con las demás personas divinas el mismo ser indiviso; Padre, Hijo y Espíritu Santo son uno: el Dios trino. Una persona humana no puede tener en común el mismo ser con otras personas humanas de esta manera. En el caso del hombre, el ser llega a existir repetidamente por la mano creadora de Dios. Cuando decimos que todos los seres humanos tienen una misma naturaleza, esto no significa que la tengan en el mismo sentido que en la Trinidad. Para el hombre, significa similitud; para Dios, identidad. Todos los seres humanos tienen la misma naturaleza en la medida en que todos poseen por igual la suma de los atributos esenciales. Por ejemplo, todos tienen una naturaleza pecaminosa o todos tienen una naturaleza pura. Entre Dios el Padre, Dios el Hijo y Dios el Espíritu Santo, solamente existe una naturaleza que es, por tanto, la misma. (2) Una persona divina recibe su existencia de la otra persona o de las otras personas no sólo temporalmente, con un principio, sino también eternamente, sin cesar. Así que, junto con la semejanza está la diferencia: en el Ser Divino, el vínculo de la generación permanece incesante; para el hombre, no perdura.

Esta única persona, este único sujeto en Cristo, está investido de todas las relaciones legales debidas al Mediador. Él, la persona del Mediador, ha sido establecido desde la eternidad como Fiador, porque si bien todavía no había asumido la naturaleza humana, Él—la misma persona que más tarde se haría carne, sufriría y moriría—ya estaba presente entonces. A Él, a la persona, se le había imputado la culpa de los elegidos, no a la naturaleza humana que poseía en abstracto. Él, la persona, que como persona divina no estaba sujeta a ninguna ley, se sometió libremente a las demandas de la ley y ganó la vida eterna. Él, la persona, fue exaltado tras haber cumplido con toda justicia. Siempre que está implícita una relación legal, nos encontramos con la persona del Mediador, el Hijo de Dios. Para cumplir sus funciones como Mediador es indudable que son necesarias ambas naturalezas, tal como se ha demostrado extensamente con anterioridad, pero la capacidad legal solamente la podía aportar la existencia de estas naturalezas en la persona.

25. ¿Es este único sujeto, esta única persona en el Mediador, una persona divina o humana?

b) Esta persona es divina, y no humana o divino-humana. Para estar inmediatamente convencidos de esto, podemos tomar en consideración lo siguiente. En el *Logos* hay una persona divina, que es inmutable, que está presente desde la eternidad. Por tanto, si solamente puede haber una persona en el Mediador, y la persona divina no puede ser erradicada o cambiada, entonces es evidente que esta persona es la persona divina del *Logos*. Únicamente se puede sostener la inmutabilidad de Dios si mantenemos la deidad de la persona en el Mediador. La elección está entre dos personas o una persona divina.

26. ¿Qué se desprende de esto para la naturaleza humana del Mediador?

c) Que no se le puede llamar al mismo tiempo una persona humana. Después de todo, si se tratara de una persona humana, entonces junto con la persona divina habría una segunda persona en Cristo, y tendríamos dos mediadores en lugar de uno. Esto abriría la puerta al nestorianismo. Entre dos personas no es posible otra unidad que no sea la unidad moral, tal como la concibió el nestorianismo, o la unidad mística, como la que tiene lugar entre Cristo y los miembros de su cuerpo. Sin embargo, en cualquier caso, eso no produce una unidad de sujeto. La personalidad es aquello que es más profundo y más independiente en el hombre y que no se puede combinar con ninguna otra cosa. Si este rasgo personal estuviese presente en la naturaleza humana de Cristo, entonces nunca se hubiera podido unir a la deidad del Señor como un sujeto, tal como era absolutamente necesario que ocurriera para la ejecución de la obra del Mediador. Esta es una de las razones por las que no se puede atribuir personalidad a la naturaleza humana del Mediador.

27. ¿Está permitido, entonces, decir que la naturaleza humana del Mediador era impersonal?

No, hacer eso crearía la apariencia de que faltaba algo en la naturaleza humana del Señor, y de una manera cuestionable nos deslizaríamos hacia el docetismo, como si en Cristo hubiera tan sólo una humanidad aparente y no una humanidad verdadera. Posteriormente, los mejores maestros de la iglesia siempre han evitado la expresión "naturaleza humana impersonal", enseñando más bien que la humanidad del Mediador tiene su existencia personal en la persona del Hijo de Dios, en virtud de la cual no es una abstracción, sino que está dotado de personalidad. Esto no debe entenderse como si la persona del Hijo de Dios proporcionara la humanidad impersonal con una persona humana, porque entonces eso sería caer de nuevo en el nestorianismo. Significa, más bien, que la persona del Hijo de Dios sirve como persona tanto para la humanidad como para la deidad, que le presta personalidad a ambas; o, expresado de manera más precisa, que como persona divina, al asumir la naturaleza humana en la unidad de la persona, Él también eleva esta naturaleza humana por encima del terreno de la impersonalidad. Por y desde la encarnación, en el Mediador hay una naturaleza humana que, sin ser personal en sí misma, tiene su existencia personal en la persona del Hijo de Dios. En cierto sentido, la persona del Mediador, el *Logos*, es doble (no un compuesto), ya que cumple dos funciones, a saber: sirve como persona tanto para la deidad como para la humanidad.

Es mérito de Juan Damasceno que de forma tan clara enunciara esta "suplantación" de la naturaleza humana por la persona divina, si podemos designarla así. Él formuló su idea de la siguiente manera: la naturaleza humana del Mediador no era propia o inherentemente

personal (ἰδιοσύστατος), ni impersonal (ἀνυπόστατος), sino más bien “en la persona” (ἐνυπόστατος).

Por lo tanto, debemos considerar inexacta la afirmación que hace Charles Hodge, en su *Teología Sistemática*, volumen 2, página 391, cuando dice que “la naturaleza humana, por consiguiente, … es impersonal en la persona de Cristo”. Debería decir: “no posee una personalidad humana”. En Junius, *Tesis* 27:16, se formula bastante correctamente. Aquí se ve de qué manera cada una de las dos naturalezas está involucrada en esta unión: la divina asume, la humana es asumida, no porque a partir de estas dos se forje una especie de tercera naturaleza, sino porque la naturaleza humana, que al principio era ἀνυπόστατος, fue asumida por el *Logos* en la unidad de la persona, y convertida así en ἐνυπόστατος.

28. ¿Puede deducirse de esto que la naturaleza humana de Cristo es imperfecta, ya que carece de personalidad?

De hecho, esta objeción se ha presentado para combatir la doctrina de la iglesia en este punto, e incluso se la ha tildado de apolinarismo refinado. (La gran obra de Dorner sobre la persona de Cristo es lo mejor que se ha escrito nunca sobre este dogma, aunque el propio autor cree en el error de la kénosis). Lo que dice esta objeción es que, igual que Apolinar enseñó que en Cristo la naturaleza divina había tomado el lugar de la capacidad espiritual más elevada (el *nous*), así también nosotros dejamos que la persona divina reemplace a la personalidad humana. Frente a esta acusación, sin embargo, deberíamos hacer las siguientes observaciones.

a) Hay una gran diferencia entre negar el *nous*, la facultad espiritual más elevada, de la naturaleza humana para poner a la deidad en su lugar, y reemplazar la personalidad humana con la *hipóstasis* del Hijo de Dios. Esa vida moral superior (a la que pertenecen la mente, la voluntad y la vida emocional superior) constituye realmente lo que es esencial en el ser humano, de modo que quienquiera que lo elimine está arrebatándole a Cristo el núcleo de la humanidad, de la naturaleza humana. No se puede decir lo mismo de la persona. No importa lo importante que sea, no pertenece en el mismo sentido a la esencia de la naturaleza como la facultad espiritual superior, sino que debe ser considerada como el envoltorio individual que la naturaleza ha recibido en cada ser humano. Se establece una conexión con la filosofía moderna cuando se hace tanto énfasis en la personalidad y luego, a partir de ahí, se lanza la acusación de apolinarismo contra la doctrina de la iglesia.
b) A pesar de la diferencia que existe entre la personalidad divina y humana y lo que se ha mencionado anteriormente, no se puede probar que exista una diferencia formal que haga que la persona divina no sea capaz de elevar la naturaleza humana a un estado de perfección o integridad. La pregunta que surge entonces es esta: ¿Cuenta una *hipóstasis* con cualidades propias, aparte de la naturaleza que subsiste en ella? Es decir, ¿se distingue básicamente una persona divina, como tal, de una persona humana, o es la personalidad una entidad más neutral, de modo que una naturaleza humana, incluso una naturaleza humana completa, está involucrada incluso si el lugar de la personalidad está ocupado por una persona divina, es decir, por una persona en la que la deidad subsiste desde la eternidad?
   Será extremadamente difícil responder a estas preguntas de manera concluyente. Pero mientras no se respondan de manera concluyente o no permitan dar una respuesta

rotunda, tampoco se puede afirmar categóricamente que, según nuestra concepción, la humanidad del Mediador sea incompleta en un sentido apolinarista. Existe una diferencia fundamental entre el espíritu divino (la mente, la voluntad, los afectos) y el espíritu humano (la mente, la voluntad, los afectos). En su mente, Dios es omnisciente y omnisapiente; el hombre está limitado tanto en conocimiento como en sabiduría. En su voluntad, Dios es omnipotente y absolutamente santo; el hombre tiene un poder limitado y tan sólo posee una santidad derivada. En sus emociones, Dios es eternamente dichoso; el hombre solamente disfruta de un efecto de esta dicha. Decir que la deidad en Cristo toma el lugar del *nous* de hecho hace que su humanidad sea incompleta. Pero todo el mundo puede ver de inmediato que, entre una persona divina y una persona humana, las contradicciones que se mencionan aquí no se pueden determinar de la misma manera.

c) Para muchos es imposible concebir la naturaleza humana del Mediador sin una personalidad humana, ya que identifican la personalidad con la autoconciencia y el libre albedrío. Resulta innegable (tal como la iglesia ha aprendido a confesar en su batalla contra los monotelitas, y tal como nos aseguran las Escrituras) que en Cristo existe una doble conciencia, una doble voluntad, una doble emoción: por un lado, una conciencia divina, por otro, una conciencia humana; una voluntad divina y una voluntad humana; una emoción divina y una emoción humana. Ahora, si para alguien la conciencia, o incluso la autoconciencia, coincide con la personalidad, entonces tendrá que atribuirle personalidad, junto con la conciencia, a la naturaleza humana.
Frente a esto, debemos notar que es incorrecto identificar estas das. Es cierto que la personalidad es inconcebible sin la autoconciencia. Ahora bien, esto en ningún modo nos permite deducir lo contrario: que no puede haber autoconciencia sin personalidad. Y ni muchísimo menos nos permite llegar a concluir que en una determinada naturaleza (digamos, humana) no puede haber autoconciencia sin que exista personalidad en la misma naturaleza. La personalidad se encuentra en un plano mucho más profundo que la autoconciencia; esta última es el modo de revelar la primera, un modo de revelación que puede interrumpirse temporalmente, por ejemplo, durante el sueño, sin que por eso la personalidad deje de existir. Hodge está en lo cierto cuando dice: "De donde se deduce que la naturaleza humana de Cristo, considerada por separado, es impersonal. A esto se objeta desde luego que la inteligencia y la voluntad constituyen personalidad, y que por cuanto estas pertenecen a la naturaleza humana de Cristo, no se le puede negar personalidad a la misma. Sin embargo, una persona es un *suppositum intelligens* [sujeto racional], pero la naturaleza humana de Cristo no es un *suppositum* o subsistencia" (*Teología Sistemática*, 2:391).

29. ¿Puede demostrarse también por las Escrituras que solamente había un sujeto, una persona en Cristo, y que ésta era la persona divina, el Logos?

La prueba de ello, basándonos en las Escrituras, se puede proporcionar de la siguiente manera:

a) La prueba más sólida se encuentra en la ausencia de cualquier rastro de una doble personalidad en todo lo que se nos comunica sobre el Mediador. Además, se nos revela acerca de Dios que Él es un solo Dios, igual que se nos dice que Cristo debe ser llamado un solo Mediador (cf. 1 Tim 2:5). A pesar de la existencia de esta firme

presunción sobre la unicidad de Dios, nosotros y la iglesia hemos visto que es necesario aceptar una trinidad de personas en este único Ser Divino, ya que repetidamente se distingue apropiadamente entre una persona y la otra y se presenta a una hablando con la otra.

Ahora bien, si existieran dos personas en el Mediador, esperaríamos algo similar. Tendría que haber rastros de que la deidad le había hablado a la humanidad, y la humanidad a la deidad, usando "tú" y "ti", como ocurre entre el Padre y el Hijo. No encontramos nada de esto en el Nuevo Testamento. Esto debe tener su razón, y la razón no puede ser otra que la de que la personalidad humana no está presente en el Mediador.

b) Una prueba positiva está presente en el hecho de que el Mediador siempre habla de sí mismo como una sola persona, independientemente de si lo que se dice de Él se refiere a su divinidad o a su existencia humana. Es el mismo e idéntico sujeto el que habla en ambas relaciones, cuando se dice: "Mi alma está muy triste, hasta la muerte" [Mt 26:38], y cuando se afirma, "Antes de que Abraham fuera, yo soy" [Juan 8:38]. Así pues, el resultado que también encontramos aquí es el de la unidad de personas y dualidad de naturalezas.
c) Donde más claramente se ve que la persona en Cristo es la persona divina, el *Logos*, es en aquellos lugares en los que las Escrituras tratan expresamente de la encarnación, como, por ejemplo, en Juan 1:1–4; 1 Juan 1:1–3; Filipenses 2:6–11; Hebreos 2:14. Es de destacar que en todos estos pasajes la Escritura no parte de dos naturalezas en el Mediador, para luego, dada esta coordinación, obtener mediante su fusión un *tertium quid*, sino que siempre elige como su punto de partida la eternidad, la persona del Hijo de Dios. La cristología moderna toma el camino opuesto. En todas sus construcciones del Dios hombre, parte de las dos naturalezas como si estuvieran coordinadas y las dos entremezcladas, o una transformándose en la otra. Así, Juan habla primero de la Palabra que estaba con Dios, y que de hecho era Dios; Pablo, de Aquel que era en forma de Dios y que era rico, para luego referirse a la humanidad del Mediador. Y no es menos notable el hecho de que la Escritura, cuando habla de la unión de la Persona divina con la naturaleza humana, siempre lo concibe como una acción de la primera, donde el *Logos* no estaba pasivo sino activo. Él se hizo carne (σὰρξ ἐγένετο); Él adoptó la semilla de Abraham; Él se humilló a sí mismo; Él se hizo pobre, etc. En tercer lugar, no debe pasarse por alto que nunca se habla de la humanidad del Mediador en términos personales, sino en términos de naturaleza. No es un hombre lo que Él asumió sino la carne; Él fue enviado a semejanza de carne pecaminosa [Rom 8:3]. Aquí, "carne" significa concretamente una naturaleza humana completa, incluyendo el alma y el cuerpo, pero sin que deba incluirse la personalidad.

30. ¿Por qué era necesario que el Mediador fuera sólo una persona o, dicho de otro modo, que en Él la naturaleza humana (en sí misma) no poseyera personalidad?

Por las siguientes razones:

a) Porque ya en el *Logos* había una persona divina que no podía cambiar, por lo que su humanidad tenía que ser impersonal o habría habido dos sujetos existiendo.

b) Porque todos los seres humanos están incluidos en el pacto de obras. Si Cristo hubiera sido una persona humana, entonces también habría poseído el pecado original y no podría haber sido nuestro Fiador. Sin embargo, Él era una persona divina, que como tal no podía ser contada en Adán, y tampoco podría haber nacido a través de la generación ordinaria de Adán (a través de la voluntad del hombre).
c) En Cristo como Mediador, su naturaleza humana, como por una gracia milagrosa, debe estar unida a Dios de la manera más estrecha posible. Esto debe ocurrir por más de un solo propósito, tanto para que en el Mediador, como Cabeza de su cuerpo, el pacto de gracia se realice no solo jurídicamente sino también en la práctica, como también para que la revelación a través del Mediador sea una revelación directa de Dios en la carne. Cuando la humanidad de Cristo habla, entonces en ella habla la persona que es Dios, porque el sujeto es uno.
d) Su deidad debía ir unida a su naturaleza humana de modo que pudiera añadirle un valor infinito a sus méritos. Aquí no era suficiente con una unión que no fuera personal, ya que sólo esta unión es una unión judicial.
e) Sólo porque la persona divina es el sujeto en Cristo, su obra mediadora obtiene la estabilidad requerida por un pacto de gracia eterno e inmutable. Sin duda alguna, la naturaleza humana en Cristo era en sí misma débil y mutable. Ahora sabemos, sin embargo, que esta naturaleza humana en sí misma es una abstracción que no existió en ningún momento sin la subsistencia personal en el *Logos*. Así pues, la persona del *Logos* con su personalidad proporciona a su naturaleza humana la firmeza e inmutabilidad mediante las cuales el pacto de gracia se distingue del primer pacto, el pacto de obras. La unidad y la deidad de la persona son importantes para la afirmación de que Cristo no podía pecar.

31. ¿Qué se desprende para el Mediador de esta unidad personal entre la naturaleza humana y el Logos?

a) Que a Cristo, el Mediador, ya no se le puede orar y adorar exclusivamente como Dios, aparte de su humanidad. Como Verbo hecho carne, Él es el objeto de nuestra adoración. Su naturaleza humana está personalmente unida a Él; es tomada en su *hipóstasis*; uno ya no puede separarla de su deidad. Del mismo modo que el Ser Trino de Dios existe sólo como un ser trino, y no adoramos a un Deidad abstracta sino al Dios Trino, así también no se puede venerar al *Logos* en su deidad abstracta, sino en su personalidad concreta, que es a la vez Dios y hombre. Incluso antes de su encarnación, tan sólo era posible creer en Él como Aquel que se convertiría en carne. Y todavía hay algo más en relación con esto. Para nosotros, Cristo solamente puede ser el objeto de adoración como el Dios hombre, como poseedor de una naturaleza humana en la unidad de la persona y por ser el Mediador como el Dios hombre. De ahí se deduce inmediatamente, pues, que la adoración a Cristo debe ser dirigida a Él como Mediador. Es decir, Él no puede convertirse en lo último en nuestra adoración, en quien termina y en quien, por así decirlo, permanece en reposo. Más bien, se pasa a través de Cristo como Mediador al Padre. Quien le habla al Hijo le habla a él como Mediador, y como Mediador dirige toda la adoración al Padre. De hecho, este último representa a la Trinidad, de manera que en Él, a su vez, adoramos al Hijo. Pero oramos directamente tan sólo al Hijo como Mediador, ya que la humanidad asumida en la unidad de su persona ya no puede separarse de su persona. Es por eso que toda

revelación del pacto de gracia bajo la antigua dispensación tenía que señalar hacia adelante; aquello [que estaba] presente no era el *Logos qua talis* [como tal], como Cabeza del pacto que había asegurado desde la eternidad, sino siempre el *Logos* que con el paso de los siglos iba a venir y se convertiría en carne.

A la pregunta de cómo debe ser adorado Cristo, la respuesta debe ser: como Mediador que es a la vez hombre y Dios. A la pregunta de por qué o sobre qué base debe ser adorado, la respuesta debe ser: sobre la base de que Él es la persona del *Logos*, la persona divina En otras palabras, debemos distinguir entre el objeto de la adoración y el fundamento para la adoración. Ni que decir tiene que lo perteneciente a la criatura como tal, aparte de la existencia personal en el Hijo de Dios, nunca puede ser el objeto o la base de la adoración. Pero una naturaleza en abstracto no puede ser adorada. Para ello es necesaria una persona, y esta persona es en el Mediador una persona divina.

b) Que en Cristo el Mediador tenemos la aparición singular de una sola persona que, al mismo tiempo, existe en dos naturalezas completamente diferentes. Según su deidad, la persona del Mediador es omnisciente, omnipotente, omnipresente; pero según su humanidad, la misma persona del Mediador tiene un conocimiento limitado y un poder sujeto al espacio. La deidad no ha dejado de ser deidad y la encarnación no la altera ni la cambia lo más mínimo, excepto en la medida en que a través de la persona ha entrado en una nueva relación. Tampoco se eleva a la verdadera humanidad por la suposición de la eternidad de la persona, excepto en la medida en que ha entrado en una relación nueva y totalmente singular. Las dos esferas en las que se mueve la persona del Mediador se encuentran una al lado de la otra; o, más bien, una está por encima de la otra. Pero no se fusionan. Su unidad radica únicamente en la persona.

c) La persona opera a través, en y detrás de la naturaleza plenamente humana del Mediador. La unidad de la persona no es meramente verbal, sino que responde a una realidad. La naturaleza humana, aunque tiene autoconciencia, voluntad y sentimientos, no opera por sí misma, sino que en todo momento es el instrumento de la persona que la porta. Tiene sustancia, pero no subsistencia en sí misma. Aquí puede servir esa imagen tan utilizada de la relación entre el alma y el cuerpo en el hombre. Del cuerpo también hay que decir que tiene sustancia, pero no subsistencia en sí mismo. No es un mero accidente del alma (esto sería idealismo) sino que se distingue ontológica y sustancialmente de ella. Al propio tiempo, no puede operar por sí mismo, sino que encuentra su principio operativo en el espíritu, que lo usa como un órgano.

Todo esto se puede trasladar a la relación entre la persona divina y la naturaleza humana en el Mediador. Es el *Logos* quien hace uso de la naturaleza humana que existe en Él como su órgano. Y esto no es sólo a través de morar en ella, ya que, por ejemplo, el mismo *Logos* en los días del antiguo pacto hizo uso de una forma de criatura para revelarse en este momento. Los primeros Padres negaron que la persona divina estuviera presente en la naturaleza humana como un capitán en su barco. Semejante morada local solamente se puede concebir de las cosas materiales y, por lo tanto, tan sólo sería aplicable al cuerpo del Mediador, lo que conduciría a la concepción arriana. Por otro lado, es completamente imposible pensar en una morada tal del alma, ya que no tiene sentido decir que la persona divina mora en el alma humana si esto tiene un significado diferente al sentido místico según el cual la morada es una realidad en todos los creyentes De una manera secreta y completamente distinta, el *Logos* es la persona para la naturaleza humana, el punto de partida de todos sus pensamientos y emociones. Aquí reside para nosotros el

misterio de la doctrina del Mediador como Dios hombre. No podemos explicar cómo el entendimiento humano, la voluntad humana y el sentimiento humano se juntaron a y formaron una unidad con la persona del Hijo de Dios.

Sólo podemos decir esto: (1) La persona, que era Dios, era consciente de la naturaleza humana que pertenecía personalmente a su persona, de modo que se apropió de ella como parte de su autoexistencia. El *Logos* sabía en todo momento (si su eternidad nos permite hablar de esa manera): es *mi* naturaleza humana la que sufre y muere. (2) La conciencia de la naturaleza humana era una conciencia de no tener independencia (subsistencia) en sí misma. La naturaleza humana sabía que poseía su personalidad en la persona del Hijo de Dios. La persona del Hijo de Dios no estaba enfrentada a la naturaleza humana como una extraña más de lo que la naturaleza humana con su conciencia estaba enfrentada a la persona divina como una extraña. Cuando la naturaleza humana habló, fue consciente de hablar como el Hijo de Dios. "Antes que Abraham fuera, yo soy" [Juan 8:58], dice la boca humana del Señor y piensa el alma humana del Señor, lo que muestra que una conciencia del "yo" divino estaba presente en el alma humana. Con esto no se afirma en modo alguno, ni se pretende decir, que todo el contenido de la conciencia divina de Cristo también estaba presente en su conciencia humana, porque eso evidentemente borraría la frontera entre lo divino y lo humano y mezclaría las dos naturalezas. Sólo en este punto debe haber habido algo en común o, hablando con mayor precisión, una identidad de conciencia, porque había identidad de persona. La conciencia de la personalidad era la misma tanto para la naturaleza divina de Cristo como para su naturaleza humana.

Esto, nos parece a nosotros, es todo lo que podemos y debemos afirmar a la hora de explicar este misterio. Y el último paso que damos aquí ya es un paso hacia donde nos quieren llevar las Escrituras, pero al que todavía no nos conduce directamente. Todas las demás explicaciones de este gran misterio (1 Tim 3:16), sin embargo, deben ser consideradas como desaconsejables e incluso peligrosas. Aun así, no faltan tales explicaciones. Aquí mencionamos tan sólo la especulación cartesiana, que podemos encontrar en teólogos reformados como Wittich, Burman y Braun, de que la unidad de las naturalezas se encontraba en la penetración mutua y la comunicación de pensamientos que son posibles entre las dos, ya que ambas (según el cartesianismo) consisten esencialmente en pensamiento. Mastricht y Maresius han escrito acertadamente contra tal especulación. Sin duda se produce una comunicación de pensamientos de la naturaleza divina a la humana, pero, por supuesto, no puede hablarse de una comunicación inversa de la naturaleza humana a la divina; ni de que la unidad personal de las naturalezas resida en la primera.

Todos los conceptos erróneos con respecto a la singularidad de esta unidad son cuidadosamente rechazados por los teólogos. Así, por ejemplo, están acostumbrados a negar que la unión consista (1) en una unidad del ser, como es el caso de las personas de la Santísima Trinidad (συνουσιωδῶς), porque en el Mediador hay dos esencias, dos sustancias; (2) en una unidad de esencia y poder, como la presencia del *Logos*, con su naturaleza y poder divinos, en todas las cosas (οὐσιωδῶς καὶ δραστικῶς); (3) en una unidad de apoyo o sólo por la presencia de la gracia (παραστατικῶς); (4) en una unidad de la naturaleza, como están unidas la forma y la materia (φυσικῶς); (5) en una unidad de relación, como un amigo con su amigo (σχετικῶς); (6) en una unidad mística, como la que existe entre Cristo y los creyentes (μυστικῶς); 7) en una unidad sacramental, como la que se produce en la Cena del Señor.

Ninguno de estos modos de unión concuerda con lo que está dentro de Cristo, ya que esta última es una unión hipostática (ὑποστατικῶς), como resultado de la cual la naturaleza humana es asumida por la persona divina. Aquí, sin embargo, todavía se debe observar cuidadosamente que esta no es esa capacidad divina general con la que, por la *providentia generalis* [providencia general], el Hijo sostiene todas las cosas, sino una sustentación especial que no se puede comparar con ninguna otra cosa. En la providencia general, los sujetos permanecen separados, el que porta del que es portado; aquí hay una unidad apropiada de sujeto. Muchos llaman a la humanidad el órgano humano (ἀνθρώπινον ὄργανον) de la persona.

32. ¿Qué cabe decir sobre la analogía de esta unión personal con la unidad entre el alma y el cuerpo en el hombre?

Que en realidad en muchos aspectos arroja no poca luz sobre esta verdad que en abstracto resulta tan difícil de entender para nuestra limitada comprensión humana. Desde muy pronto ya se recurrió a esta analogía en busca de claridad. Podemos remitirnos a la confesión de fe de Atanasio. Calvin todavía encontró esta analogía útil (*Institución*, 2.14.1).

Posteriormente se plantearon más objeciones contra ella, y sobre una base que apenas parece satisfactoria. Alguien se opuso diciendo que la personalidad humana solamente se crea mediante la unión del cuerpo y el alma, ya que tanto el cuerpo como el alma son partes esenciales del hombre. Hay que admitir, sin embargo, que la personalidad del hombre tiene su sede en el alma, como la de Cristo la tiene en su deidad, y que por lo tanto en ese aspecto la analogía resulta totalmente apropiada. Es cierto que, para el hombre, la naturaleza específicamente humana (no la persona) sólo existe a través de la unión del alma y el cuerpo, pero también se puede decir que la naturaleza específicamente mediadora de Cristo (no su persona) solamente llega a existir mediante la encarnación; por tanto, aquí también vemos una similitud. La objeción se queda únicamente en esto: que la persona del Mediador existió como perfecta y no se vio afectada antes y aparte de la encarnación, por lo que esta última no pertenece a la idea del *Logos*, tal enseña la teología moderna, y que, por otra parte, un alma humana, aunque sea personal, es un fragmento que no corresponde a su idea si la consideramos aparte del cuerpo. El *Logos* tuvo su naturaleza divina perfecta desde la eternidad, en la cual subsistió; las almas de aquellos que han muerto tienen una naturaleza humana violada e incompleta, mientras no se reúnan con sus cuerpos. Así pues, no se debe recurrir a la analogía en busca de ayuda para aclarar la relación del *Logos* ἀσαρκος con la σάρξ asumida por Él, sino únicamente para arrojar luz sobre el *Logos* ἔνσαρκος en la σάρξ.

Los puntos sobre los que la analogía puede arrojar luz son los siguientes:

a) Hay dos sustancias: materia y espíritu, sustancia divina y humana. No importa que con la humanidad del Mediador la sustancia humana consista tanto de materia como de espíritu, porque aquí estos dos deben combinarse en una unidad y colocarse en una línea, ya que ellos, como sustancia propia de las criaturas, llegan contrastar con la deidad del Mediador como sustancia no creada.
b) En el hombre existe una unión entre el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia, que está muy cerca y, sin embargo, no lleva a la fusión de los dos. El espíritu no se convierte en materia, y la materia no se convierte en espíritu; cada uno mantiene sus cualidades específicas. Esta unión entre las dos sustancias no es una mera morada, como si el alma simplemente residiera en el cuerpo como si de un tabernáculo se

tratara, sino una unión personal. Todo esto se puede aplicar a la unidad entre la persona divina y la naturaleza humana en el Mediador.

c) En el caso del ser humano, el principio de unidad, el sujeto, la persona, no se produce por una fusión de ambas naturalezas. El alma y el cuerpo no proporcionan cada uno una parte, sino que ese sujeto reside en la única sustancia del alma, que ha adoptado el cuerpo, o al menos desde el primer momento de vida y en adelante ha entrado en el cuerpo como principio de unidad. En el cuerpo, puede haber una especie de unidad orgánica aparte del alma; la verdadera unidad de la vida, la del sentimiento, solamente entra a través del alma. Todo esto se puede trasladar sin dificultad. En Cristo, el sujeto, la persona, es una persona divina; en su naturaleza humana existe una unidad similar a la del cuerpo del hombre: una unidad de sentimiento, voluntad y conciencia en general. Pero la unidad más elevada, la de la personalidad, no está presente en su humanidad, o más bien debería faltar si permaneciera por sí misma.

d) Como a nosotros nos resulta imposible explicar la acción del espíritu sobre la materia y de la materia sobre el espíritu, nos es igualmente imposible mostrar de qué forma concreta la unidad orgánica del alma y el cuerpo, de la primera en el segundo, causa la vida y las sensaciones. Del mismo modo, no sólo es inexplicable en general cómo el infinito afecta lo finito, cómo lo divino afecta a lo humano, sino, más específicamente, el más elevado de todos los misterios es cómo la persona del Hijo de Dios pudo apropiarse de la naturaleza humana de tal manera que se dice que en verdad existe en esta humanidad mientras, por el contrario, tiene su *hipóstasis* en él.

e) En el hombre, se produce una comunicación de las características de ambas naturalezas o sustancias a la persona. La persona A o B comparte todo lo que se puede decir sobre su alma o su cuerpo. No es su cuerpo el que está enfermo o su alma la que está deprimida, sino que *él* está enfermo o abatido. Lo mismo ocurre también con la persona del Mediador. A su persona pertenecen todos los predicados que están asociados con las naturalezas divina y humana. Hay, por usar la terminología de los teólogos, una κοινωνία ἰδιωμάτων, una comunicación de atributos, a la cual deberemos referirnos con más detalle posteriormente.

f) De esta comunicación de atributos, se deduce que el sujeto a veces puede ser designado de acuerdo con una naturaleza, mientras que, sin embargo, el predicado con el que está asociado este sujeto pertenece al sujeto sólo según con la otra naturaleza. Y así surgen declaraciones aparentemente absurdas y contradictorias en las que el sujeto y el predicado parecen excluirse mutuamente. Cuando alguien dice en inglés: "Everybody knows", se designa a la persona según la naturaleza material como "cuerpo" (body), mientras que, sin embargo, a esta persona se le atribuye un predicado que es incompatible con la idea de "cuerpo", es decir, el concepto de "saber" (know). Por el contrario, en la afirmación: "Twenty souls perished", se designa al sujeto de acuerdo con la naturaleza espiritual ("alma", soul) y el correspondiente predicado ("murieron, perecieron", perished) sólo es aplicable a la naturaleza material. En las Escrituras encontramos declaraciones similares acerca de Cristo, como cuando se dice que el Hijo del Hombre está en el cielo y que ellos han crucificado al Señor de gloria [1 Cor 2:8], etc.

g) De la misma manera que el cuerpo, por su unidad orgánica con el alma, se eleva por encima de la esfera de lo natural y material en cuanto a su estatus, aunque su sustancia siempre sigue siendo material, así también la humanidad del Mediador se sitúa en un estatus completamente único a través de la unión con el Hijo de Dios, a pesar de que

su sustancia sigue siendo siempre la propia de una criatura y que nunca puede convertirse en esencia en aquello que no es creado. La naturaleza humana, tal como la posee Cristo, comparte un honor que no posee en ninguna otra parte, así como en nuestro caso el cuerpo comparte la gloria del alma y sirve como el órgano de su revelación.

Todos estos son puntos en los que encontramos una correspondencia llamativa. Ahora bien, siempre hemos sentido, y con razón, que la analogía era defectuosa y que no arroja luz sobre el único punto misterioso que de otra manera también escapa a nuestro estudio. La cuestión de cómo el alma y el cuerpo pueden ser uno incluye un problema, pero el problema es diferente de la cuestión de cómo dos conciencias pueden ser un solo sujeto. El cuerpo como materia, o también como un agregado orgánico, no tiene, de entrada, esa unidad en sí mismo, lo que parecería convertirlo en inadecuado para ser tomado como una parte integral dentro de otra unidad. Deja espacio para el alma como un principio formador de la unidad. Ocurre lo contrario con el espíritu humano consciente, con la conciencia de la humanidad del Señor. Esta parece poseer ya de antemano una unidad en sí misma, porque ¿qué es la conciencia sino la suma de muchas percepciones dentro de una unidad? Y ahora nos resulta inexplicable cómo esta unidad puede estar presente allí donde, sin embargo, la unidad más profunda de la persona, que existe en una conciencia distinta, una conciencia divina, se une a esta unidad. Dos conciencias parecen excluirse mutuamente. Es aquí donde la analogía no nos proporciona la más mínima explicación, y debemos, como se nos recordó anteriormente, asentir al misterio, creyendo que lo que no podemos comprender existe, no obstante, en realidad.

33. ¿Cuáles son las consecuencias para el Mediador de esta unión personal?

a) Una *communicatio gratianum sive charismatum in naturam*, una comunicación de los dones de gracia a la naturaleza humana.
b) Una *communicatio proprietatum utrisque naturae cum persona*, una comunicación de los atributos de ambas naturalezas a la persona.
c) Una *communicatio operationum* o una *communcatio* ἀποτελεσμάτων, una comunidad de las obras de redención, según la cual las acciones de ambas naturalezas son las de la persona.

34. ¿Cuántos son los dones de gracia comunicados a la naturaleza humana?

Son dos:

a) La *gratia unionis cum persona* τοῦ λόγου, la gracia de la unión con la persona del *Logos*, a quien va ligado el *honor adorationis*, el honor de la adoración. Esta gracia ya la hemos comentado antes. Es una “gracia”, ya que la naturaleza humana, incluso aparte de todas las debilidades y el pecado, *qua talis*, está tan por debajo de la deidad que puede unirse con la deidad personalmente tan sólo mediante un favor extraordinario.
b) La *gratia habituales sive charismata* [favores o dones habituales]. A la naturaleza humana le fueron comunicados dones extraordinarios de conocimiento, voluntad y poder, unos dones que no poseía en sí misma. En y por medio de esa naturaleza humana, el Mediador también tiene que desempeñar sus oficios. Al mismo tiempo,

sin embargo, se establece que la mismísima naturaleza humana tuvo que estar plagada de todas las debilidades naturales (salvo el pecado), que comparte con los demás. Esto último es inseparable del estado de humillación en el que Cristo tuvo que sufrir.
Surge entonces la pregunta: ¿cómo puede el Mediador estar en este estado de humillación y, al mismo tiempo, poseer los dones de gracia que son necesarios para ejercer sus oficios? La respuesta a esto debe ser que él no poseía una naturaleza humana que incluyera en sí misma estas capacidades como su propia posesión natural, sino que le fueron comunicados a ella como dones de oficio por el Espíritu Santo. Además, esta comunicación no se produjo directamente de parte de la persona, sino por mediación del Espíritu Santo. Si hubiera sucedido lo primero, entonces la humillación de la naturaleza humana habría cesado, porque en ese caso los dones se habrían convertido en suyos personalmente porque tiene su existencia personal en la persona del *Logos*. Lo que alguien tiene por sí mismo no se le presta, sino que es posesión suya, y esta posesión no se puede concebir como una humillación; de hecho, es incompatible con la humillación. Ahora, por otro lado, para cumplir sus oficios, el Mediador recibe estos dones del Espíritu Santo, que a su vez ya estaba actuando en los que desempeñaban los oficios en Israel. Aunque estas capacidades se convierten en *habitus*, "hábitos" de comprensión y voluntad, se le siguen comunicando desde el exterior (no directamente desde la persona). Siguen teniendo el carácter de algo comunicado y, por lo tanto, son compatibles con la humillación. Así, por ejemplo, la naturaleza humana del Mediador fue incapaz de llevar a cabo la pesada carga del oficio de profeta. Estaba limitado en su conocimiento y en su percepción en los dones que se le habían otorgado ya que era nuestra naturaleza débil (siempre sin pecado). Así como en la antigua dispensación Dios dotó a sus débiles y pecadores profetas comunicándoles dones espirituales para que desempeñaran su oficio, también equipó al Cristo débil pero sin pecado mediante una comunicación de dones espirituales para su obra oficial, naturalmente con esta diferencia: que Cristo era el profeta perfecto, el único que ha cumplido el ideal completo del profeta, y que en su caso, por tanto, el Espíritu fue comunicado sin medida, es decir, en una plenitud sin precedentes. Mientras tanto, esta plenitud de ninguna manera excluye:

1. que quede una medida de los dones de gracia, ya que eso es compatible con la finitud y el verdadero carácter de criatura de la naturaleza humana del Mediador; no debemos pensar en una comunicación de los atributos divinos en el sentido en que lo hacen los luteranos;
2. que siempre fueron dones concedidos, que no fueron comunicados directamente por la persona del *Logos* sino por el Espíritu Santo;
3. que su comunicación no ocurrió de una vez, sino gradualmente y durante el transcurso del tiempo, todo ello de acuerdo con lo que era necesario para el cumplimiento de las actividades del Mediador. Es por eso que se produjo una unción (capacitación) especial del Mediador durante su aparición pública, esto es, en su bautismo en el Jordán.

35. ¿Qué se puede añadir sobre estos dones comunicados?

Generalmente se mencionan tres tipos: dones de santidad, dones de sabiduría y dones de poder.

a) En cuanto a los primeros, en la naturaleza humana de Cristo, aunque estaba libre de todo el pecado que mora en nosotros, existía sin duda un grado extraordinario de gracia espiritual. Sin la influencia del Espíritu Santo, no puede haber ningún bien espiritual, ni siquiera en la voluntad de la naturaleza humana del Mediador. Aun así, hay que estar en guardia ante dos cosas:
    1. La opinión de que no se encontró ningún bien espiritual en la naturaleza humana de Cristo, ya que tuvo que asumir nuestra naturaleza humana débil y miserable. La semejanza con nuestra carne pecaminosa no llega al punto en que se le pueda atribuir esta ausencia de bien espiritual. La naturaleza humana está constituida de tal manera que no puede ser neutral, y así, con la ausencia de bien espiritual, debe volverse inmediatamente hacia el mal. Una naturaleza sin bien espiritual sería una naturaleza pecaminosa, que es algo que no se le puede atribuir a Cristo. Por otro lado, podemos suponer que, en la humillación del Señor, a través de una influencia extraordinaria, el Espíritu Santo sacó y desarrolló los hábitos de gracia que residían en su naturaleza humana. Es por eso que se nos dice del Mediador que aprendió la obediencia y por medio del Espíritu eterno se ofreció a Dios (Heb 5:8; 9:14).
    2. La opinión de que para Cristo la imposibilidad de pecar descansaba en estos dones de gracia del Espíritu Santo. Más bien, descansaba mucho más en el hecho de que en la naturaleza humana de Cristo no había una persona humana mutable, sino la persona del Hijo de Dios. La voluntad, el intelecto o las emociones en la naturaleza humana no podrían haber estado exentas de pecado a menos que la persona subyacente hubiera caído de un estado de rectitud moral. Naturalmente, no se puede pensar en esto último en el caso del Mediador, teniendo en cuenta la deidad de su persona.

b) Los dones de sabiduría y conocimiento también se comunican a la naturaleza humana, tal como se desprende de pasajes como Lucas 2:40, 52; 4:14, 18. Haciendo una analogía con lo que sucedió con los profetas en general, el Mediador recibió su conocimiento profético, en lo que se refiere a su naturaleza humana, de parte de Dios y no de sí mismo. Aun así, hay que mantener una distinción en este punto. En Cristo hubo algo que, aparte de Él, no se encontró en ningún profeta, a saber, la unidad personal con el *Logos*, que revela todas las cosas. Mientras que el Espíritu Santo tenía que hacer que la naturaleza humana del Mediador fuera receptiva y capacitarla en todos los sentidos para recibir y transmitir revelación a sus destinatarios, la verdadera obra de revelación estuvo reservada a la persona del *Logos*; compárese Mateo 11:27, donde la habilidad de Cristo para revelar al Padre se deriva de su posición completamente única para saber, que proviene del hecho de que sólo Él conoce al Padre, con Juan 3:31, 34, donde se establecen ambas requisitos uno al lado del otro.

c) Los dones de poder son otorgados a la naturaleza humana en no menor medida. La autoridad sobrehumana expresada por las palabras de Cristo, el esplendor de la deidad, que de vez en cuando irradiaba a través de su humanidad humillada mediante manifestaciones de poder, la autoridad con la que desempeña sus oficios; todo esto debe derivarse de esta fuente.

    Por lo general, se saca a relucir la capacidad de realizar milagros. Reflexionando un poco, sin embargo, está claro que, tomada estrictamente, esta capacidad se encuentra por encima del alcance de la naturaleza humana, y que sería el error eutiquiano considerar estos milagros como actos de su humanidad. Fue el sujeto del *Logos* quien

realizó los milagros, y fue el poder divino el que actuó en ellos. Sin embargo, en la medida en que el *Logos* utilizaba la naturaleza humana como un órgano para manifestar estos milagros, esa naturaleza era mediatamente activa y, en este sentido, se le puede atribuir un cierto tipo de poder de comunicación. Naturalmente que a la naturaleza humana le pertenecía un sentido de poder para ordenar los milagros, aunque ella misma no necesitaba realizarlos. Que el Mediador realizó sus milagros por el poder de su deidad también se aprecia en el hecho de que Él nunca los realizó en el nombre de Dios, sino siempre en su propio nombre. Los apóstoles, por el contrario, al hacer sus milagros, hablan en el nombre de Jesucristo. Y cuando, en una sola ocasión, el Señor oró al Padre para realizar un acto milagroso y le dio las gracias después de lograrlo, entonces esto hay que explicarlo por su posición como Mediador. Es decir, Él oró al Padre, representando a la Trinidad, para que le quedara claro a la multitud que Él, como ungido y enviado del Padre, así como Mediador, había llevado a cabo aquello (Juan 11:41, 42).

d) En consonancia con lo dicho anteriormente, podemos responder a la pregunta de si la naturaleza humana del Mediador ejerció la fe. Sobre la base de su plena humanidad, no se le puede negar la fe, en tanto que es un acto del entendimiento, que también influye en la voluntad y las emociones, en la medida en que consiste en aceptar como verdadero el testimonio de Dios. A la deidad del Mediador le pertenece una *scientia visionis*, “un conocimiento de la vista”, que excluye toda fe. Pero este conocimiento no pertenece a la naturaleza humana. Con sus limitaciones como criatura, no puede ver inmediatamente el mundo de los pensamientos eternos de Dios y por tanto permanece receptivo, incluso al conocimiento que le comunica el *Logos*. La esencia de la fe reside en esta recepción, en esta aceptación como verdad de algo de lo que nosotros mismos no tenemos una comprensión inmediata (cf. Hechos 2:26–27; con Sal 16; Mt 27:43). Por otro parte, en el Cristo sin pecado no podemos ver nada de la forma concreta que la fe, como fe salvadora, adopta en el pecador. Esta fe, que estaba en el Mediador, no puede ejercerse externamente sin la influencia del Espíritu Santo. Lo mismo cabe decir sobre la esperanza.

36. ¿Qué debería destacarse acerca de la comunicación de los atributos de ambas naturalezas a la persona?

a) Que estamos tratando aquí con una *communicatio realis*, una comunicación real, y no una *communicatio verbalis*, una comunicación meramente verbal. La persona realmente posee ambas naturalezas, y lo que pertenece a estas naturalezas también puede ser atribuido a la persona. Si la unidad entre la persona y la naturaleza humana fuera tan sólo una unidad en apariencia, entonces la *communicatio idiomatum* también sería una comunicación aparente. No hay otro sujeto en la naturaleza humana al que se le puedan atribuir sus atributos más que el sujeto del Hijo de Dios. Por lo tanto, cuando se designa algo que sucede con la naturaleza humana según su sujeto, debe decirse que ha ocurrido con Dios el *Logos*.

   Esto explica por qué los nestorianos se desviaron de la postura ortodoxa cuando se negaron a llamar a María θεότοκος. El nacimiento ciertamente ocurrió de acuerdo con lo humano y no según la naturaleza divina, pero como su sujeto no es permisible indicar esto último excepto por medio del *Logos*, en quien únicamente tenía su *hipóstasis*. De hecho, debe decirse: María dio a luz a Dios (de acuerdo con su

naturaleza humana); es decir, el sujeto, que es Dios, ha pasado por el proceso de nacer de la virgen María. Cuando los nestorianos no admitieron esto y quisieron hablar en su lugar de χριστότοκος, su herejía se expresa completamente en este contraste. Para ellos, el Cristo es algo distinto al *Logo*-Dios; el primero es la abstracción de las personas humana y divina tomadas en conjunto. Para nosotros, la persona de Cristo es lo mismo que la persona del *Logos*.

b) Con esta *communicatio idiomatum* se debe establecer una distinción entre lo abstracto y lo concreto. Con lo abstracto se entiende la deidad y humanidad; con lo concreto, Dios y el hombre. Ahora bien, la norma mantiene que no se pueden combinar dos abstractos en una declaración. No se puede decir que la deidad es humanidad o que la humanidad es deidad, ya que esto daría lugar a una mezcla de las naturalezas. Tampoco se puede decir que la deidad es el hombre o que la humanidad es Dios. Es decir, lo abstracto de una naturaleza no se puede unir con lo concreto de la otra en un solo pronunciamiento. Por otro lado, dos concretos no se pueden unir entre sí. Por ejemplo: Dios es hombre, o el hombre es Dios. Y del mismo modo, los atributos de ambas naturalezas se pueden unir con lo concreto independientemente de si este concreto se deriva de la naturaleza divina o humana.

c) De esta manera, obtenemos los siguientes tipos de casos de esta *communicatio idiomatum* [comunicación de atributos]:

1. El predicado en el pronunciamiento expresado no pertenece a una de las dos naturalezas en sí misma, sino a la persona en virtud de su obra como Mediador. Esto se aplica a cada caso en que Cristo es llamado nuestro Salvador, Señor y Rey. Aquí el sujeto puede derivarse de la naturaleza humana: Hechos 3:13, "El Dios de Abraham … ha glorificado a su hijo (siervo) Jesús". También puede proceder de la naturaleza divina: 1 Corintios 15:28, "Entonces el Hijo mismo también estará sujeto a aquel que sometió a Él todas las cosas".
2. El predicado en el pronunciamiento expresado sólo es aplicable a la naturaleza divina, pero se le atribuye a la persona, dado que la persona es designada de acuerdo con la naturaleza divina (Mt 11:27, "Nadie conoce al Padre sino el Hijo"), o que la persona es designada de acuerdo con la naturaleza humana (Juan 3:13, "El Hijo del Hombre, que está en el cielo"). En este último caso se puede hablar de un *genus majestaticum* de la *communicatio*. Es decir, se dice algo de la naturaleza humana que sólo es aplicable a ella en la medida en que puede usarse para indicar a la persona del Mediador, confiriéndole así un gran honor, porque así se recuerda cómo está personalmente unido al *Logos*.
3. El predicado en el pronunciamiento expresado sólo es aplicable a la naturaleza humana, pero se le atribuye a la persona, dado que se la designa de acuerdo con la naturaleza divina (1 Cor 2:8, "Y así no habrían crucificado al Señor de gloria"; Hechos 20:28, "Para apacentar la iglesia de Dios, que Él ha comprado con su propia sangre"), o que la persona es designada de acuerdo con la naturaleza humana (Mt 17:12, "Así también el Hijo del Hombre sufrirá en sus manos"). En el primer caso se puede hablar de un *genus humilitativum* de la *communicatio*. Es decir, se dice algo de la naturaleza divina que sólo es aplicable a ella en la medida en que lo que se dice puede usarse para designar a la persona del Mediador, que también es un hombre. Y al hacerlo, está sujeto

a una cierta humillación, porque allí hay un recordatorio de que se ha unido con una humanidad débil y sufriente en la unidad de la persona.

4. La expresión "comunicación de atributos" no sólo es errónea en sí misma, sino que también es una traducción errónea del término latino *communicatio idiomatum*. Los atributos no se comunican como si inicialmente tan sólo los poseyera la humanidad por sí misma y luego se los transmitiera a la persona. La naturaleza humana del Mediador no existió en ningún momento aparte de la persona del Hijo, por lo que desde el principio y en adelante la persona también poseía los atributos. En vez de "comunicación", podemos hablar de "hacer o convertir en común".

Aun así, con la encarnación sucedió que la persona del *Logos* asumió la participación en los atributos de la naturaleza humana. Al aceptarlos, se ha convertido en κοινωνός [compartidor] de estos atributos. Como en la generación eterna, la persona del Hijo no existió primero sin el Ser Divino o fuera del Ser Divino para luego recibir este ser a través de la comunicación del ser, sino que desde la eternidad fue generado dentro del ser y desde el ser para convertirse en κοινωνός del ser. Aun así, la naturaleza humana del Mediador no existe primero fuera de la persona del Hijo para luego ser comunicada con sus atributos a la persona, sino que se origina en el tiempo en estrecha unión con la persona, que así se convierte en κοινωνός con ella con sus atributos. *Communicare = communum facere* [hacer común]. Cualquier otro punto de vista de la *communicatio* no es reformado, sino luterano.

37. ¿Qué se entiende por la comunidad de las obras de redención (communicatio ἀποτελεσμάτων*) [comunicación de operaciones]?*

Lo que se quiere decir es el funcionamiento simultáneo de ambas naturalezas en la unidad de la persona en todos los actos del Mediador. La doctrina de esta comunidad de las obras de redención es, por así decirlo, el fruto maduro del todo el desarrollo de la cristología bíblica. La razón por la cual Cristo tenía que ser Dios y hombre en una persona era para que se pudiera lograr una salvación que realmente nos beneficiara. Por tanto, lo que se necesita no es la unión metafísica del hombre con Dios, sino la reconciliación judicial del hombre con Dios. Lo que puede salvar no es que la humanidad esté provista de atributos divinos o, al contrario, que la deidad se convierta en humanidad, sino únicamente que esa deidad y humanidad actúen simultáneamente a través de la unidad de la persona de la manera necesaria para satisfacer todas las demandas de justicia. Es así como esta doctrina de la *communicatio* ἀποτελεσμάτων se ha convertido en una doctrina específicamente reformada. No es lo que Cristo *es*, sino lo que Él, como κοινωνός de ambas naturalezas *hace*, lo que nos salva. Nuestra salvación es una salvación por *obras*, no por modos de existencia. Como veremos, desde el prisma luterano el énfasis recae en un punto distinto, y esta diferencia en la perspectiva es una característica que diferencia ambas posturas.

Lo siguiente está comprendido en esta *communicatio* ἀποτελεσμάτων [operaciones]:

a) La causa operativa de cada obra de salvación es la persona del Mediador. Es Él quien se convirtió en Fiador, se hizo carne, se sometió a sí mismo a la ley, sufrió, murió, fue sepultado y resucitó. Todo se origina en Él, y su mérito se remonta a Él. No hay ningún punto de partida concreto fuera de esta persona divina en su naturaleza

humana, y nada de lo que ocurre en ella puede permanecer quieto dentro de ella. Lo que sucede debe achacarse a la persona. La persona es ὁ ενεργῶν, aquel en quien se origina la energía.

b) Esta persona actúa mediante las dos naturalezas, a las que por tanto se llama ἐνεργητικαί, los dos órganos a través de los cuales se ejerce la acción.
c) Cada una de las dos naturalezas funciona únicamente en común con la otra naturaleza, de modo que, en realidad, cada acto de salvación es un acto de todo el Mediador. Sin embargo, cada naturaleza funciona de la manera que le viene bien, como naturaleza divina o humana. En la encarnación, es la naturaleza divina la que asume y la naturaleza humana la que es asumida. Al hacer milagros, es el poder eterno del *Logos* el que altera el curso de la naturaleza, pero es la humanidad tangible, visible y audible la que anuncia el milagro y ordena el milagro. En ninguna parte actúa una sola naturaleza sin la cooperación de la otra. Así pues, en cada acto de salvación hay dos ἐνέργειαι o acciones.
d) No obstante, tan sólo hay una obra o ἐνεργούμενον [la cosa que se lleva a cabo], ἀποτέλεσμα θεανδρικόν [actuación teándrica], que consiste en lo que le pertenece a la persona como consecuencia de su labor por y en ambas naturalezas. Si, dice Mastricht, aplicamos este patrón a nuestra redención, entonces tenemos un redentor (λυτρώτης), que, a través de la cooperación de ambas naturalezas como principios redentores (λυτρωτικά), con una doble acción (λύτρωσις), da lugar a un rescate (λύτρον).

38. ¿Cuán diversa es la unión que han asumido las dos naturalezas en el Mediador?

a) La *unio immediata*, la unión inmediata de la naturaleza humana con el *Logos*.
b) La *unio mediata*, la unión mediata de las dos naturalezas, que se produce a través del Espíritu Santo y comunica todos los dones de gracia a la naturaleza humana, tal como hemos visto anteriormente.

Sin embargo, hay objeciones a hablar de esta unión mediata de las dos naturalezas. Al expresarlo así, da la impresión de que la unidad en el Mediador puede producirse a través de un factor intermedio; en otras palabras, como si no se tratara de una unión personal, sino de dos partes dispares que se colocan una al lado de la otra de manera imprecisa. Esto puede abocar al nestorianismo, ya que fueron precisamente los nestorianos los que concibieron la unión como una concordia moral. Por el contrario, hay que decir que la comunicación de dones a la naturaleza humana tuvo un propósito totalmente distinto que el de provocar una unidad entre las dos naturalezas. Sirvió únicamente para capacitar a la naturaleza humana para su oficio. Sobre este punto, sin embargo, se aprecia una falta de claridad aquí y allá entre los teólogos más antiguos, como también cabe concluir del hecho de que quisieran derivar los dones de gracia directamente de la unión personal del *Logos* con la naturaleza humana.

39. ¿De qué procede la desviación de los luteranos de esta enseñanza bíblica y ortodoxa antigua [reformada]?

No debe considerarse en absoluto como algo accidental, sino más bien como una consecuencia inevitable de la manera característica de pensar del propio Lutero. Lutero tenía en el fondo algo místico en su naturaleza, que, entre otras formas, se manifestó en su gran

estima por el misticismo alemán. Según este misticismo alemán, el propósito de toda religión es la unión del hombre con Dios, no en un sentido ético o judicial, sino sustancialmente, de modo que la diferencia entre Dios y el hombre desaparezca. Con esto se corresponde una cristología que no tiene como principal interés la unidad de la persona, sino la comunicación de la deidad a la humanidad. En consecuencia, vemos que Lutero considera posible que la naturaleza humana contenga lo divino, que concibe que la una está dispuesta hacia lo otro. Para expresar esto, incluso hace uso de proposiciones filosóficas (por ejemplo, el aristotélico "*materia appetit formam*" ["la materia busca la forma"]); y luego, dándose cuenta de la deficiencia de esto, dice: "se debe hablar de Cristo con nuevas lenguas y en un lenguaje nuevo". A veces incluso parece que Lutero quiso negar la impersonalidad de la naturaleza humana en sí misma, como Calovius, por ejemplo, que enseña la comunicación de la personalidad, junto con la de otros atributos, a la naturaleza humana.

No hay duda de que su doctrina de la Cena del Señor influyó en la cristología de Lutero. Si Cristo, también según su humanidad, está presente en y con el pan y el vino, allí donde estos se utilicen, entonces en cada caso debe comunicarse un poder a la humanidad que comúnmente (fuera de Cristo) ésta no posee. La doctrina de la Cena del Señor presupone así la comunicación de algo de parte de la deidad a la humanidad, y de hecho en su conflicto con los suizos sobre la Cena del Señor, Lutero utilizó la doctrina de la *communicatio idiomatum*. Más tarde abandonó este argumento no porque hubiera cambiado de opinión, sino probablemente porque pensó que la argumentación resultaba menos adecuada para convencer. Si Lutero tan sólo hubiera aclarado su cristología antes de su punto de vista sobre la Cena del Señor, y si en la primera no hubiera estado presente un principio independiente, entonces podría haberse conformado con atribuir atributos divinos a la humanidad del Mediador después de su exaltación. Sin embargo, no lo dejó ahí, sino que comenzó con la raíz del asunto, es decir, con la encarnación. La naturaleza humana primero recibió atributos divinos no a través de la exaltación sino a través de la unión con la deidad. Esta es una clara indicación de que un principio independiente se encuentra ciertamente en la base de la cristología de Lutero.

40. ¿Cómo se produjo tal división de opiniones tras la muerte de Lutero?

Pese a la *communicatio idiomatum*, Lutero siempre había tratado de mantener una verdadera humanidad del Mediador en la que pudiera darse un crecimiento y un desarrollo. Sin embargo, no había intentado mostrar cómo estos dos eran compatibles. Tras su muerte, el luteranismo se dividió en dos facciones:

a) La facción sajona, encabezada por Chemnitz, siguió a Melanchthon, quien nunca estuvo de acuerdo con las enseñanzas de Lutero sobre la *communicatio* y sostuvo que lo finito era incapaz de contener lo infinito (*finitum no capax est infiniti*).
b) La facción de Suabia, liderada por Brenz y Andreae, defendía firmemente la *communicatio idiomatum*. El *Logos* comunicó a la naturaleza humana lo que alguien llamó la *majestas*, la "majestad", que es el epítome de todos los atributos divinos, salvo por la *aseitas* o autoexistencia, ya que esta no es comunicable. Ya en el momento de su origen, la humanidad poseía esta majestad en su totalidad y este estar exaltado a la diestra del Padre, de modo que la encarnación se convirtió en una ascensión. Ya dentro de María, el cuerpo de Cristo era omnipresente. Si iba a algún lado, según su humanidad, Él ya estaba en ese lugar de antemano. Cuando se levantó

de la tumba, todavía estaba con su cuerpo en esa tumba. Mientras colgaba en la cruz, estaba presente en Atenas y gobernaba el mundo de manera omnipotente.

El conflicto entre las dos facciones se solventó temporalmente en el sentido de que los atributos divinos en la naturaleza humana de Cristo durante el estado de su humillación eran *secretos*. Continuó habiendo diferencias, sin embargo, en la medida en que Chemnitz solamente estaba dispuesto a hablar de una posesión secreta (κτῆσις), mientras que los suabianos pensaban que era necesario adoptar también un uso secreto (χρῆσις).

41. ¿Cuál es la cristología de la Fórmula de Concordia?

Lo mejor es presentarla mediante las siguientes proposiciones:

a) La unidad en Cristo es más que una *unio personalis*. Existe una unidad real de ambas naturalezas a través de la comunicación de atributos.
b) Esta comunicación de atributos se basa en el principio *humana natura capax divinae*, "la naturaleza humana es capaz de contener lo divino".
c) Los *proprietates essentiales* [atributos esenciales] de ambas naturalezas se poseen en común entre ellas, en el bien entendido de que la *sustancia* de las naturalezas permanece sin cambios y sin mezclar.
d) Además, los atributos no se comunicaron como si, por ejemplo, los atributos divinos pudieran convertirse en *propietates naturales* [atributos naturales] para la naturaleza humana. Tal como se comunicaron, los *idiomata* [atributos] únicamente son para la otra naturaleza *modi perpetui*, "modos permanentes de existencia", y no *idiomata* en el sentido estricto de la palabra. Así pues, la omnisciencia no se transforma en *idioma* [atributo] de la naturaleza humana, como sí lo es de la naturaleza divina, sino tan sólo en un modo permanente de existencia.
e) Cristo no recibió por primera vez la majestad divina en su naturaleza humana en el momento de su exaltación, sino que ya la poseía por la unión personal del *Logos* con su humanidad dentro de María.
f) En el estado de su humillación, Cristo se despojó de esta majestad para poder crecer verdaderamente en edad, sabiduría y gracia delante de Dios y de los hombres [Lucas 2:52].
g) Sin embargo, en este estado de humillación, también hizo uso de estos atributos comunicados tan a menudo como lo consideró apropiado.
h) Después de su resurrección, fue confirmado en el uso pleno y en la revelación y manifestación completas de su majestad divina y entró así en su gloria.
i) En consecuencia, debe decirse de Él que, no sólo como Dios sino también como hombre, conoce todas las cosas, es capaz de hacer todas las cosas, está presente con cada criatura y ejerce autoridad sobre todas las cosas.
j) Este atributo de la omnipresencia que se comunica a la naturaleza humana no debe entenderse como si la naturaleza humana abarcara el cielo y la tierra, porque algo así no puede siquiera mantenerse en cuanto a su deidad.

42. ¿Qué observaciones deberían hacerse sobre estos datos?

a) Que, de una manera muy circunspecta, no se especifica cuáles son los atributos divinos que recibió la humanidad de Cristo. Se mencionan cuatro en particular:

omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia y una soberanía que lo abarca todo. Sobre los demás, por ejemplo, la eternidad, se guarda silencio. No hace falta decir nada sobre por qué hay silencio.

b) Que no se señala exactamente en qué consistió la humillación del Mediador. Se deshizo de los atributos divinos, sólo los usó a veces; su uso dependía de su voluntad. Más adelante se le confirma en su pleno uso y en su manifestación completa de los mismos. En todo esto, parece que antes de la ascensión sólo había una posesión secreta y no un uso secreto, por lo que Chemnitz habría estado más o menos en lo cierto en contra de los suabianos. Aun así, la Fórmula de Concordia no está concebida de esta manera y tampoco tiene por qué entenderse así. El conflicto entre las dos posturas no se decidió y, con el tiempo, tenía que volver a estallar.

43. ¿Entre qué partes volvió a estallar nuevamente el conflicto?

Entre los teólogos de Tubinga (los suabianos) y los teólogos de Giessen. Los primeros solamente querían admitir una *ocultación* del uso de los atributos divinos (κρύψις τῆς χρήσεως), mientras que los segundos creían que Cristo *había dispuesto* de su uso (κένωσις τῆς χρήσεως) La Decisión sajona de 1624 se alineó principalmente con los teólogos de Giessen, de manera que aquí también se decantaba por el punto de vista de Chemnitz, según el cual en el estado de humillación la naturaleza humana poseía los atributos divinos en secreto, pero no los usaba en la práctica. Así, la naturaleza humana poseía hipotéticamente el atributo de la omnipresencia, es decir, si el *Logos* hubiera querido, podía haber sido omnipresente. El kenoticismo, que fue el nombre que recibió la enseñanza de los teólogos de Giessen, se difundió entre los luteranos del norte de Alemania.

44. ¿Qué ha aportado el posterior desarrollo de la teología luterana en el siglo XVII a la terminación de esta doctrina?

En general, no hubo cambios. Sólo que ahora en el *communicatio idiomatum* se estableció una distinción en tres clases, a saber:

a) El *genus idiomaticum*, al cual pertenecen todas las declaraciones que se derivan de la consideración de que ambas naturalezas prestan sus predicados a la persona.
b) El *genus apostelesmaticum*, al cual pertenecen todas las declaraciones que atribuyen todas las obras de salvación, en las que ambas naturalezas cooperan, a la persona.
c) El *genus majestaticum*, al que pertenecen todas las declaraciones que atribuyen atributos divinos a la humanidad.

Por supuesto que los reformados tan sólo reconocen las dos primeras clases, no la tercera.

Sólo en un punto hubo una estipulación adicional en la teología luterana. Comenzó a enseñar explícitamente que los denominados atributos latentes (eternidad, etc.) de Dios no se comunicaban a la naturaleza humana, sino que tan sólo lo hacían los llamados atributos activos (omnisciencia, omnipresencia, omnipotencia, etc.).

45. ¿Cuál es tu crítica a la cristología luterana?

Cualquier doctrina se puede someter a la crítica de dos maneras. La Escritura debe ser, naturalmente, el estándar para todas las críticas, pero cada doctrina admite una doble comparación con las Escrituras. En primer lugar, se puede investigar el significado interno,

según el principio de la doctrina, y si esto se descubre, plantear la cuestión de cómo concuerda con las verdades básicas que enseña la Biblia a lo largo de toda ella y que presenta de manera destacada. O bien cabe preguntarse, *en concreto* qué nos enseña la Escritura con respecto a la disputa en cuestión cuando habla expresamente de estas cosas. El primer enfoque, allí donde se puede aplicar, nos permite ver no sólo el *hecho* del carácter erróneo de la doctrina, sino que también nos proporciona directamente la *razón*.

a) Aplicándolo aquí a la cristología, nos enseña que la concepción luterana está en conflicto con la demanda omnipresente de la Escritura de mantener la deidad y la humanidad estrictamente separadas y no permitir una mezcla de las naturalezas entre sí. El abismo entre Dios y el hombre con respecto a lo que es metafísico y sustancial es un abismo absoluto. Que Dios y el hombre puedan unirse en un sentido judicial o ético, o incluso por medio de una acción mística, no reduce esta sima. La separación ética entre ambos es algo anormal; la separación ontológica es lo normal y lo que nunca puede faltar.

Ha sido precisamente la iglesia reformada y la teología reformada la que ha mantenido este principio de la absoluta diferencia entre el Creador y la criatura, comenzando siempre por Dios y defendiendo su honor y trascendencia infinitos. Basándose en la Escritura, no ha estado dispuesta a conceder que el impulso de criatura en busca de la felicidad pueda o deba verse satisfecho en la medida en que el *communicatio idiomatum* presupone que Dios comunicaría sus atributos divinos a la humanidad. Eso sólo lo puede demandar una teología que no elija como punto de partida a Dios y el honor de Dios, sino al hombre y su felicidad. Así que son dos los motivos que han llevado a la formulación luterana de la doctrina: (1) el misticismo tendente al panteísmo del que Lutero conservó algo; (2) el carácter predominantemente soteriológico de la teología luterana.

b) Según las Escrituras, el énfasis no debe recaer en primer lugar en el cambio subjetivo de la naturaleza humana, sino en la justificación objetiva del hombre ante Dios y la satisfacción de la justicia de Dios. Ahora en este punto, la Reforma Luterana, en tanto que llegó a una conciencia de su propio carácter, procedió con claridad. El propio Lutero fue el gran campeón levantado por Dios para la defensa de la justicia de Dios. Si la satisfacción ocupa el centro de nuestra doctrina de la salvación, entonces la persona del Mediador tendrá que ser tal y como lo exija esta satisfacción. Ahora bien, todos podemos ver inmediatamente que para que el locus esté en la satisfacción, que es algo que pertenece a la esfera legal, no se necesitan dos naturalezas mezcladas entre sí, sino la unidad de la persona en dos naturalezas sin mezcla e intactas. El énfasis debería haber recaído en la unión personal y no, como ahora, en el *communicatio idiomatum*. En otras palabras, la cristología de Lutero no encaja con el lugar central que él le asigna a la doctrina de la satisfacción y de la justificación a través de la fe. Parece lógico que esto solamente pueda explicarse por la acción conjunta inconsciente de otro principio. Este fue, concretamente, el principio místico que puso el acento en la transformación subjetiva y la deificación de la naturaleza humana y que, por tanto, requería de un Mediador en quien se comunicaran los atributos de las naturalezas.

c) Cabría preguntarse, entonces, si la teología luterana ha abandonado la *unio personalis* y la ha sustituido por la *communicatio idiomatum*. Para ser justos, hay que reconocer

que no hizo esto. La Fórmula de Concordia comienza a partir de la *unio personalis*. Aun así, deberíamos tener en cuenta lo siguiente:

1. Que aquí y allá en los teólogos luteranos nos encontramos con la idea de que la unión personal no era la base de la comunicación de los atributos, sino su consecuencia.
2. Que de vez en cuando también surge la noción de que la naturaleza divina, con sus atributos, también comunicaba el atributo de la personalidad a la humanidad y que la unidad de la persona había surgido, pues, de estas dos naturalezas.
3. Que por tanto la *unio personalis* de hecho ha pasado más a un segundo plano y ha perdido su valor práctico para la teología luterana.

d) La doctrina luterana contiene una serie de contradicciones e imposibilidades, de las cuales las siguientes son las más serias:

1. Por un lado, mantiene que las sustancias de las naturalezas permanecen separadas, y, por el otro, que sin embargo los atributos de esas naturalezas se comunican. Así que aquí se separan los atributos de las sustancias y se vinculan a otra cosa. De hecho, se añade que, para la otra naturaleza, no son atributos sino tan sólo un modo de existencia. Esto, sin embargo, no hace que el asunto resulte más comprensible o plausible. Es contrario a la razón que un atributo pueda existir de otra manera que no sea unido a la sustancia a la que pertenece.
2. Si la naturaleza humana ha de conservar sus limitaciones, es decir, su verdadera humanidad, no puede compartir esos atributos divinos trascendentes. Está ligada para siempre al tiempo y al espacio, independientemente de si esta limitación es del mismo tipo de la que se produce en nosotros o quizás permite concebir otra relación con el espacio y el tiempo. En cualquier caso, debe haber una relación. El concepto de ser humano y el concepto de ser elevado por encima del tiempo y el espacio se excluyen mutuamente. Por lo tanto, no ayuda nada que la Fórmula de Concordia rechace la idea de que la omnipresencia de la humanidad del Mediador fuera local. Cualquier forma de omnipresencia, ya sea local o dinámica, es imposible para la humanidad como tal.
3. En el caso del estado de humillación, la doctrina luterana conduce a más de una concepción imposible. Basta con volver a leer lo que se ha dicho anteriormente sobre la opinión de los suabianos para ver de inmediato que el estado de humillación se convierte en un espejismo que equivale a puro docetismo. ¿Qué cabe pensar de una limitación que permite que lo que debe limitarse esté en todas partes al mismo tiempo? Además, existe la siguiente objeción: según la concepción luterana, la humillación no es un acto de la persona del *Logos* como tal, sino de la naturaleza humana que asume, y que consiste en que esta naturaleza deja de lado el uso de los atributos divinos comunicados. Lo que constituye la humillación no es que el *Logos* se une a sí mismo con la naturaleza humana débil, sino que la humanidad deje de lado su majestad divina. Sin embargo, la pregunta que se plantea es: ¿Cuándo ha ocurrido esto? En la encarnación, todo ya era humillación; de lo contrario, el estado de exaltación se habría producido antes (aunque en ese caso durante un breve tiempo) que el estado de humillación. La única escapatoria consiste en

postular la preexistencia de la naturaleza humana del Mediador en un estado exaltado antes de la encarnación, y así hacer que su humanidad sea eterna.

4. El punto de vista luterano adolece de indecisión e inconsistencia en los siguientes puntos: para empezar, no se aventura a hacer del *communicatio idiomatum* algo mutuo. Esto, sin embargo, había sido necesario de acuerdo con sus principios. Si el Mediador no podía ser nuestro Salvador a menos que la naturaleza divina con sus atributos penetrara en la naturaleza humana, se tiene todo el derecho a mantener que la naturaleza divina debía asumir los atributos de la naturaleza humana; en otras palabras, descartar su deidad y entrar en toda la debilidad y las limitaciones humanas. Al hacer eso, habría sido necesario que los luteranos añadieran una cuarta clase a las tres clases de la *communicatio idiomatum* mencionadas anteriormente, a saber, un *genus* ταπεινοτικόν, una clase de "declaraciones de humillación" en las que los atributos humanos se atribuyen a la deidad. Afortunadamente, la teología luterana reculó y no llegó a hacerlo, pero fue una inconsistencia defectuosa.
   Luego, los luteranos no se aventuran a plantear que todos los atributos divinos fueron comunicados a la naturaleza humana, sino que se quedan con tres o cuatro. Se hubiera visto mucho más lo absurdo de ello si, por ejemplo, se hubiera querido mantener el carácter eterno de la humanidad del Mediador y aun así sostener que ésta fue adoptada a partir de la carne y la sangre de la Virgen María. Así que aquí también uno permanece vacilante.
   No es menos indecisión pensar que se puede hacer una distinción entre la posesión y el uso de ciertos atributos. Así es imposible obtener una verdadera humillación. Puede que en el caso de algunos atributos sea posible. Por ejemplo, podría hablarse de una hipotética omnipresencia y querer referirse con ello al potencial, a la capacidad latente de hacerse omnipresente. Sin embargo, con un atributo como la omnisciencia, esto no funciona. Cualquiera que sea omnisciente tan sólo en potencia, deja de serlo *ipso facto*, y nadie es capaz de decir, cuando falta su uso, lo que queda de la posesión de tal atributo.

e) La doctrina luterana carece de una base escritural. Para probar la doctrina, se apela a declaraciones en las que los predicados divinos se atribuyen a la naturaleza humana (mejor: a la persona designada según la naturaleza humana). Sin embargo, como se mostró anteriormente, todo eso debe explicarse desde la unidad de la persona. Y cuando los luteranos no aceptan esta unidad y piensan que tienen que insistir en una explicación literal, entonces con razón cabe preguntarles por qué no aplican esta misma explicación literal cuando se atribuyen cosas humanas a la deidad. Esto ocurre con la misma frecuencia. El principio luterano es que después de la encarnación, *Logos non est extra carnem, et caro non est extra Logos*. En otras palabras, el *Logos* no está fuera de la carne, y la carne no está fuera del *Logos*. Ambos tienen el mismo alcance. Si esto es así, el *Logos* debe ser limitado.

f) La cristología luterana es eutiquiana y no hace justicia a la verdadera humanidad del Mediador. Si alguien arroja una gota de agua a un mar de fuego, ¿dónde estará? ¿Qué queda de una humanidad tragada por el mar infinito de la deidad?

46. ¿Qué es lo característico de la cristología de los teólogos (alemanes) modernos?

Para entender bien esta cristología habría que comenzar con Schleiermacher, no porque concuerde con su punto de vista sobre Cristo sino porque ha recibido su dirección y forma características a través de él. Según Schleiermacher, toda religión es una vida. Un cristiano toma conciencia de haber asimilado esta vida dentro de sí mismo. Al mismo tiempo, sabe que no tuvo su origen en sí mismo o en la iglesia. Debe haber un punto de partida para esta vida fuera del desarrollo ordinario de la humanidad. Históricamente, este punto de partida se encuentra en el hombre sin pecado, absolutamente perfecto, Cristo, quien mediante un acto creativo debe haberse convertido en lo que es. En Cristo se realiza plenamente la idea de la humanidad. Pero el mismo Cristo humano ideal es también, como tal, divino. Esto debe entenderse en el sentido de que el hombre es el *modus existendi* [modo de existir] de Dios en la tierra. Dios existe en la tierra en la forma de un hombre. Ahora bien, mientras que en todos los demás hombres este modo de existencia es deficiente y se produce un conflicto dentro de ellos entre la conciencia del mundo y la conciencia de Dios, tal conflicto no existió dentro de Cristo. La conciencia de Dios gobernó completamente la vida interna y externa de Cristo. Dado que este fue el caso, Él no podía pecar. En esta naturaleza única suya también reside ahora la posibilidad de que Él sea nuestro Salvador. Él actúa en nosotros no tanto por lo que Él *hace* cuando por lo que Él *es*. Él despierta en el hombre la conciencia adormecida de Dios y es, por tanto, la fuente de vida para los demás. A través de Él, todos los creyentes se convierten, en mayor o menor grado, en Dios revelado en la carne. Esta nueva vida de Cristo es el principio que forma y anima a la iglesia.

47. ¿Qué debería destacarse en este sistema de Schleiermacher?

a) Que todo el conjunto está organizado siguiendo una línea panteísta. Dios no es una persona. Sus atributos son formas y condiciones de nuestra conciencia.
b) Que no tiene lugar para la Trinidad. Lo que se convierte en hombre aquí no es la persona del *Logos* como alguien distinto del Padre y el Espíritu Santo; más bien, la deidad abstracta y primaria llega a la autoconciencia en el hombre.
c) Que no permite establecer una diferencia esencial entre Cristo y los creyentes. Él es perfectamente lo que son ellos en principio y en parte.
d) Que como sistema esencialmente panteísta, no permite ninguna relación personal entre Dios y el hombre, y por tanto no puede encontrar el núcleo de la obra del Mediador en la restauración de las relaciones judiciales transgredidas. La obra de la redención se convierte en un proceso ético o religioso que tiene lugar dentro del hombre.
e) Que para salvar el carácter sobrenatural y único del cristianismo, todavía se explica la apariencia de Cristo mediante un acto creativo, aunque nadie puede explicar cómo se origina semejante acto creativo en un Dios impersonal. En todos estos aspectos, la cristología de Schleiermacher ha marcado la pauta para el desarrollo posterior.

48. ¿Cuáles son los postulados básicos de la cristología más teísta que obviamente se ha desarrollado bajo la influencia de estos principios de Schleiermacher?

Antes de abordar esta cuestión en detalle, hay que hacer notar que para estos teólogos se debe establecer una distinción entre el contenido consciente y el ímpetu oculto de su enseñanza. El primero es teísta; el último proviene del panteísmo. Ellos mismos son teístas,

es decir, explican a Dios como un ser personal y consciente y, sin embargo, enseñan cosas sobre la encarnación que sólo encajan con un panteísmo sistemáticamente elaborado.

Los principios básicos de esta cristología son:

a) En Cristo hay una sola naturaleza, ya sea inmediatamente o al final de un cierto desarrollo que se le atribuye.
b) Esto es posible porque la naturaleza divina y la naturaleza humana no están tan claramente diferenciadas entre sí como se consideró necesario pensar en el pasado. Por el contrario, están dispuestas la una a la otra de modo que una puede traspasarse a la otra y pueden combinarse entre sí.
c) Si bien todos estos teólogos coinciden en la tesis de que la naturaleza humana puede tomar lo divino en sí misma (*humana natura capax naturae divinae*), no todos admiten que lo contrario sea cierto, esto es, que la naturaleza divina pueda devenir en naturaleza humana. Como consecuencia de ello, existen dos tendencias. La de aquellos que afirman esto último y la de quienes lo niegan. A los primeros se les llaman kenoticistas; su enseñanza es la doctrina de la kénosis. El nombre se deriva de Filipenses 2:7, donde Pablo dice, en referencia a Cristo, ἑαυτὸν ἐκένωσεν, "Él se vació a sí mismo". Muchos teólogos destacados forman parte de este grupo de kenoticistas: por ejemplo, Liebner, Hasse, Thomasius, Gess, Ebrard y Edmund de Pressensé, entre otros; entre los exegetas se encuentran Meyer (sobre Filipenses 2). Entre aquellos que niegan el punto de vista en cuestión (es decir, que la naturaleza divina puede transformarse en naturaleza humana), Dorner es el más destacado.

49. ¿Qué es lo que distingue a esta moderna doctrina de la kénosis de aquella que llevaba este nombre en el pasado?

Históricamente, la palabra "kénosis" ha adquirido dos significados, que deben distinguirse entre sí para no confundirse. La teología luterana ortodoxa entiende por kénosis ese acto del Mediador en virtud del cual, de acuerdo con su naturaleza humana, ha dejado de lado el uso o el uso público de los atributos divinos comunicados a esta naturaleza. Aquí, para el estado de humillación, la naturaleza humana se vacía a sí misma de algo comunicado.

La kénosis moderna, en cambio, es un acto del *Logos* mediante el cual Él, de acuerdo con su naturaleza divina, se despoja de los atributos de la deidad, de modo que ya no los posee, ni siquiera según su deidad, que más bien ha dejado de existir. Naturalmente, la antigua teología luterana no pensaba en algo así, que la deidad pudiera cambiar o dejar de lado sus atributos. Su kénosis era diferente *toto genere* [de una clase completamente distinta] de lo que en la actualidad lleva ese nombre.

50. ¿Qué se incluye en esta doctrina de la kénosis recientemente elaborada?

Se presenta en dos formas:

a) Algunos enseñan que el *Logos* eterno no se despojó de todos los atributos divinos, sólo de los relativos, y por tanto fue capacitado para pasar por un proceso de desarrollo divino-humano como verdadero hombre con una sola naturaleza. Esta línea tiene como representante a Thomasius.
b) Otros van más allá y enseñan que el *Logos* no sólo se despojó de su modo de existencia divino sino también de todo su ser divino, y se convirtió en un alma

humana con todas sus limitaciones, para poder desarrollarse a partir de ese punto en deidad perfecta. Esta es la línea que sigue Gess.

51. Haz una descripción más detallada de las ideas de la primera línea de pensamiento (la de Thomasius).

El propio Thomasius ofrece esta descripción en las siguientes palabras:

> Que Él, el eterno Hijo de Dios, la segunda persona de la Deidad, adoptó para sí la forma de la limitación humana y con ella, dentro de los límites del espacio y el tiempo, se sometió a las condiciones del desarrollo humano, a los confines de una existencia histórica, con vistas a, sin dejar de ser Dios, experimentar con nosotros, en el sentido más completo de la palabra, la vida de nuestra raza en nuestra naturaleza. Sólo de esta manera se produce una entrada genuina en la humanidad, convirtiéndose verdaderamente en uno con ella, una encarnación de Dios. Sólo de esta manera se obtiene como resultado la persona histórica del Mediador, de quien sabemos que Él es el Dios hombre. Como es obvio, la transición a este estado es una autolimitación para el eterno Hijo de Dios, una deposición no de lo que es esencial para la Deidad para ser Dios, sino una deposición del *modus existenndi* (modo de existencia) divino y la asunción del modo de existencia de las criaturas humanas, así como *eo ipso* [de sí mismo] un distanciamiento de la gloria divina que había tenido desde el principio con el Padre y que había ejercido hacia el mundo al gobernarlo.

Para comprender esto bien, debemos prestar atención a la distinción que hace Thomasius entre dos clases de atributos divinos: En Dios hay atributos *inmanentes* y *relativos*. Entre los primeros cuenta el poder y la santidad absolutos, la verdad y el amor absolutos; entre los atributos relativos incluye la omnipotencia, la omnipresencia y la omnisciencia. Dios no puede abandonar la primera clase de atributos porque si lo hiciera perdería su esencia. Sin embargo, sí puede abandonar el segundo tipo de atributos porque estos expresan su relación con el mundo. Y estos no son necesarios para Él, ya que no se puede decir que el mundo sea necesario para Dios.

De este modo, en el Mediador no sólo hay un sujeto, una persona: el *Logos* que dejó a un lado su omnipotencia, omnipresencia y omnisciencia, sino también una sola conciencia, una mente, una voluntad. En esta única conciencia, voluntad y mente, se encuentran el poder, la verdad la santidad y el amor absolutos, tal como se encontraban previamente en el *Logos* omnipotente, omnipresente y omnisciente. Y es mediante un acto de voluntad libre que el *Logos* deja de lado estos atributos relativos. El vaciado de lo relativo se produce por medio de uno de los atributos inmanentes, a saber, por el poder o la libertad absolutos.

52. ¿Qué observaciones deben hacerse constar contra esta kénosis tal como la enseñó Thomasius?

Su principal error es la distorsión panteísta del concepto de Dios. Si le atribuyo a Dios atributos inmanentes y relativos, estoy diciendo que los primeros son esenciales y los segundos son no esenciales o accidentales. La esencia de Dios, entonces, consiste en esto: que tiene amor, posee verdad y es poder. En otras palabras: en cuanto a su esencia, Él no es diferente del hombre, porque el hombre puede poseer todos estos atributos. Así que aquí se puede observar que Dios-humanidad como una sola naturaleza únicamente se puede alcanzar colocando a Dios y al hombre en la misma línea y buscando la esencia de Dios en lo que es

común a Él y al hombre. Esto, sin embargo, es el error básico del panteísmo. Frente a ese error, debemos mantener que incluso en relación con los atributos transmisibles, sigue existiendo una diferencia inamovible entre Dios y el hombre. Dios es poderoso, santo y verdadero, pero en un sentido completamente distinto a como lo es el hombre. Él es todo eso absolutamente, y el hombre lo es dependiendo de Dios, y entre estos dos modos de existencia hay un abismo tan grande como el que existe entre la eternidad de Dios y el ser del hombre en el tiempo. Un Dios hombre, tal como lo interpreta Thomasius, es sólo un hombre en apariencia, porque Él debe ser el único que es absolutamente poderoso, verdadero y santo, atributos todos ellos que resultan incompatibles con la auténtica humanidad. Incluso en el estado más perfecto e inalterable, el hombre sigue sin adquirir este carácter absoluto.

Además, la base sobre la cual Thomasius intenta demostrar la posibilidad de dejar de lado los atributos relativos es inadecuada. Estos atributos no se limitan a expresar una relación con el mundo, como si uno pudiera inferir su carácter accidental de la existencia accidental del mundo. Esta relación con el mundo es sólo un aspecto de su concepción y, en la medida en que el mundo es accidental, un aspecto accidental. El corazón de su idea es mucho más profundo que esta relación y existe completamente al margen de ella. En la eternidad, omnipresencia y omnipotencia de Dios radica mucho más que el hecho de no estar limitado por el paso del tiempo, por el espacio del universo y por los poderes en el universo. Más allá de eso hay un elemento positivo, y el *Logos* no puede de ninguna manera descartar este elemento positivo sin erradicar su esencia, algo que queda completamente excluido por el concepto de la inmutabilidad de Dios. Además de esto, como ya hemos visto, en Dios los atributos metafísicos (Thomasius: los "relativos") determinan los llamados atributos éticos. Dios es eterno, infinito, verdadero, santo, etc. (algo que, nuevamente, no se puede decir de ninguna criatura).

Examinándolo más de cerca, pues, es evidente que lo que debe constituir la unidad entre la naturaleza divina y la humana en este sistema es diferente en Dios y en el hombre, y lo que debería ser pospuesto o dejado de lado para producir la unidad exigida no se puede posponer o apartar. Se ha señalado, y es totalmente cierto, que esta cristología kenótica es gnóstica y docética; ni conserva la verdadera deidad ni alcanza la verdadera humanidad. Dios en Cristo es un Dios que se ha despojado de todos sus atributos divinos absolutos: un Dios que se ha vuelto impotente. El hombre, Cristo, es un hombre con amor y verdad absolutos; en otras palabras, no es un hombre con una naturaleza como la nuestra.

53. Haz una descripción de la otra forma en que se presenta la doctrina de la kénosis (esto es, la de Gess).

Según Gess, la persona y la naturaleza divina pueden estar separadas una de otra, y la persona del *Logos* puede distanciarse de la naturaleza divina y excluirla de sí mismo, de modo que no quede nada más que el punto formal de la personalidad, ahora en posesión de la naturaleza humana. Gess dice: "El Jesús que vivió en la tierra como un hombre real, que sufrió y murió, es la misma persona que, como el *Logos* de Dios, estaba con el Padre desde el principio, era Dios, y por medio del cual todas las cosas fueron creadas". Esto, sin embargo, debe entenderse de tal manera que, en su encarnación, el Hijo, mediante un acto de autovaciamiento, anuló su autoconciencia eterna para recibirla de nuevo como una autoconciencia humana. Se convirtió en un alma verdaderamente humana y con un desarrollo completamente humano. Esta transición se concibe más adelante de la siguiente manera: se puede considerar la recepción de la deidad por parte del *Logos* dentro de la Trinidad no como

un acto constitutivo, eternamente necesario, sino como un acto de voluntad, del cual debe desprenderse inmediatamente que el *Logos*, si Él lo quiere, puede cerrar este influjo de deidad, y al hacerlo puede dejar de lado su deidad. Su generación por el Padre seguirá siendo un acto eterno y necesario (negar esto conduciría directamente al arrianismo), pero por parte del Hijo el ser generado es algo voluntario.

54. ¿Cuál es tu crítica a esta idea?

En ella afloran nítidamente los rasgos panteístas de la kénosis. Aquí Dios, mientras mantiene su personalidad, se transforma en hombre. Él ha anulado su conciencia, como si tal cosa fuera posible en la deidad eterna e inmutable. Un dios que dentro de su libertad tiene la capacidad de dejar de ser dios debido a esta voluntad ya no puede ser llamado dios.

Aquí también se enseña la existencia de una conexión entre persona y naturaleza, o más bien una falta de conexión entre las dos, que no puede pasar la prueba. Una persona no puede existir aparte de su naturaleza. Cuando abandona su naturaleza, deja de existir *ipso facto*. No puede hacer la transición de una naturaleza a otra sin destruirse a sí mismo. Si lo pensamos bien, la teoría de Gess interrumpe la continuidad y la identidad del sujeto en Cristo. Hay una persona en la naturaleza divina antes de la encarnación y una persona en la naturaleza humana después de la encarnación, pero esas dos no pueden ser una y la misma persona.

Toda la construcción de Gess se basa asimismo en una concepción errónea de la Trinidad. Él habla de la entrada de la deidad en la persona del *Logos*, que Él mismo puede hacer de deje de existir. Esto se concibe como si el Hijo existiera aparte del Padre y luego recibiera la esencia divina de Él. De esto se desprende naturalmente que el Hijo puede continuar existiendo incluso si le apetece interrumpir este aporte de deidad mediante un acto de autovaciamiento. En realidad, es todo lo contrario. Dentro de la esencia divina, la persona del Padre es la causa de la existencia de una segunda persona, que luego participa por sí mismo en la misma esencia divina indivisible. No es que la esencia sea comunicada, sino que la persona es generada. Por tanto, si el *Logos* interrumpe o deja a un lado lo que ha recibido del Padre, entonces el *Logos* no puede existir de ninguna otra manera que no sea renunciando a su existencia personal, con lo que deja de existir como persona. Así que aquí también se da el mismo resultado: la continuidad ya no es el mismo sujeto que Dios el *Logos*.

55. ¿Cómo difiere la concepción de Dorner de estos sistemas propiamente llamados kenóticos?

Dorner se enfrenta enérgicamente a la kénosis y considera que es imposible que Dios cambie. Así pues, el *Logos* debe seguir siendo absoluto, sin que se produzca ningún cambio en Él. Sin embargo, Dorner también pretende llegar a una naturaleza y no se contenta con dos naturalezas en una sola persona. Tampoco puede aceptar la impersonalidad de la naturaleza humana. La humanidad debe ser completa, hasta convertirse incluso en una persona humana. Entonces, ¿cómo combina Dorner estos datos? Afirmando que, en su comunicación de la humanidad, el *Logos* se limitó a sí mismo de acuerdo con la medida de la naturaleza humana al desarrollarse normalmente, de manera que el Dios hombre completo (= una naturaleza) no fue el principio sino el resultado de la vida terrenal del Señor.

56. ¿Qué objeción se hace a esta cristología?

Que en el fondo combina los dos errores del nestorianismo y el eutiquianismo. Su resultado final es un Cristo con una sola naturaleza (por lo tanto, eutiquianismo). Su punto de partida, por otro lado, son dos personas: un *Logos* divino que debe permanecer inmutable y un sujeto humano que debe crecer y desarrollarse (por lo tanto, nestorianismo). Cuando Dorner habla de una comunicación sucesiva de la naturaleza divina al hombre de acuerdo con la receptividad de este último, no sabe a ciencia cierta cómo hay que interpretar eso. Si algo del *Logos* se transmite al hombre, entonces el *Logos* debe quedar relegado gradualmente y convertirse en el hombre, de manera que estos dos se convierten en uno. Así que entonces el cambio en la deidad, algo contra lo cual Dorner se manifiesta tan enérgicamente, se produciría de todos modos. Si, por otro lado, se queda en un mero aporte de poder o en una influencia ética sobre el hombre Jesús por el *Logos*, entonces la unidad se pierde y no podemos ver cómo se puede alcanzar, incluso si el desarrollo de la humanidad fuera a continuar para siempre.

57. ¿De qué otra manera intenta Dorner evitar esta discrepancia hasta cierto punto?

En su obra *Un sistema de doctrina cristiana* ha tratado de superar la dificultad mediante una transformación de la doctrina de la Trinidad. Si la persona humana de Cristo debe mantenerse a cualquier precio y, sin embargo, no puede surgir ninguna discrepancia, y si, además, el autovaciamiento del *Logos* es imposible, entonces no queda más remedio que negar que antes de la encarnación el *Logos* fuera personalmente un sujeto. Es por esto que Dorner habla de la deidad como existente en una sola persona, y junto con esta persona se refiere a puntos de ego. Esto hace que esta construcción, ya densa de por sí, sea convierta en algo mucho más antinatural e inaceptable y que, al propio tiempo, aparezca con mayor claridad la cuestionable perspectiva panteísta de todas estas especulaciones. Dios mismo se ve arrastrado, por así decirlo, en el proceso de desarrollo del mundo. De este modo, no adquiere su personalidad en un sentido absoluto, sino que adquiere su personalidad absoluta únicamente a través de la encarnación; en otras palabras, apareciendo junto con algo creado. La Trinidad cambia, se completa. ¡Un hombre es llevado a Dios, y con eso el ser de Dios se hizo aún más completo de lo que era anteriormente! Uno casi teme pronunciar semejantes afirmaciones.

No solo cuánto más equilibrado y más moderado, sino también cuánto más sencillo es el dogma eclesiástico consagrado por el tiempo sobre la dualidad de las naturalezas en la unidad de la persona. En este aspecto la teología tampoco tiene por qué cambiar sus viejos tesoros por los resultados de la sabiduría moderna.

58. Por último, ¿cómo se pueden comparar las enseñanzas reformada, luterana y moderna de la kénosis entre sí?

El problema consistía en unir la deidad y la humanidad de tal forma que no estuvieran separadas en ningún momento. Es totalmente comprensible que nosotros no fabricamos ese problema. Sin embargo, cuando la antigua cristología luterana deifica la humanidad de Cristo, provoca que haya una separación entre Él y nosotros. Cuando la teoría de la kénosis humaniza la deidad del *Logos*, hace que esta separación entre la humanidad y Dios no disminuya. Nosotros, en cambio, ponemos a la deidad y a la humanidad en contacto

inmediato entre sí a través de la unidad de la persona, y en esta persona no permitimos ninguna separación, sino que dejamos que sea un misterio impenetrable.

59. ¿Quién ha enseñado en tiempos más recientes la preexistencia de la humanidad del Mediador?

Entre otros, Swedenborg (1688–1772) e Isaac Watts.

60. ¿Cuál era el punto de vista de Swedenborg?

Rechazó la doctrina ortodoxa de la iglesia sobre la Trinidad. No hay tres personas en el ser de Dios; solo hay una tríada de principios. Este Dios unipersonal consta de ser; su forma es divina y humana al mismo tiempo. En otras palabras, tiene un cuerpo desde la eternidad. Según Swedenborg, este cuerpo no es el cuerpo material vulgar que poseemos nosotros los hombres, sino un cuerpo espiritual. Sin embargo, esto no marca una diferencia fundamental entre Dios y el hombre, ya que, además de un cuerpo material, este último también tiene un cuerpo espiritual más refinado. Es más, Jehová-Dios (Cristo), que ya poseía este cuerpo espiritual desde la eternidad, con el tiempo también asume desde el vientre de María un cuerpo material, con la vida psíquica del mismo. Este cuerpo material es posteriormente glorificado y refinado, de modo que se vuelve uno con el cuerpo espiritual.

61. ¿Qué escribió Isaac Watts en defensa de la preexistencia de la humanidad de Cristo?

Escribió tres discursos sobre “La gloria de Cristo como Dios Hombre” (1746). Su tesis era completamente distinta a la de Swedenborg, ya que no tenía la intención de desafiar la doctrina de la iglesia sobre la Trinidad. Como fundamento, presentó lo siguiente:

a) Que Cristo apareció repetidamente en forma visible antes de su encarnación.
b) Cristo es llamado “la imagen de Dios”.
c) En ningún lugar de la Escritura se dice que Cristo hubiera asumido un alma humana en su encarnación, sino que siempre se utiliza un lenguaje corpóreo.
d) El pacto entre Dios el Padre y el Hijo está vigente desde la eternidad. Esto requiere que ambas partes estén presentes. Sin embargo, en la Trinidad sólo hay una mente y una voluntad, que por lo tanto no pueden establecer un pacto. El pacto solamente puede hacerse entre Dios y el alma humana de Cristo. Watts también interpreta que la generación es la creación del alma humana, y en este punto al menos entra en conflicto con la doctrina ortodoxa de la Trinidad.

62. ¿Cómo cabe evaluar este punto de vista?

Contiene un elemento de verdad. Ese elemento consiste en lo siguiente: que, debido al eterno consejo de paz, la humanidad del Mediador estuvo presente eterna e idealmente. Dicho de otro modo, el Hijo de Dios asumió su fianza no como el *Logos* en abstracto, sino como el *Logos* que en su momento se convertiría en carne. Él hizo esto como *Logos incarnandus* [por encarnar], y su naturaleza humana fue tomada en cuenta como si realmente ya estuviera presente.

Sin embargo, éste no era el caso. No era necesario, como pensó Watts, que el alma de Cristo ya existiera en realidad para establecer el pacto. El establecimiento del pacto fue una

obra de la persona, y esta persona está en el Mediador, el Hijo de Dios, que como tal está presente eternamente. Por otro lado, las Escrituras nos enseñan que la humillación del Mediador consistió en el hecho de convertirse en hombre, en "adoptar la forma de siervo" (Flp 2:7). Según la visión de Watts, primero hubo una humanidad exaltada, luego una humanidad humillada y más tarde nuevamente una humanidad exaltada. La encarnación viene a significar "la asunción de un cuerpo" y ya no conserva su significado habitual de "asumir una naturaleza humana completa". El vínculo entre la naturaleza humana de Cristo y la nuestra queda así cortado si Él en ningún sentido asumió su parte primaria de nosotros, sino que ya poseía su estado exaltado por toda la eternidad. Además, esta alma humana, creada desde la eternidad o al menos antes de la encarnación, tiene mucho del Cristo arriano, especialmente cuando uno se aventura, como hace Watts, a relacionar la idea de la generación con la creación de esta alma. Por último, cabe observar que la exégesis moderna atribuye esta enseñanza de Cristo como un hombre preexistente particularmente a Pablo, basándose en 1 Corintios 15:45 y versículos siguientes, así como en varios otros pasajes.

CAPÍTULO 4

Oficios

1. ¿Cuántos oficios desempeñó el Mediador y sigue desempeñando en sus naturalezas?

Tres: el oficio de profeta, sacerdote y rey.

2. ¿Cómo llegamos a esta triple división de oficios?

Anteriormente se ha visto cómo se puede derivar la necesidad de más de un oficio del hecho de que Cristo es la cabeza del pacto. La pregunta que se plantea ahora es: ¿cómo llegamos a tres oficios? ¿Se trata de algo arbitrario o tiene un fundamento racional? Esta pregunta se puede responder de la siguiente manera:

a) Esta división no es arbitraria, en tanto que estaba representada en el triple oficio teocrático. En Israel había profetas, sacerdotes y reyes. No podemos decir aquí que estos tres oficios se atribuyeran a Cristo para imitar las instituciones del Antiguo Testamento. Más bien al contrario; debemos confesar [que] tales oficios se establecieron en Israel porque el Mesías iba a desempeñar estos tres oficios. Esta división debe explicarse por el carácter preparatorio e imperfecto de la dispensación del Antiguo Testamento. De modo que, al parecer, los titulares de estos oficios no eran el sol completo, sino tan sólo una luz reflejada irradiada; ellos no poseían la luz en todos sus colores. Sólo esporádicamente se acercaban a la plenitud, a lo que puede considerarse como una gracia extraordinaria (cf. Melquisedec en Génesis 14 y Salmos 110).

b) Hay tres esferas en las que los seres humanos viven y deben vivir: las esferas de la verdad, el poder y la relación moral con Dios. Debido al pecado, se ha producido una anomalía en cada una de estas esferas. Por lo tanto, el Mediador debe restaurar un estado de normalidad de tres maneras. En la esfera de la verdad, debe ser nuestro Profeta; en la esfera del poder, nuestro Rey; y en la esfera de la relación moral entre Dios y nosotros, nuestro Sacerdote.
c) Se puede considerar al hombre en tres tipos de relaciones. Primero se puede descender de Dios al hombre; después ascender del hombre a Dios; y finalmente se puede concebir al hombre en relación con su entorno. Cada una de estas relaciones corresponde a uno de los oficios del Mediador. Él representa a Dios ante nosotros como Profeta, nos representa a nosotros delante de Dios como Sacerdote, y para nuestro beneficio hacia nuestro entorno como Rey.
d) Por la fe hay un reflejo del Mesías para nuestra conciencia. Dios pretende hacer que rodeemos a Cristo en nuestro corazón desde todos los lados, con todas sus características en la plenitud de sus oficios. No obstante, parece que esta fe tiene tres lados (esto es, conocimiento, asentimiento y confianza), de los cuales cada uno corresponde a uno de los oficios del Mediador. A través del conocimiento de la fe, es Cristo el Profeta quien actúa en nosotros mediante la enseñanza y se explica a sí mismo en su obra mediadora. A través del asentimiento de la fe, es Cristo como Rey quien gobierna sobre nuestras almas para que nos entreguemos y caigamos rendidos a su verdad. A través de la seguridad de la fe, que llamamos confianza, es Cristo quien, como Sacerdote, nos ministra reconciliación y nos concede paz con Dios o coloca sobre nosotros la bendición de Dios. Aquí sólo son necesarios tres oficios, y no hay lugar para más de tres.
e) Las Escrituras mismas resumen aquí y allá los diferentes aspectos de la obra mediadora del Señor de esta manera; por ejemplo, cuando hablan de cómo para nosotros se ha convertido en sabiduría de Dios (oficio profético) justicia (oficio sacerdotal) y santificación y redención (oficio real) [1 Cor 1:30].

3. ¿Es esta triple división de oficios algo clásico en la teología?

Sí, ya la encontramos en Eusebio, uno de los padres de la iglesia. Los teólogos reformados, sobre todo Calvino, fueron los primeros en darle un lugar formal después del tratamiento de la doctrina de las dos naturalezas en una sola persona. Johann Gerhard la introdujo entre los luteranos. Sólo en épocas posteriores hubo quienes comenzaron a albergar dudas sobre lo correcto de esta división. Ernesti, un teólogo luterano, fue el primero, y sus objeciones han sido repetidas por Schleiermacher y Schweizer.

4. ¿Están bien fundadas las objeciones a esta división?

Se refieren a su exactitud o a su exhaustividad. Se argumenta que los oficios no se excluyen los unos a los otros, y también que no comprenden en sí mismos todo lo que Cristo hace como Mediador. Debemos reconocer que la primera objeción es cierta si lo que se quiere decir es que en la actividad del Mediador no se puede señalar ningún momento en el que actúe completamente en calidad de profeta, sacerdote o rey, de manera que solamente desempeñe un oficio y los demás queden excluidos. En todo momento es el Cristo único e indivisible, que está en posesión de los tres oficios, quien habla. Cuando en calidad de Profeta revela el consejo de Dios, también lo hace con la autoridad de un Rey. Y cuando como

Sacerdote se sacrifica a sí mismo a Dios, está, en ese mismo momento, actuando proféticamente mediante su propio sacrificio. Todo esto lo admitimos. Los oficios van penetrándose entre sí, y en cierta manera ocurre algo parecido con la unidad de las naturalezas en la persona del Mediador. Estas tampoco se pueden separar en ningún momento, tal como demuestra la *communicatio idiomatum* [“comunicación de atributos”].

Ahora bien, si con la objeción mencionada anteriormente se pretende decir que los oficios no están lógicamente separados y que fluyen entre sí, que un oficio puede ser eliminado y aun así conservar la integridad, o que arbitrariamente y con el mismo derecho otras funciones pueden ser sustituidas por él, entonces la objeción queda suficientemente refutada por lo que se ha dicho anteriormente con respecto a la derivación de los tres oficios. La otra objeción, que la clasificación es incompleta, es el resultado de atribuirle funciones no escriturales al Mediador, como si la encarnación fuera para el perfeccionamiento de la humanidad y para alcanzar su ideal aparte del pecado. Con la desaparición de estos puntos de vista, también desaparece esta objeción. Por último, si se afirma que no estamos tratando aquí con algo esencial sino simplemente con la forma, entonces deberíamos responder que la esencia y la forma están estrechamente relacionadas. Y si nos atrevemos a abandonar lo último innecesariamente, entonces veremos cómo lo primero se ha deslizado entre nuestros dedos sin darnos cuenta. Todo error y herejía comienza de esta manera: con el clamor de que la forma no es esencial. Así es cómo la doctrina de los pactos se dejó de lado por obsoleta, y dentro de poco también ocurrirá lo mismo con las doctrinas de la sustitución y la satisfacción.

5. ¿Qué es lo que nos hace pensar que estos oficios hay que concebirlos como una estrecha unidad en la que cada uno se adentra en el terreno del otro?

El hecho de que los antiguos teólogos no sólo y no siempre hablaban de los oficios sino también del *oficio* del Mediador, en singular (*officium Jesu Christi Mediatorium*).

6. ¿Puede demostrarse con el Nuevo Testamento que el Mediador desempeña este triple oficio?

En parte, esto ya se encuentra en el nombre de Cristo, “Ungido”, como se demostró anteriormente. En parte, se le atribuyen explícitamente los oficios (cf. Hechos 2:22; Ap 1:5; 3:14; Juan 18:36; Ef 1:7, 20; Col 1:12–20; Flp 2:5–11; Heb 7–9).

7. ¿Cómo se relaciona el triple oficio con la realidad del pecado?

El pecado es un oscurecimiento de la mente; es la culpa en la conciencia; es, como corrupción inherente, un poder en el individuo y, además, al organizarse, un poder en el mundo. A esta triple acción del pecado le corresponde el triple oficio del Mediador. Todo se reduce a lo mismo cuando comenzamos con la imagen de Dios que debe ser restaurada en nosotros. Esto consiste en conocimiento, rectitud y santidad, cada uno de los cuales pertenece a una de los oficios.

8. ¿Cómo puede demostrarse que los puntos de vista unilaterales o heréticos de la obra del Mediador están relacionados con el hecho de no apreciar una o más de sus oficios?

Señalando a:

a) Los socinianos y los racionalistas, quienes, con respecto al tiempo en que Cristo estuvo en la tierra, solamente reconocen un oficio profético. Esto presupone que el pecado consiste tan sólo en una aberración del intelecto, o al menos que la voluntad puede ser cambiada por medio del intelecto. De esto se desprende que una encarnación es innecesaria, y que para desempeñar este oficio exclusivamente profético basta un simple hombre. Compárese la forma en que Cristo mismo corrige la visión sociniano-racionalista de Nicodemo al señalar su oficio sacerdotal y real (Juan 3:1, 2–3, 10, 14).
b) Los distintos tipos de místicos, que creen que se puede efectuar una transformación mística dentro del hombre aparte del debido funcionamiento de su conciencia. Los antinomianos también sufren de este mal en la medida en que se dan por satisfechos con una expiación por la culpa sin un correspondiente sentido pleno de culpabilidad en el pecador que se salva.
c) El romanismo y todo sistema jerárquico como él, que además de arrogarse a sí mismo los derechos de Cristo como rey, generalmente pone un énfasis desmedido en su oficio real, en detrimento del oficio profético. La organización externa y visible de la iglesia se coloca entonces en primer plano, considerándose que el conocimiento tiene una importancia secundaria.
d) Por lo tanto, vemos que una apreciación de los tres oficios es la piedra de toque de la versatilidad e integridad de nuestro cristianismo. Sólo aquellos que honran a Cristo como Profeta, Sacerdote y Rey tienen al Cristo completo de acuerdo con las Escrituras.

9. ¿Qué relación guardan los tres oficios del Mediador entre sí?

Hay un aspecto en el que están subordinados entre sí y, al mismo tiempo, otro aspecto en el que se ejercen de forma más independiente para completar la obra mediadora. En el primer sentido, el oficio profético sirve al oficio sacerdotal, ya que da sentido al sacrificio del Mediador y lo sitúa en el prisma adecuado. De manera similar, lo profético sirve al oficio real, ya que proclama el reinado de Cristo y se lo hace ver a los hombres. Por el contrario, el oficio sacerdotal, a su vez, subyace a los otros dos oficios; tanto el don de la iluminación, que Cristo imparte como profeta, como los demás dones de gracia, que Él opera con poder real en aquellos que le pertenecen, son adquiridos por su autosacrificio sacerdotal. El oficio real sirve en no menor medida a los dos oficios restantes; por ejemplo, cuando Cristo confirma su enseñanza con un poder milagroso o instituye los sacramentos con la autoridad mediadora real.

En cuanto al segundo aspecto, cada uno de los oficios tiene un significado y un valor permanente independientes, de modo que no basta con convertir uno de ellos en subordinado o secundario. Cristo no actúa proféticamente simplemente de hacer posible su actividad sacerdotal, o para otorgarles a las almas salvadas el conocimiento de la reconciliación. El conocimiento del consejo de Dios comunicado por Él tiene una importancia independiente. Además, su sacerdocio no tiene un carácter transitorio, ya que aunque la obra de satisfacción haya terminado con su estancia en la tierra, aun así sabemos que Cristo permanece para siempre en un sacerdocio permanente y que vive para interceder constantemente por nosotros (Heb 7:24–25). Y su oficio real tampoco le será quitado por completo, aunque ahora ciertamente lo ocupa en una forma que en algún momento cesará. Incluso entonces, cuando

se descubra que es innecesario para el ejercicio de los demás oficios, seguirá brillando sobre Él con su propio esplendor proveniente de sí mismo.

10. ¿Cómo se relacionan los oficios entre sí con respecto al orden en el tiempo y a los estados del Mediador?

a) Para Dios en su eternidad, la finalización de la obra mediadora se da eternamente, y por la fianza del Hijo se establece desde la eternidad. Así que hay que rechazar cualquier idea de que el Mediador ocupara sus oficios tan sólo tras la encarnación. Al contrario, deberíamos afirmar que ha ocupado sus tres oficios durante dos dispensaciones: durante las dispensaciones vaga y personificada del pacto de gracia. Los creyentes que fueron salvos en tiempos antiguos no podrían haber sido salvos de no ser por la actividad oficial del Mesías. Anteriormente ya se señaló que los profetas, sacerdotes y reyes de Israel no sólo eran sombras o tipos sino también mensajeros y representantes del gran antitipo. Derivaron su autoridad oficial de la persona misma a quien ellos, como portadores de los oficios, proclamaban oscuramente. Indudablemente en ese momento Cristo todavía no tenía una naturaleza humana. Pero su persona todavía era la persona del ungido desde la eternidad. De acuerdo con el consejo de paz de Dios y su propia *esponsio* (fianza) voluntaria, Él era el *Logos incarnandus* ("el *Logos* que se haría carne").

b) Tampoco se puede hacer una distinción en el estado de su humillación, como si en este estado hubiera desempeñado tan sólo una parte de sus oficios y todavía no hubiera participado en la plenitud del triple oficio. Compárese lo que se ha dicho anteriormente con respecto a los socinianos. Es verdad que Cristo en su exaltación recibió un reino que antes no poseía, pero la relevancia de su reino no se agota ahí. Él ya era rey con anterioridad en un sentido en el que siempre lo fue desde su nombramiento como Mediador. Tampoco queda excluido su oficio sacerdotal de su estado de exaltación, porque Él *ahora* aparece ante Dios en beneficio nuestro. Se puede decir que, en el estado de humillación, su poder real y su majestad retrocedieron a un segundo plano, tal como cabía esperar. Pero él siempre ha tenido los tres oficios y los poseerá para siempre.

c) Los teólogos señalan una cierta sucesión en el ejercicio público de los oficios por parte del Mediador (no en la *posesión*, sino en el *ejercicio* de los oficios). Primero apareció como Profeta, enseñando y predicando, luego, al final de su vida, ofreció su sacrificio como Sacerdote para, después de la resurrección, recibir su recompensa y reinar como Rey.

   Este orden ciertamente no debe considerarse como accidental. Es el orden habitual que Dios mantuvo en su trato con el hombre, que ya estaba prefigurado en la creación. Primero deben sacarse a la luz la verdad de las cosas y su significado. Cuando esto se ha conseguido satisfactoriamente, y siempre bajo esta luz, debe llevarse a cabo la elaboración de las relaciones morales y legales; sólo entonces puede establecerse una comunión duradera sobre esta base. Eso también es alto típico de la obra de Dios con el pecador individual, por la cual lleva al pecador a tomar conciencia del pacto de gracia. Al igual que en la obra de Cristo, aquí la iluminación profética, la justificación sacerdotal y la santificación y glorificación real siguen la una a la otra.

11. ¿Qué es el oficio profético de Cristo?

La actividad que lleva a cabo, como representante autorizado de Dios, para revelar el consejo de Dios para la salvación de su pueblo en relación con su otra obra mediadora.

12. ¿Qué palabras bíblicas se usan para expresar el término "profeta"?

En hebreo נָבִיא, en griego προφήτης. La primera palabra parece provenir de una raíz (árabe) que significa "hablar". Un *nabi* es, por tanto, un orador, pero no en el sentido de alguien que habla de sí mismo o por sí mismo. Más bien, la palabra debe tener el significado de alguien que habla como representante de otros (cf. Ex 4:16; 7:1; Jr 15:19; 2 Cr 6:4). La palabra griega προφήτης es todavía más clara, siempre que se descarte la idea temporal de la preposición πρό, que en este sentido resulta ciertamente falso. El profeta no lleva este nombre porque a veces prediga ciertas cosas. Este es sólo un aspecto subordinado de su actividad. Un προφήτης es alguien que transmite las palabras de otro al repetirlas en su nombre. Así pues, dos son los elementos que pertenecen al concepto de un profeta: (a) una visión infalible del consejo de Dios; (b) una comunicación autoritativa de ese consejo de Dios a otros.

13. ¿Cómo ha ejercido el Mediador este oficio profético?

a) Lo ha hecho y todavía sigue haciéndolo de dos maneras, esto es, mediante su palabra y su Espíritu, exterior e interiormente al mismo tiempo. Así que el oficio consta de un ejercicio externo y otro interno. Cristo no es un mensajero humano que tiene que conformarse con transmitir objetivamente las palabras de su comisión. Él tiene a su disposición un medio para hacerlas poderosos subjetivamente y hacer que sean entendidas en los corazones de aquellos a quienes es enviado. Esto debería destacarse especialmente ahora que Cristo, según su humanidad, ya no está en la tierra. Podría dar la impresión de que, además de su presencia personal, el aspecto más glorioso de su ministerio profético le hubiera sido quitado, como si el que anteriormente hablaba en persona debiera ahora dejar que otras personas distintas e inferiores lo representaran. No es este el caso, ya que al razonar de esta manera no se tiene en cuenta al Espíritu Santo, que puede hacer resonar interiormente la voz de la Palabra y aplicarla de tal manera que en sus mensajeros uno oiga al propio Cristo como profeta. En el ministerio de su oficio profético, Cristo es inmanente a través del Espíritu Santo.
b) En lo que respecta al ministerio externo del oficio, esto también se ha producido de más de una manera. Se pueden distinguir los siguientes modos:
    1. El ministerio del Mediador que todavía debe hacerse carne. En todo momento fue Cristo mismo el único Profeta. La diferencia entre el antes y el después, antes y después de la encarnación, es sólo una cuestión de claridad. Antes de la encarnación, este ministerio se produjo o bien *personalmente*, o *mediatamente* pero *infaliblemente*, o *mediatamente* y *faliblemente*. Lo primero sucedió cuando el Mediador apareció en forma visible como el Ángel del Señor o habló directamente; lo segundo cuando dejó que su palabra fuera proclamada por los profetas inspirados; lo tercero cuando nombró a sacerdotes y a otros para que expusieran, oficial, aunque faliblemente, sus palabras (que ya había sido dadas a conocer).
    2. Después de la encarnación observamos nuevamente esta misma distinción, con esta diferencia: que ahora el Mesías aparece personalmente no sólo de vez

en cuando, sino que adopta la carne para siempre y en esa carne aparece en la tierra para hablar como profeta a la iglesia de todas las épocas.

3. Tanto antes como después de la encarnación, el Mediador también ha ejercido su oficio profético de una manera concreta al originar la Escritura y todo lo relacionado con ello. Esta Escritura se originó por su Espíritu (1 Pe 1:10) y muestra su imagen. Asimismo, es Cristo quien está obrando en la explicación y el desarrollo del contenido de la Escritura.
4. Finalmente, hay que hacer notar que también existe un ministerio profético a través de hechos (profecía actuada), ya que uno puede distinguir entre la revelación mediante las palabras y mediante los hechos. La profecía a través de hechos implica lo siguiente: (1) Una profecía actuada independiente. Cuando Cristo resucitó de los muertos, el hecho de la resurrección en sí mismo, incluso sin una explicación ulterior a través de las palabras, ya es una revelación del consejo de Dios y un hecho con significado independiente para todos los tiempos. (2) Profecía actuada ministerial. Cuando Cristo mismo en persona, o por medio de sus profetas y apóstoles, hace milagros, estos también son revelaciones, es decir, son señales de Dios. Tienen algo que decirle al hombre de parte de Dios. Ahora bien, no son independientes, sino que sirven únicamente para confirmar la verdad que se habla mediante las palabras. (3) Profecía actuada ceremonial. Bajo la antigua dispensación del pacto, Cristo habló en gran medida a través de obras y señales, con las cuales también se relacionó la palabra de declaración profética que salía de la boca de los sacerdotes. Bajo la nueva dispensación, Él todavía habla a través de los sacramentos o sellos del pacto. (4) Profecía actuada histórica. La historia de Israel no solo tenía importancia para la propia nación; también era un tipo de trato de Dios con su pueblo del pacto a través de los tiempos. De manera que el consejo de Dios sobre su pueblo se manifestó parcialmente en esta historia. Por esa razón, en la división del Antiguo Testamento por secciones, a los libros históricos también se les llama proféticos, en la medida en que a través de la historia proclaman el consejo y el plan de Dios.

14. ¿Qué es el oficio sacerdotal de Cristo?

Su designación y autorización por parte de Dios para satisfacer a todos los que son suyos mediante el sacrificio y la intercesión ante Dios.

15. ¿Dónde se nos describe qué es un sacerdote?

En Hebreos 5:1: "Porque todo sumo sacerdote tomado de entre los hombres es constituido a favor de los hombres en lo que a Dios se refiere, para que presente ofrendas y sacrificios por los pecados".

16. ¿Qué se incluye en esta descripción?

a) Que la obra de un sumo sacerdote no es tanto representar a Dios ante los hombres cuanto representar a los hombres ante Dios. Él es designado para los hombres en aquellos asuntos que tienen que ver con Dios.

b) Que, por lo tanto, este sumo sacerdote debe ser tomado de entre los hombres; es decir, debe compartir la naturaleza humana, porque de lo contrario no podría representar a los hombres.
c) Que su obra es doble: (1) ofrecer ofrendas por el pecado; (2) traer sacrificios por el pecado. Así que lo que hace está estrechamente relacionado con la existencia del pecado.

En todos estos aspectos, el oficio sacerdotal es evidentemente distinto del oficio profético.

17. ¿Existe algún otro punto de diferencia entre estos dos oficios?

Sí, porque Cristo también ha permitido que el oficio profético sea desempeñado por sus representantes, los portadores del oficio, de manera indirecta. Sigue siendo cierto que la fuente siempre está en Él y que toda profecía o proclamación del consejo de Dios ha fluido de Él. Pero aun así se produce una mediación para otros. No se puede decir lo mismo sobre el sacerdocio del Mediador. No hay verdaderos sacerdotes aparte de Él. Los sacerdotes del Antiguo Testamento lo eran en un sentido tipológico y no en realidad (véase Heb 7:23–24). Esto muestra cuán antibíblica es la noción romanista, como si los portadores del oficio del Nuevo Testamento fueran sacerdotes. Esta concepción se basa en el error de la transustanciación. Es verdad que Cristo dio a algunos para ser apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros (Ef 4:11–12), pero no dio a nadie para ser sacerdote, ya que Él mismo sigue siendo sacerdote para siempre.

18. ¿Por qué es importante tener bien presente esta diferencia desde el principio?

Porque muestra la gran división que existe entre la visión moderna de la satisfacción y la doctrina bíblica. Esa división sin duda tiene su base precisamente en una idea totalmente diferente del sacerdocio. La Biblia dice que un sacerdote es nombrado en aquellos asuntos que tienen que ver con Dios, es decir, existe por el amor de Dios, porque en Dios hay demandas que deben cumplirse, porque *Él* debe ser reconciliado. Las teorías modernas responden de una manera complicada: porque debe hacerse algo por la humanidad, porque *su* bienestar exige que se cumplan ciertas condiciones, porque *ella* debe reconciliarse con Dios. La pregunta, despojada de todas las preguntas secundarias, simplemente es esta: En la obra de la satisfacción, ¿el hombre está ahí para Dios, y, en consecuencia, el sacrificio de Cristo es una satisfacción *hacia Dios* y una reconciliación *de Dios*? ¿O está Dios ahí para el hombre y, por consiguiente, todo el ministerio sacerdotal del Mediador es una medida utilitaria por el bien de la humanidad?

Hebreos 5:1 responde a esta pregunta con absoluta rotundidad, enseñándonos dos cosas: (a) se designa un sumo sacerdote *en nombre de* la humanidad; (b) en aquellos asuntos que tienen que ver *con Dios*.

19. ¿Puede esto demostrarse también a partir de una explicación de los diferentes términos usados en las Escrituras en relación con el sacerdocio y los sacrificios?

Sí, los más importantes de estos términos son:

a) καταλλάσσω y καταλλαγή.
b) כִּפֶּר, ἱλάσκομαι, ἱλασμός.
c) ἀγοράζω, λυτρόω, λύτρον.
d) El uso de las preposiciones griegas ὑπέρ y ἀντί.

20. Demuéstralo basándote en el significado de las palabras καταλλάσσω *y* καταλλαγή.

Estas palabras se traducen como “reconciliar” y “reconciliación”. Esto puede provocar un malentendido. Para nosotros, “reconciliar” tiene el sentido general de hacer que alguien pase de una actitud hostil a una actitud amistosa. El énfasis está, pues, en lo subjetivo. Este no es el significado principal de estas palabras tal como se utilizan en las Escrituras. Allí el verbo significa “provocar un cambio en la relación legal entre dos partes mediante la eliminación de las reclamaciones legales”. Este sentido se puede ver más claramente en 2 Corintios 5:19–20, “Porque Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo”, donde se agrega, además, cómo ocurrió la reconciliación del mundo: “no tomándoles en cuenta sus pecados”. Dios reconcilió al mundo, no haciéndolo pasar de una actitud hostil a una actitud amistosa, sino no imputándole el pecado, eliminando las demandas legales que tenía contra el mundo, y haciendo esto en Cristo. Esto queda muy claro por el hecho de que aquí se habla de un hecho zanjado: Dios *estaba* en Cristo haciendo esto. Subjetivamente, el mundo en su mayoría seguía vivía en hostilidad hacia Dios cuando Pablo escribió eso. Así pues, si la καταλλαγή fuera un cambio subjetivo, entonces habría tenido que escribir “Dios *quiso* en Cristo reconciliar al mundo consigo”, es decir, hizo que Cristo experimentara ciertas cosas para causar tal impresión en el mundo que éste se dejara reconciliar con él. Pero este no es el significado que encontramos aquí. Del mismo modo, lo que sigue en el versículo 20, “Reconciliaos con Dios”, no significa “abandonar vuestra hostilidad subjetiva”, sino “aceptad esta relación legal de reconciliación que Dios ha establecido”. De ahí que Romanos 5:11 hable de “habiendo recibido la reconciliación”. Aquí el *katallagē* aparece como algo completamente objetivo que el hombre puede *aceptar* y *recibir*.

Sin embargo, la evidencia más concluyente para este significado original de estas palabras se encuentra en Romanos 5:10, “Porque si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, estando reconciliados, seremos salvos por su vida”. Como enemigos, por tanto cuando y mientras éramos enemigos, los creyentes somos reconciliados, es decir, trasladados a una relación reconciliada. Así que nuestro resultado es:

a) *Dios* es el *sujeto* del acto de reconciliación.
b) *La humanidad* es el *objeto* del acto de reconciliación (es decir, en la medida en que son los elegidos).
c) Lo que le ha sucedido a esa humanidad, sin embargo, no es un cambio subjetivo de actitud, sino un intercambio objetivo de la relación legal con Dios.
d) El uso de esta palabra confirma nuestra afirmación de que la obra sacerdotal de Cristo se realiza delante de Dios, es decir, para satisfacer las demandas que Dios tiene contra la humanidad.
e) El carácter distintivo de la palabra καταλλάσσειν, que la diferencia de las demás, está en el hecho de que presenta a Dios mismo como aquel que satisface y elimina estas demandas. Así pues, nos enseña el gran e importante hecho de que Dios no necesita ser movido primero por algo externo a Él para ejercer su gracia, sino que la gracia

viene de dentro de sí mismo y funciona precisamente así: para afirmar su gracia, Él se ocupa de realizar una satisfacción de su justicia y ordena hacerla en Cristo.

21. Ofrece una explicación del término hebreo כִּפֶּר *y de las palabras griegas* ἱλάσκομαι, ἱλασμός.

El verbo ἱλάσκομαι significa originalmente “hacer favorable, benevolente, bien dispuesto”. En el uso griego pagano se usa para todas las transacciones, especialmente los sacrificios a través de los cuales se buscaba hacer que la deidad estuviera favorablemente dispuesta. Aquí el hombre es el sujeto de la acción, la deidad es el objeto al que va dirigida. La idea fundamental en el modo de pensar pagano es que los dioses por sí mismos no se mostraban favorables hacia los hombres (incluso dejando al margen la culpa) y primero necesitaban ser persuadidos por todo tipo de medios para que mostrar favor. Esta construcción del verbo con Dios como objeto también aparece ocasionalmente en las Escrituras, por ejemplo en Zacarías 7:2, “implorar el rostro del Señor”.

En la inmensa mayoría de los casos bíblicos, la palabra se construye de otra manera; por ejemplo, Levítico 5:18, “hacer expiación por alguien a causa de un error cometido por ignorancia”, tanto si este “por” se expresa mediante *peri* o con un acusativo objetivo (Lv 16:33). También se expía la iniquidad (cf. 1 Sm 3:14).

¿De dónde viene esta distinción? ¿Por qué no se dice en las Escrituras “reconciliar a Dios” y “Dios es reconciliado”? La respuesta es que ἱλάσκομαι es la traducción griega del hebreo כִּפֶּר y también ha adoptado las construcciones de este último. כִּפֶּר significa “cubrir”, bien sea al pecador o a su pecado, por medio de la sangre del sacrificio. De ahí que las Escrituras digan que el pecado debe ser expiado; Hebreos 2:17, “un fiel sumo sacerdote en lo que a Dios se refiere, para expiar los pecados del pueblo”.

El pecado o el pecador están cubiertos cuando algo se interpone entre Dios y ellos, de modo que para Dios lo único visible es lo que se interpone. La expiación, por lo tanto, es el pago mediante la sustitución, con lo que el culpable obtiene seguridad y perdón.

El sujeto que hace la expiación es el sacerdote. El objeto sobre el que efectúa la cobertura es el pecador y el pecado. La razón por la cual esto es necesario es porque el ojo de Dios ve algo en el hombre sobre lo que debería actuar su justicia punitiva en el caso de que no hubiera una cubierta entre ellos. En otras palabras, la necesidad de la expiación radica en una exigencia de la naturaleza de Dios; la obra sacerdotal se produce por el amor de Dios.

La diferencia entre καταλλάσσειν e ἱλάσκεσθαι consiste en que el primero se concibe como un acto que tiene su origen en Dios y el último como un acto que realiza un hombre culpable, no en persona sino a través de un sacerdote, ante Dios. Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo, pero Cristo como Sumo Sacerdote ha propiciado el pecado. Por lo tanto, siempre se debe comparar cuidadosamente la palabra utilizada en el original, ya que ambos verbos se traducen de la misma manera en nuestro idioma [*verzoenen*].

Ἱλασμός significa “propiciación”, “cubierta”, y así se designa a Cristo, ya que Él mismo fue un sacrificio, y por tanto en Él se realizó una cobertura. Él es, al mismo tiempo, el acto de cubrir y el medio empleado para cubrir; de ahí el sustantivo abstracto, “Y Él es la *propiciación* por nuestros pecados” (1 Juan 2:2).

22. Explica las palabras ἀγοράζω, λυτρόω, λύτρον.

Ἀγοράζειν significa “comprar algo por un precio”. Cristo es el comprador según Hechos 20:28; 1 Corintios 6:20; 7:23. A Dios es a quien se pagó el precio de compra. Ante Dios, los pecadores son como deudores que deben pagar una suma que se le adeuda a Él, es decir, están al alcance de su justicia y en relación con ella representan un cierto precio. Deben ser sacados de estar bajo esta justicia por Cristo. Para que esto suceda y que la justicia de Dios no sufra menoscabo, Cristo debe pagar por ellos el precio que le deben. De esto se deduce que se convierten en propiedad de Cristo, quien pagó el precio por ellos, y, en la medida en que Él es el Hijo de Dios, los hijos de Dios son adoptados en Él.

Todo esto es más que una mera metáfora. Los seres humanos están ahí *por Dios* y deben dedicar toda su vida a Él. Si se quedan cortos en esto debido al pecado, sus vidas siguen teniendo que ser ofrecidas a Dios en el sentido de que deben manifestarse como objetos de su justicia. Entonces se convierten en esclavos de Dios, de quien Él, con severidad, toma lo que es suyo. Si ahora dejaran de ser esclavos y volvieran a la condición de hijos, entonces se debería pagar el precio que estos esclavos representan en relación con la justicia. Si esto se hiciera, entonces los esclavos son liberados de todas las exigencias de la justicia punitiva. De ahí que la obra de Cristo se llame no sólo un ἀγοράζειν sino también un ἐξαγοράζειν, a saber, una “compra”, por la cual escapan de la maldición de la ley; Gálatas 3:13, “Cristo nos ha redimido de la maldición de la ley, habiéndose convertido en una maldición por nosotros”. Sin embargo, por otro lado, esta redención de la maldición de Dios también se puede llamar una compra para Dios; por ejemplo, Apocalipsis 5:9: “Nos has comprado para Dios con tu sangre”. Es decir, sólo mediante la redención de la justicia de Dios los creyentes vuelven a tener una relación con Dios como hijos; Gálatas 4:5, “para redimir a los que estaban bajo la ley, de manera que podamos recibir la adopción como hijos”.

El significado de λυτρόω en el Nuevo Testamento concuerda con esto. Significa “redimir por medio de un sacrificio como precio” (1 Pe 1:18–19). Λύτρωσις es el acto de rescatar o redimir, pero sólo se usa en modo pasivo en las Escrituras como “ser redimido” (Heb 9:12). Λυτρόν es el “rescate” pagado por Cristo. El término que expresa esta idea más enérgicamente es ἀντίλυτρον, “un rescate en lugar de otra cosa” (Mt 20:28; Marcos 10:45; 1 Tim 2:6). La afinidad entre el concepto de ἱλάσκεσθαι y el de λυτρόω y ἀγοράζειν se puede apreciar más claramente en el hebreo כֹּפֶר, ya que éste significa concretamente “rescate”. Sin embargo, este vocablo deriva de la misma raíz que כִּפֶּר, “expiar”, y originalmente no es más que una “cobertura”. El rescate cubre a un prisionero o un esclavo para que las demandas del conquistador o el duro amo ya no puedan afectarlo. En este mismo sentido, “expiar” significa “cubrir a alguien de tal manera que el castigo de la justicia de Dios ya no pueda alcanzarlo”.

23. Qué se puede concluir del uso de las preposiciones ὑπέρ *y* ἀντί *con referencia a la obra sacerdotal del Mediador?*

El significado habitual de ὑπέρ con el genitivo es “para el beneficio de”. Ahora bien, si en el Nuevo Testamento solamente se usara ὑπέρ para indicar la relación del sacerdocio de Cristo con aquellos de los que Él es sacerdote, ciertamente daría la impresión de que no pagó por su culpa ante Dios de una manera *sustitutoria*, sino que tan sólo hizo algo para su beneficio. Pero ahora, además de ὑπέρ, también aparece ἀντί, que siempre significa “en el lugar de” (Mt 20:28; Marcos 10:45). Obviamente, ἀντί no excluye en modo alguno a ὑπέρ. Que Cristo se ofreciera a sí mismo como sustituto de los suyos no sólo es comprensible junto con el hecho de que se dio a sí mismo en su beneficio, sino que también incluye directamente

la última consideración. Además de eso está el hecho de que en más de un pasaje ὑπέρ en sí misma tiene toda la fuerza de ἀντί (cf. 2 Cor 5:20–21; Flm 13; 2 Cor 5:14). Aquí también tenemos el mismo resultado: lo que hizo Cristo como sacerdote, lo hizo como fianza en sustitución de los creyentes y, precisamente por eso, lo hizo ante Dios y no ante los hombres.

24. ¿Cuál es nuestro primer medio para determinar con mayor precisión en qué consistió la obra sacerdotal oficial del Mediador?

Un estudio sobre la labor de los sacerdotes del Antiguo Testamento. Es verdad que sólo mediante una consideración del cuerpo se aprende a distinguir qué es la sombra. Sin embargo, si alguien piensa que concebimos erróneamente el cuerpo en sí, como afirman los socinianos y otros, puede resultar útil volver a la sombra y mostrar cómo por medio de ella ya se evalúa la concepción de estos oponentes.

25. ¿Qué puede decirse sobre el origen de los sacrificios?

Que la actitud hacia ellos está estrechamente relacionada con la comprensión de su significado. Si se los concibe como sustitutivos, entonces no se puede escapar a la conclusión de que de una u otra manera deben haber sido instituidos por Dios. La idea de sustitución no es algo que surja naturalmente del corazón humano culpable. En cualquier caso, el hombre no merece comparecer con él ante Dios por iniciativa propia. Igual que es la prerrogativa soberana de Dios ejercer la gracia, también es prerrogativa suya anunciar la posibilidad de demostrar la gracia y hacer que esté presente en actos ceremoniales. Si ya se ha dicho del ministerio sacerdotal que nadie debería presumir de él por sí mismo (véase Heb 5:4), entonces esto también es cierto para la parte más importante de la tarea sacerdotal: la presentación de los sacrificios. Ya la primera vez que se nos habla de ofrecer sacrificios, se presentan como algo aprobado por Dios (Gn 4:3–4). La fe estaba presente en el sacrificio de Abel, y de ahí podría deducirse que había una revelación divina sobre la que descansaba esta fe (Heb 11:4). No podemos concluir nada a ciencia cierta de Génesis 3:21. Los primeros padres de la iglesia, Outram, los socinianos, los racionalistas, Maurice y Bushnell niegan que el origen del sacrificio se encuentre en la revelación divina. La mayoría de los teólogos ortodoxos defienden la opinión contraria. También lo hacen los unitarios Priestley y Young.

26. ¿Deberían los sacrificios ser considerados como verdaderos sacrificios expiatorios, o hay que buscar su importancia en alguna otra cosa?

Se les debe considerar como verdaderos sacrificios expiatorios.

27. ¿Qué conceptos erróneos acerca de su relevancia deberían rechazarse?

a) La opinión de Hofmann y otros de que todos los sacrificios eran presentes para la deidad. La propia Escritura se opone a tal explicación antropomórfica (Sal 50:12–13). Por supuesto que no es necesario negar que parte de los sacrificios se pueden considerar ofrendas de una devoción agradecida a Dios. La ley, sin embargo, sabe distinguir muy cuidadosamente entre ofrendas de acción de gracias y otros sacrificios. Este punto de vista adopta una forma ligeramente modificada en aquellos que, como Spencer, hablan de los sacrificios como una fiesta que el hombre prepara para Dios y

en la cual posteriormente trata con Él. Esto también convierte una sola característica en el todo (Sal 50:5).

b) La opinión de Keil de que los sacrificios son símbolos de una comunión restaurada con Dios. La imposición de manos se explica como una transferencia al animal del sacrificio del sentimiento, la actitud, la intención que anima a quien ofrece el sacrificio. Con algunas limitaciones, esto podría admitirse, y se podría decir que no sólo la culpa sino también el sentimiento de culpa se transfieren a un sacrificio sustitutorio. Sin embargo, Keil niega además que el hecho de matar a los animales del sacrificio tenga el significado de un castigo. Sucede en parte como un medio para obtener sangre y, en parte, derivar la transición de una vida de separación a un estado de comunión con Dios. Él le resta importancia al rociamiento con sangre al decir que en y con la sangre rociada sobre el altar, el alma del oferente aparece en el lugar donde se considera que Dios está presente con su gracia. En otras palabras, la sangre aparece aquí no como el medio para cubrir (expiación) sino como el objeto que hay que cubrir. Para Keil, la quema de las partes del sacrificio es un símbolo del poder de la santidad que purifica y elimina lo que es transitorio. La carne que se quema representa el cuerpo del hombre, del mismo modo que la sangre derramada representa el alma.
   Contra esta idea hay que hacer notar que los sacrificios en todas partes aparecen como ofrendas de penitencia y no como símbolos de una comunión restaurada. Es la sangre de los animales sacrificiales la que efectúa la expiación por el alma del pecador. El argumento principal de Keil es que no es el sacerdote, como representante de Dios, quien mata al animal del sacrificio, sino el propio oferente. Nosotros respondemos diciendo que es absolutamente normal desde todo punto de vista que el sacrificio lo lleve a cabo el oferente. Esto muestra que se da cuenta de que ha perdido su vida. Él puede hacerlo. Sin embargo, rociar con la sangre, llevar al altar y quemar las partes del sacrificio es algo que no puede hacer, porque como persona culpable impura no está capacitado para ello. Por tanto, el sacerdote lo hace por él. Además, esa visión de que el sacerdote es, en primer lugar, un representante de Dios está equivocada. Él representa al hombre delante de Dios.

c) La antigua opinión sociniana, defendida posteriormente por Bähr. Según ella, la muerte del sacrificio no tiene importancia en sí misma, sino que es simplemente un medio para obtener la sangre. El sacrificio no significa nada más que la devoción agradecida a Dios de toda la vida de la persona que ofrece el sacrificio. La sangre sirve como un símbolo de la vida. Esta explicación también pasa por alto el significado fundamental del derramamiento de sangre y la muerte del animal en el ritual del sacrificio.

28. Señala las características principales de la visión correcta de los sacrificios del Antiguo Testamento.

a) En cada sacrificio se produce una sustitución, el intercambio de lo que se sacrifica por la persona que trae el sacrificio. Por lo tanto, incluso en las ofrendas de acción de gracias, esas acciones de los sacrificios de expiación se repetían para demostrar que no puede haber paz ni comunión con Dios si no es sobre la base de la satisfacción. Que las acciones aquí consideradas significan una sustitución se muestra a continuación.

En Levítico 17:11, se dice con todas estas palabras: “Porque la vida de la carne está en la sangre, y yo os la he dado sobre el altar para cubrir (hacer expiación de) vuestras almas, ya que la sangre cubre por medio de la vida”. Los animales que eran sacrificados eran animales domesticados, aquellos que estaban más cerca del hombre y, por tanto, podían representar mejor su vida. Los animales del sacrificio tenían que ser puros y carecer de cualquier defecto, y sin embargo se los llamaba “pecado”. Esto sólo puede explicarse mediante la idea de la sustitución. La imposición de manos tiene este significado. Compárese Números 8:10, 16, donde los levitas actúan como sustitutos del primogénito de los hijos de Israel, y la gente debe imponer sus manos sobre ellos para simbolizar esto. Lo mismo se desprende también del hecho de que una y otra vez la persona a quien pertenecía la culpa tenía que imponer sus manos. Si el israelita individual pecaba, entonces tenía que realizar la imposición de manos; si era toda la comunidad la que pecaba, entonces lo hacían los ancianos (véase Lv 4:15). Este principio aparece con mayor claridad en lo que sucedía en el Día de la Expiación (véase Lv 16:7–22), donde aparece un macho cabrío como portador de las iniquidades, y en 16:21 se dice prolijamente que la imposición de ambas manos por parte de Aarón significa la transferencia de las iniquidades de los hijos de Israel sobre este animal. Además, la matanza del animal sólo puede explicarse satisfactoriamente desde esta perspectiva. Que esto era verdaderamente de la mayor importancia para el acto sacrificial ya puede inferirse del hecho de que el altar derivaba su nombre de ella; en hebreo se llama מִזְבֵּחַ, “lugar de la matanza”. A lo largo de toda la Escritura, la muerte es el castigo por el pecado, y por lo tanto aquí tampoco se puede considerar un punto de transición hacia la comunión con Dios, como piensa Keil. El rociamiento con sangre, que en la ofrenda por el pecado seguía a la muerte del animal, tenía el mismo significado. La vida sustituta es llevada así a la comunión, al contacto con Dios, ya sea sobre los cuernos del altar o sobre el propiciatorio.

b) Mientras que las características recién mencionadas (con la excepción del rociamiento con sangre) eran comunes a todos los sacrificios, el holocausto y la ofrenda de acción de gracias tenían cada uno su significado distintivo. La idea de la destrucción total (una continuación de la matanza, por así decirlo) no estaba presente en la quema de todo el holocausto, ni tampoco la noción de una purificación asociada a la destrucción (Keil), sino más bien la dedicación de la vida a Dios. Dios debe recibir lo mejor, tal como se desprende de las porciones que se le deben presentar en los otros sacrificios. Debe tener toda la vida, tal como muestra el holocausto. La ofrenda asciende mediante el fuego y proporciona a Dios un aroma agradable.

   La palabra utilizada para quemar una ofrenda no es שָׂרַד, que indica una quema destructiva, sino הִקְטִיר, que significa “subir en forma de humo”. El fuego con el que ascienden las ofrendas proviene de Dios mismo (Lv 9:24), y se da la orden de que este fuego original nunca se apague sobre el altar. El significado de esto es que el fuego debe ser considerado como un fuego de parte de Dios y la quema como una quema realizada por Dios. Es decir, lo que se representa en los sacrificios no es sólo cómo se le trae toda la vida a Él, sino también cómo la recibe Él. Por todo ello, ahora podemos ver claramente cómo en la quema de los sacrificios había un símbolo, como un tipo, de la obediencia activa del Mediador, que se sacrificó a Dios como un aroma fragante.

c) Las ofrendas de acción de gracias, (según otros, ofrendas de paz) tienen el objetivo distintivo de representar la condición o el estado de paz en el que Dios y el hombre se encuentran una vez lograda la reconciliación. Es por eso que siguen, en orden, a la ofrenda por el pecado y el holocausto. Primero vienen la obediencia pasiva y activa—el sacrificio de la vida en la muerte y la devoción—luego, como consecuencia, viene la paz con Dios. Además, a la ofrenda de acción de gracias u ofrenda de paz pertenece básicamente la comida del sacrificio, en la que la persona justificada disfruta de su comunión con Dios. Por lo tanto, debe decirse que esta clase de sacrificios eran un tipo que representaba al Mediador, es decir, en el sentido de que Él también, a través de la comunicación de su propia carne y sangre, nos concede el poder disfrutar de paz con Dios. Después de derramar su sangre y ofrecer su vida a Dios, Él se entrega a sí mismo a nosotros, para que nosotros, estando personalmente unidos a Él, podamos alcanzar la conciencia de la relación reconciliada a la que nos ha traído como una ofrenda por el pecado y un holocausto (u ofrenda del todo quemada).
d) Estos sacrificios tenían un doble propósito.
    1. Eran tipos, y como tales representaban el sacrificio perfecto de Cristo, el único que podía efectuar una verdadera expiación. No expiaban en relación con la ley moral. La sangre de toros y machos cabríos no podía quitar el pecado real.
    2. Eran ceremoniales, es decir, también tenían un significado para la iglesia-estado de Israel. En este sentido, aportaban una expiación real y eran los medios ordenados por Dios para mantener un estado de justicia de pacto externa o, cuando éste se rompía, para obtener la renovación.

29. ¿Puede demostrarse con el Nuevo Testamento que la obra de Cristo incluye el sacrificio en este sentido veterotestamentario?

a) Toda la Epístola a los Hebreos está llena de este sentido. En ella, a Cristo se le llama "sacerdote" en 6 ocasiones y "sumo sacerdote" en 12. Se dice de los sacerdotes y sacrificios del Antiguo Testamento que eran "una sombra de los bienes por venir" (10:1). La realidad, el cuerpo, está en Cristo. Él es un sacerdote según el orden de Melquisedec, es decir, "no según la descendencia física, sino según el poder de una vida indestructible" (7:16), siendo para siempre, conjuntamente, Sacerdote, Profeta y Rey (Sal 110). El mismo Cristo que es Sumo Sacerdote es también el sacrificio, pues Hebreos 10:10 habla de "la ofrenda del cuerpo de Cristo realizada una sola vez". Cristo puede ser sacerdote y sacrificio al mismo tiempo porque incluso cuando su vida humana se adentra en la muerte, su vida divina aún continúa, porque se ofreció a sí mismo a través del Espíritu eterno (9:14). El sacrificio de Cristo es un acto definitivo, que no debe repetirse (7:27). Es comparable a la matanza del animal sacrificial por el tipológico sumo sacerdote en el Día de la Expiación. Se presenta ante Dios porque Cristo mismo entra en el cielo, igual que el sumo sacerdote entraba en el lugar santísimo. Corresponde al sacrificio del pacto de Éxodo 24, por lo que Cristo es llamado el Mediador del nuevo pacto (Heb 9:15). Que el rociamiento con la sangre de Cristo era necesario delante de Dios se afirma en Hebreos 9:23, de modo que las cosas celestiales tenían que ser purificadas. Es decir, su culpa está presente en la morada de Dios, delante de su rostro, en su tabernáculo, y esa culpa debe ser eliminada del cielo antes de que el pueblo de Dios pueda entrar en él. Las transgresiones cometidas bajo el primer pacto exigían la expiación mediante la

muerte para alcanzar la promesa de la herencia eterna. Esto es, primero debe desaparecer la culpa del pacto de obras antes de que se puedan impartir las bendiciones del pacto. Donde no hay sacrificio por el pecado, hay una expectativa temible de juicio y fuego ardiente (10:27). Durante su vida terrenal, Cristo apareció *con pecado*—es decir, como un sacrificio sobre el cual se transfirió el pecado—, pero Él aparecerá otra vez sin pecado (9:28). Finalmente, el resultado de la actividad sacerdotal del Mediador es la eliminación de las manchas en la conciencia, o sea, la eliminación de la culpa objetiva y de la conciencia de culpabilidad subjetiva (9:14; 10:22; 12:24).

Si resumimos brevemente todo esto, tenemos como resultado que, según la Epístola a los Hebreos, Cristo es: el Sumo Sacerdote verdadero, único, eterno, real, abnegado, que expía delante de Dios, que sustituye y realmente elimina la culpa.

b) En las cartas del apóstol Pablo, se nos enseña lo mismo como principio general, aunque en ellas el sacerdocio del Mediador como tal no se menciona explícitamente. Cristo se dio a sí mismo voluntariamente, por amor, y Dios *dio* a su Hijo voluntariamente, por amor (Rom 8:32; Gal 2:20). Esto se hizo en beneficio del hombre y en nombre del hombre (ὑπὲρ οὗ en Rom 14:15; δι’ ὃν en 1 Cor 8:11); a causa de sus transgresiones (Rom 4:25, διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν); por el pecado (1 Cor 15:3, ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν). Sin embargo, esto se hizo nada menos que mediante la sustitución, porque tratar al Cristo sin pecado como un pecador era el medio por el cual se hizo posible tratar a los pecadores como si no tuvieran pecado (2 Cor 5:21). Así pues, si la transmisión de la justicia de Cristo a nosotros es un acto de imputación (algo que nadie puede dudar), entonces aquí la transmisión del pecado al Mediador también debe ser un acto de imputación, ya que a ambos se los coloca a la par y se los conecta directamente entre sí. Si uno murió por todos, entonces todos han muerto (2 Cor 5:14–15). Con respecto al fundamento de esta sustitución o de la necesidad del castigo, se nos enseña que se encuentra en la maldición de la ley (Gal 3:13). Cristo tuvo que morir para que hubiera justicia, porque si hubiera otra forma de obtener justicia, habría que decir que su muerte fue en vano (Gal 2:21). Es decir, su muerte como Fiador era el único medio para instituir a los pecadores como justos delante de Dios. La maldición de la ley, sin embargo, es simplemente una paráfrasis de la maldición pronunciada por Dios, y la maldición de Dios implica una reclamación de culpabilidad por parte de la justicia punitiva de Dios. En vista de esto, Gálatas 3:13 declara: “Cristo nos ha redimido de la maldición de la ley, habiéndose convertido en maldición por nosotros”. Dicho de otro modo, lo que Cristo hizo como Fiador fue pagarle un rescate a Dios como recompensa a fin de que pudiéramos escapar de las consecuencias de la justicia divina. Compárese 1 Corintios 6:20; 7:23: “Porque habéis sido comprados a un alto precio; glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios”. Aquí se confirma, al mismo tiempo, lo dicho anteriormente. Precisamente a través de la redención de Dios, los creyentes se convierten en su posesión en el sentido más amplio de la palabra. Al escapar de su justicia, se convierten en sus hijos amados, y sus cuerpos y espíritus puede decirse que pertenecen a Dios. De hecho, a través de su redención (διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως [Rom 3:24]), que es en Cristo Jesús, han pasado, justificados, a un estado de filiación.

En todo esto, es cierto que la idea de sacrificio no se menciona directamente. Aun así, no está ausente en Pablo. En Romanos 3:25, se dice que la redención en Cristo Jesús

se efectúa porque Dios lo ha presentado abiertamente como un medio de propiciación (ἱλαστήριον) en su sangre a través de la fe, y eso (en su sangre) como demostración de la justicia de Dios. Una propiciación en la sangre no puede ser otra cosa que un sacrificio expiatorio. Pablo dice que esto era necesario porque los pecados cometidos anteriormente bajo el antiguo pacto habían sido tolerados sin que se hiciera una verdadera satisfacción, y ahora podría parecer que Dios no era justo. La paciencia de Dios fue el fundamento de esta tolerancia, pero no tuvo la menor intención de que estos pecados quedaran sin propiciar. Por lo tanto, antes de que Dios pueda absolver con justicia, tuvo que haber una exhibición pública de Cristo en la cruz como propiciación. Otros lugares donde Pablo habla de Cristo como sacrificio son 1 Corintios 5:7—"Porque nuestro cordero pascual ha sido sacrificado por nosotros, esto es, Cristo"—y 1 Corintios 11:25, donde la institución de la Cena del Señor muestra cómo la sangre de Cristo es la base del nuevo pacto. La idea de preservar la vida del primogénito estaba claramente presente en la Pascua, ya que el nombre significa "pasar por alto", "perdonar". Según Efesios 1:7, tenemos redención y perdón de pecados a través de la sangre de Cristo. Según Efesios 5:2, Cristo se dio a sí mismo por nosotros como una ofrenda y sacrificio a Dios, como "un olor fragante".

c) Lo mismo ocurre con los restantes libros del Nuevo Testamento. En el Evangelio de Juan, Cristo aparece como el Cordero que quita el pecado del mundo, es decir, primero lo toma sobre sí mismo y luego se lo lleva (1:29, en conexión con Is 53:11; cf. también 1 Juan 3:5; 2:2; 4:10). Caifás profetiza el sufrimiento del Señor como Fiador (11:50).

Especialmente claro es Juan 3:14, donde se compara a Cristo con la serpiente levantada y donde toda la doctrina de la satisfacción como Fiador se resume en tan sólo unas pocas palabras. (1) La serpiente representa el pecado como un animal seductor, envenenador y maldito. (2) Del mismo modo que la mordedura de serpiente en el desierto fue curada por la propia serpiente de cobre, así también el pecado, que es una maldición y un abandono de Dios, se cura con la maldición y el abandono de Dios que recayeron sobre Cristo. La culpabilidad solamente puede ser eliminada cuando el principio que reside en ella se cumple en toda su extensión. (3) La serpiente en el desierto tuvo que ser levantada; asimismo, el Hijo del Hombre tuvo que ser levantado. Llevar sobre sí el pecado es necesario. La justicia de Dios así lo exige. (4) La serpiente en el desierto no era una serpiente en sí misma, sino que fue hecha así por orden de Dios y por su benévola determinación. Para demostrarlo, Moisés no tomó una de las muchas serpientes vivientes que mordían a Israel, sino una serpiente de metal puro, en la que la maldición de la serpiente como especie de hecho podía verse, pero en la que no estaba presente su intenso veneno. Del mismo modo, en Cristo está la semejanza y la maldición de la carne pecaminosa [Rom 8:3] pero no la carne pecaminosa en sí. Es decir, el Mediador fue hecho pecado, no en un sentido real, personal, sino en un sentido ideal, en el sentido de un Fiador; la culpa le fue imputada a Él. (5) Después de que esta culpabilidad recayera sobre Él, tuvo que soportarla. Tuvo que ser levantado en la cruz y exhibido como un sacrificio expiatorio. (6) Para poder servir como sacrificio expiatorio, tenía que poseer una naturaleza humana, porque era el Hijo del Hombre quien tenía que ser levantado.

Las epístolas de Pedro no enseñan nada distinto. 1 Pedro 3:18; 2:24; 1:19 son tres textos clásicos. Cristo fue un Cordero sin mancha e inmaculado, completamente sin pecado. Esto le dio a su sangre ese carácter por el cual podía contar como rescate y

por lo que se llama sangre preciosa. Fue un tipo de sacrificio completamente singular que no podía repetirse. Cristo también ha sufrido una vez (ἅπαξ) por el pecado. Fue un sufrimiento vicario: por el pecado, Él, el justo, por los injustos, llevó *Él mismo* nuestro pecado en su cuerpo en el árbol. Aquí habría que observar el contraste entre "Él mismo" y "nuestros pecados" (τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτός, 2:24). Esos pecados han sido llevados *sobre* el árbol maldito (la cruz) por Cristo *en* o *con* su cuerpo. El objetivo al cargar esta culpa era llevarnos a Dios, es decir, abrir como sacerdote el acceso a Dios por nosotros. Aquí, el acto de llevarnos a Dios debería tomarse objetivamente en relación con la expiación, que es llevada a cabo por su sufrimiento como Fiador.

Según 1 Pedro 1:2, los elegidos están predestinados a la obediencia y a ser rociados con sangre. Esto se refiere al establecimiento del pacto (Ex 24:7–8). El sufrimiento de Cristo es un sacrificio del pacto, y aquellos que entran en el pacto están obligados a la obediencia y son rociados con la sangre para expiar su culpa.

Por último, estas cosas se nos enseñan, aunque no de manera tan explícita y clara, pero sí con la suficiente claridad, mediante las palabras de Cristo mismo. Un hombre que ha provocado una muerte no puede ofrecer nada para redimir su propia alma. Pero el Hijo del hombre ha venido a dar su vida en rescate por muchos [Mt 20:28; Marcos 10:45]. El hecho de que la importancia del sufrimiento de Cristo que expía la culpa no aparezca de manera más destacada en los Evangelios Sinópticos cabe atribuirlo a las limitaciones de los apóstoles y discípulos, a quienes incluso más adelante se les tuvo que llamar ignorantes y tardos de corazón en este sentido [Lucas 24:25].

30. ¿Cómo hay que relacionar entre sí el hecho de que Cristo sea sacerdote (sumo sacerdote) y sacrificio al mismo tiempo?

La distinción entre sacerdote y sacrificio no es original. Lo que el hombre debe traer a Dios es su propia vida, y por supuesto que sólo puede hacerlo en su propia persona, así que el sacerdote y el sacrificio verdaderamente coinciden. En un estado de rectitud, solamente puede tratarse de un sacerdocio en el que cada uno se consagre a sí mismo como un sacrificio vivo de acción de gracias a Dios, y en el mejor de los casos de un sacerdocio representativo del progenitor de una familia. Esto no se ve alterado por el pecado en lo que se refiere al sacerdocio en sí del Mediador. El Fiador, el Sacerdote, debe dedicarse a Dios como un sacrificio expiatorio y del pacto. Ocurre lo contrario con el sacerdocio que se instituyó como un tipo para prefigurar y presagiar el verdadero sacerdocio. Aquí el sacerdote y el sacrificio tuvieron que separarse por las siguientes razones:

a) Un sacrificio consistente en un animal (o un objeto sin vida) no puede traerse a sí mismo. Así pues, junto con lo que se trae debe haber alguien que lo traiga, ya que de otro modo se perdería ese elemento que tiene de ofrenda como un sacrificio voluntario de la vida.
b) Ahora bien, cabría preguntarse: ¿Por qué el mismo israelita culpable no trae su sacrificio? En cierto sentido, como hemos visto, en realidad lo hace cuando mata al animal, y al hacerlo reconoce que ha renunciado a su vida. Sin embargo, el culpable es él y, por lo tanto, no es apto para traer su sacrificio. Para empezar, él es precisamente la persona que debe ser cubierta por la sangre del sacrificio o la vida

del animal. Si, pues, viniera con esa sangre sacrificial a la presencia de Dios en persona, eso implicaría una contradicción. Además, el sacrificio debe llevarse no sólo voluntariamente, sino también en un estado de pureza. Por estos motivos es necesario un sacerdote. El sacerdote es santo y ha sido apartado de entre los levitas. En todos los aspectos de su vida tenía que conducirse de tal manera que en él se viera un símbolo de la pureza que el oferente debía poseer. Y cuando aparece ante la presencia de Dios con la sangre, sólo entonces efectúa la cobertura o expiación mediante la cual es posible que la persona culpable también se acerque.

c) Un verdadero sacrificio debe ser eficaz; es decir, el sacerdote ideal, que al mismo tiempo es un sacrificio, también debe aplicar los efectos de su servicio. Debe hacer algo más que sacrificar, no sólo aparecer ante Dios sino también traer a la presencia de Dios. Por lo tanto, ser sacerdote tiene un alcance más amplio que ser un sacrificio, aunque de hecho coinciden en una persona. Ahora bien, huelga decir que para esta última parte de la tarea del sacerdote (la presentación ante Dios, la aplicación de la reconciliación sacerdotal), el sacrificio no podía servir para simbolizar. Porque este sacrificio tipológico pierde su vida y por consiguiente se vuelve inadecuado para representar algo más. En el caso de Cristo es lo contrario. En Él estaba el Espíritu eterno; Él no dejó de ser un sacerdote ni se vio imposibilitado para serlo por el hecho de ser un sacrificio. En Él, por tanto, lo que estaba separado en el ministerio ceremonial del Antiguo Testamento vuelve a su unidad natural.

Por todo esto, parece que no deberíamos sorprendernos por la unión que se da en el Mediador entre ser sacrificio y ser sacerdote. Esto sólo parece extraño porque nos hemos acostumbrado a razonar a partir del sacerdocio habitual judío o del sacerdocio pagano, donde el sacerdote y el sacrificio están separados. Esta separación, sin embargo, es un defecto requerido por la debilidad humana. La unión ideal aparece en Cristo. Incluso con la separación, el ministerio de las sombras todavía no podía representarlo todo fielmente. Incluso un sumo sacerdote, sin importar lo limpio que estuviera ceremonialmente, seguía siendo una persona moralmente culpable, de forma que tenía que hacer expiación por sí mismo en el Día de la Expiación. Pero todos estos defectos y contradicciones internas no están presentes en su antitipo. No importa lo inadecuada e imposible que pudiera haber sido la sombra, cuando llegó el cuerpo no se vio nada más que una perfecta armonía.

31. ¿Eran los sacerdotes del Antiguo Testamento verdaderos sacerdotes?

En un sentido ceremonial, sí. Es decir, fueron auténticos intermediarios entre las personas y Dios. El israelita no podía acercarse a Jehová con los sacrificios o la adoración pública si no era a través de la mediación de un sacerdote. Es esencial para un verdadero sacerdote que sea un intermediario indispensable. Por otro lado, sin embargo, en un sentido moral, los sacerdotes del Antiguo Testamento solamente eran tipos del único sacerdote, Cristo. Compárese lo que se dijo antes sobre el doble significado de los sacrificios.

Como ya se ha mencionado de pasada, Roma ve a sus ministros como verdaderos sacerdotes por las siguientes razones:

a) Son intermediarios indispensables entre Dios y el hombre. Aparte del sacerdote, los católicos romanos no pueden recibir los beneficios de la salvación sobre los que dispone la iglesia. El sacerdote tiene que otorgarles acceso a estos beneficios.

b) Presentan a Dios un auténtico sacrificio en la misa. Así se parte en dos una vez más el sacerdocio ideal de Cristo, que había alcanzado su unidad en Él; el sacerdote y el sacrificio vuelven a estar separados el uno del otro, y así volvemos a los primeros y débiles principios del mundo.
c) Ofrecen a las personas una verdadera remisión de los pecados a través de la absolución.

Afirmamos que, en cada uno de estos tres puntos, nadie más se interpone entre Dios y nuestra alma salvo nuestro único Sumo Sacerdote, Jesucristo.

32. ¿Cuál es el fundamento del oficio sacerdotal de Cristo?

a) El consentimiento misericordioso de Dios para que tome la culpa de los elegidos sobre sí mismo.
b) La asunción voluntaria de esta culpa por parte del propio Mediador.

33. ¿Qué nombre recibe este acto desde el punto de vista de Dios?

La imputación del pecado (Is 53:6). La Escritura habla de una imputación del pecado, de convertir en pecado, de colocar el pecado sobre Cristo (2 Cor 5:21; Heb 9:28; 1 Pe 2:24). Esto está relacionado con el hecho de que la propia palabra "pecado" tiene el significado concreto de "culpa", *reatus* [responsabilidad]. Hacer que alguien sea pecado, pues, no significa convertirlo realmente en un ser pecaminoso o transmitirle las imperfecciones del pecado, sino simplemente hacerlo personalmente responsable de las consecuencias penales del pecado. Lo mismo significa el término "imputación". Este término aparece tanto en relación con la culpa penal que el pecador mismo ha acumulado como con la culpa que le es transferida por otra persona. Las palabras bíblicas para este concepto se encuentran en el hebreo, חָשַׁב y en el griego, λογίζομαι; Lucas 22:37, "Porque os digo que es necesario que se cumpla todavía en mí aquello que está escrito: Y fue contado con los inicuos". Esta es una cita de Isaías 53:12. En Romanos 4:3 se dice de Abraham: "Creyó a Dios, y le fue contado por justicia". En Salmos 32:2, tenemos un pasaje donde a responsabilizar a alguien por su propia iniquidad se le llama imputar: "Bienaventurado el hombre a quien el Señor no imputa iniquidad".

34. ¿En cuántos sentidos se puede hablar de la imputación de la culpa a Cristo?

a) En un sentido judicial, en el juicio de Dios. Esto ha tenido lugar en el consejo de paz cuando Cristo asumió la fianza para aquellos que le pertenecen. A juicio de Dios, Él se convirtió entonces en responsable de su culpa.
b) En un sentido efectivo, en el sufrimiento que padeció el Mediador durante el estado de humillación y en las demandas de obediencia que en ese momento Dios le hizo.

35. ¿Fue esta imputación de pecado a Cristo un acto de rectitud o un acto de gracia?

Fue ambas cosas a la vez:

a) Por parte de Dios, conceder un Fiador y que éste se hiciera cargo de la culpa fue un acto de gracia. Dios podría haber considerado a cada pecador personalmente

responsable. Como se mostrará con más detalle, la culpa moral siempre va unida a la persona que ha cometido el mal, y el que otorga la ley moral no está en absoluto obligado a quitársela. Si imaginamos la posibilidad de que el hombre mismo hubiera podido encontrar un mediador que pudiera satisfacerla por él por completo en el mismo sentido en que Cristo lo ha satisfecho ahora y tuviera que haberse presentado ante Dios con este mediador, aun así, seguiría siendo un acto de la gracia de Dios contentarse con esta sustitución. Sin embargo, el acto de imputación se nos presenta como un acto de gracia en un sentido todavía más profundo cuando consideramos que aquí no se trata de una sustitución en general, sino muy concretamente de la sustitución de uno mismo. Dios no ha atribuido la culpa a un tercero, sino a su Hijo unigénito, que forma con Él un solo ser. Por lo tanto, la objeción sociniana de que no había gracia en la sustitución de Cristo carece de toda fuerza. Esta objeción funciona perfectamente con la postura unitaria, en la que Cristo es realmente un tercero. En cambio, siguiendo la postura trinitaria, el Juez que transfiere la culpa y el Fiador que asume la culpa son, con respecto a su ser, el mismo Dios. Que Dios no escatimara a su Hijo unigénito y así éste se entregara y sacrificara a sí mismo por nuestro pecado es lo que constituye la gracia. 1 Juan 3:16: "En esto conocemos el amor, en que Él dio su vida por nosotros".

b) Visto desde la perspectiva del hombre, fue un acto de pura gracia, por cuanto gracias a él la persona que es contada en Cristo es eximida de toda culpa, sin que él haya hecho nada por sí mismo para conseguirlo.
c) Desde el punto de vista divino, fue al mismo tiempo un acto de justicia punitiva.

36. ¿Cómo debería considerarse aquí esta justicia divina?

Anteriormente se la describe como "el impulso natural de la santidad de Dios para reafirmarse contra el pecado". El ejercicio de la rectitud (justicia) es una necesidad básica. Su rectitud es un aspecto activo de su ser que Él no puede dejar de lado. Sobre todo, debemos evitar identificarlo con el amor de Dios o intentar derivarlo de ese amor. Indudablemente, el amor es compatible con la justicia, pero aun así no son idénticos. La rectitud de Dios se ejerce hacia el pecador únicamente por el amor de Dios, aparte de cualquier preocupación por el bienestar del pecador. Es completamente posible que a través del ejercicio de la rectitud algunos pecadores también se beneficien, pero eso es algo derivado que no debe confundirse con el propósito principal.

37. Demuestra que esta justicia de Dios es compatible con su gracia y su amor por los pecadores, de los cuales fluye esta gracia.

La dificultad para comprender la compatibilidad de estos dos radica en nuestra propia experiencia psicológica. En nuestras mentes limitadas, las actitudes simultáneas de ira y amor con respecto al mismo sujeto generalmente se excluyen mutuamente. Incluso en el caso más favorable concebible, el de un padre amoroso con respecto a su hijo, no tenemos una semejanza exacta con lo que está presente en Dios. Desde luego que un padre puede enojarse y castigar a su hijo y, al mismo tiempo, amarlo. Su castigo, sin embargo, no es un ejercicio de justicia en el mismo sentido que lo es para Dios el castigo de los pecadores. Se trata más bien de un castigo que le administra al hijo precisamente porque lo ama en su corazón y busca su bienestar, aunque en este castigo también se expresa una autoridad paternal dada por Dios. Además, si imaginamos el caso de un juez que dicta sentencia sobre su hijo, a quien ama, no

es exactamente lo mismo, ya que el juez no se juzga a sí mismo como si tanto el amor por su hijo como también el impulso de sentenciar y castigar procedieran de su propio corazón en el mismo sentido. Se da más bien el caso de que su sentido de la justicia mana de su sentido de una responsabilidad oficial para con Dios. Él dicta sentencia delante de Dios; se ama a sí mismo.

Por el contrario, en el caso de Dios tanto el amor como el impulso de la rectitud fluyen directamente de su propio ser y no de ninguna relación con otra cosa. Él ama, es misericordioso, nuestra gracia y bondad, y al mismo tiempo, con la misma espontaneidad, está enojado con el pecador y en su rectitud desea castigarlo. Que esto resulte tan incomprensible para nosotros radica no sólo en el hecho de que no podemos encontrar un paralelo perfecto en nuestra propia experiencia; deriva mucho más del hecho de que en nuestra experiencia pecaminosa la evidencia contra esta concurrencia parece darse una y otra vez. Cuando nos sentimos enojados con alguien, entonces no hay espacio en nosotros para favorecerlo. La ira egocéntrica del ser humano no puede coexistir con eso. Nuestro enojo "no obra la justicia de Dios" (Sant 1:20). Eso ocurre precisamente porque es una ira que ocupa todo nuestro espíritu y con la niebla de la pasión nubla nuestra visión, de manera que ya no podemos ver y juzgar imparcialmente. La ira del hombre tiene siempre tan poco de ira santa que, una vez inflamada, saca nuevas fuerzas de la totalidad del objeto contra el que va dirigida. Cada virtud que observamos en nuestro enemigo puede incitarnos a una nueva furia. Esto fue lo que les pasó a los judíos con Cristo.

Por todas estas razones, debemos tener mucho cuidado de no pensar en la rectitud de Dios de una manera mundana. En Él, no es algo que en algún sentido necesite excluir el amor y la misericordia. Dios no necesitó que se le hiciera estar predispuesto a mostrarse misericordioso y amoroso por el Fiador y la satisfacción del Mediador. Por lo que respecta a su pueblo, Él ya estaba predispuesto a ello desde el principio. Donde más claramente puede verse esto es en el hecho de que Él mismo ideó el plan de salvación. El Dios que está enojado con los pecadores es también el Dios que ordena en primera persona una satisfacción para su ira. Aquí hay que excluir cualquier noción de sed de sangre en un sentido equivocado. Es muy cierto que Dios desea sangre, no en la loca pasión de la ira humana, sino más bien con la energía resuelta de su santa voluntad. Él desea mantener ambas facetas de su ser: tanto su rectitud como también su amor. Él tenía que mantener su rectitud; Él podía retener o comunicar soberanamente su gracia a los pecadores a su antojo. La maravilla de la gracia no es que Dios haya abandonado su rectitud, sino que, aun a costa de su propio Hijo, mantuvo su rectitud para que no derribara al hombre. La Escritura misma nos enseña a enfatizar esta verdad y considerar el asunto desde esta perspectiva: "Dios nos ha reconciliado consigo mismo por medio de Jesucristo"; "Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo" (2 Cor 5:18–19). Al Padre le ha complacido reconciliar todas las cosas consigo mismo a través de la sangre de la cruz de Cristo. En esta obra de reconciliación, Dios es, pues, sujeto y objeto al mismo tiempo. Y ambos deben mantenerse. Esto último para que podamos evitar el error de buscar el significado de la satisfacción en algo subjetivo; el sacrificio de Cristo afectó sobre todo a Dios, no al hombre. Debemos mantener lo primero para que la gracia, que tanto costó, pueda ser preservada para nosotros y pueda verse que la satisfacción procede de Dios.

38. ¿Hasta qué punto se puede decir que la transferencia de esta culpa a Cristo corresponde a la asignación de una deuda en un sentido comercial, es decir, de una deuda monetaria?

La propia Escritura nos lleva a establecer esta comparación. El análisis anterior del término λύτρον desveló que el sufrimiento soportado por Cristo se considera como un rescate mediante el cual los creyentes fueron redimidos de la servidumbre del castigo. Ahora sólo se trata de encontrar el *tertium comparationis* [punto de comparación] en esta comparación, enfatizarlo y evitar transferir otros rasgos que no tengan ninguna similitud. Lo básico de una deuda pecuniaria es lo siguiente: (a) significa la obligación de una persona de pagar su valor monetario a otra persona; (b) representa un valor monetario intrínseco, es decir, existe una cierta proporción. El modo en que se incurrió en la deuda determina su tamaño y la forma de pago.

En ambos aspectos, la culpa penal y la deuda pecuniaria concuerdan entre sí: (1) Donde se ha cometido un pecado, existe la obligación por parte del pecador de pagarle algo al legislador. Que aquí este pago consista en un valor monetario y allí en sufrimiento, no viene al caso. En ambos casos, algo tiene que hacerse o darse. (2) La culpa penal, al igual que la deuda pecuniaria, es proporcional. En la medida en que el pecado es más o menos severo, existe la obligación de un sufrimiento más leve o más severo.

Sin embargo, además de estos puntos de acuerdo, también hay varios puntos de discrepancia. Los más importantes son los siguientes:

a) En el caso de una deuda monetaria, lo que debe pagarse está originalmente en posesión del acreedor, le ha sido transferido por él al deudor, y así se ha creado una relación de deuda. Si A le debe 50 dólares a B, esto significa que B primero tenía 50 dólares o algo que representa el valor de 50 dólares, y que a través de una transacción con A se le resta esta suma, de modo que ahora es A quien tiene la obligación de devolverle esta misma suma a B.
   En el caso de la culpa penal moral no es así. Cuando el pecador transgrede la ley de Dios, eso no hace que Dios cambie. Él no pierde nada ni se empobrece en ningún sentido. Simplemente significa que Dios se ve privado de la ocasión, mediante el cumplimiento de la ley por parte del hombre, de expresar su santidad en un sentido positivo, y que ahora, para compensarlo tendrá que llevarse a cabo la implementación y realización de la santidad de Dios en un sentido negativo (esto es, de su justicia retributiva punitiva). Dios no perdió algo, sino que se detiene una acción en una determinada dirección que se origina con Dios y el equilibrio perdido ahora debe restaurarse a medida que la misma acción se mueve en otra dirección. A pesar de esta diferencia, sin embargo, aquí el punto de correspondencia sigue siendo igualmente que ha aparecido un obstáculo. Esto, pues, es común a cómo se originan tanto la culpabilidad penal como la deuda pecuniaria. La diferencia es que en el primer caso el obstáculo se produjo con respecto a una actividad pasiva y receptiva; en el último caso, con respecto a una actividad activa y transitiva.
b) En una deuda monetaria, es completamente indiferente quién paga la cantidad adeudada, ya sea la persona A que contrajo la deuda o algún otro. Todo cuanto hay que hacer es reembolsarle a B la suma que recibió de A. Aquí la deuda se relaciona únicamente con lo que se recibe y de ninguna manera con la persona que lo recibe. Si aparece un avalista que se ofrece a pagar la deuda en lugar del deudor, entonces el acreedor no tiene derecho a rechazar a este fiador ni a insistir en que el deudor reúna la cantidad requerida con su propio esfuerzo. Sus derechos se extienden a la devolución de la suma y ni un centímetro más.

Una vez más, esto es completamente distinto a la culpabilidad penal. No se puede separar de la persona de la misma manera. En cuestiones morales, cada individuo guarda una relación personal con el legislador y, en consecuencia, tiene una culpabilidad personal. Por lo tanto, aquí no se trata meramente de que "Dios debe recibir una cierta cantidad sin importar si la recibe de mí o de otra persona", sino que "Dios debe recibir esta cantidad de mí, y yo personalmente soy responsable de ello". Deberíamos notar que con esto no estamos diciendo que Dios *deba* castigar a la propia persona que ha pecado. Si esto fuera así, el sufrimiento de Cristo como Fiador sería una imposibilidad. Lo que afirmamos es que Dios *puede* castigar al transgresor mismo y no está *obligado* a aceptar un Fiador. La culpabilidad moral tiene un significado personal, y Dios tiene todo el derecho a mantener estrictamente presente este significado con respecto a la recaudación de la deuda. En consecuencia, sobre este aspecto personal decimos que pertenece a la rectitud, pero no llegamos a sostener que debe ser considerada como la esencia inmutable de la rectitud. Dios quizás puede ejercitar su rectitud de tal manera que renuncia a este aspecto personal, y sabemos por experiencia que Él realmente ha querido hacer esto. Él ha permitido que el pecador, que debe pagar personalmente, lo haga a través de su Fiador. Sin embargo, de lo que se ha dicho se deduce que este fue un acto de misericordia, que el deudor no habría podido reclamar como su derecho. Además, hay otras dos cosas que se desprenden de ello: (1) Si Dios puede dejar de lado el carácter personal de la culpabilidad, entonces esto no puede suceder de manera arbitraria. Si consideramos la posibilidad de que el deudor mismo estuviera en la posición moral de soportar su propia culpabilidad penal y de satisfacer nuevamente las condiciones del pacto impuestas a Adán, entonces difícilmente podría decirse que fuera justo que Dios, pasando por alto esta posibilidad, simplemente transfiriera la culpa al Fiador. De alguna manera sentimos que mientras exista la posibilidad de una satisfacción personal, la culpabilidad también debe recaer en la persona. Sólo cuando esta posibilidad no exista, como en el caso del hombre pecador que no puede en modo alguno hacer satisfacción por sí mismo, se puede eliminar esta imputación personal de la culpa. (2) Incluso cuando se permite la transferencia de la culpabilidad de una persona a otra, deben cumplirse ciertas condiciones. Debe garantizarse que el origen personal de la culpabilidad nunca desaparezca por completo de la conciencia de la persona culpable. Así, nunca se le exige simplemente la culpa al Fiador y se deja a su suerte a la persona originalmente culpable. A esta última se le hace saber que ella es la culpable, que el Fiador sufre en su nombre, y que la transferencia de una persona a otra es un acto de gracia. Asimismo, esta relación se comunica a la conciencia del Fiador, de manera que sabe que está sufriendo como Fiador. Cristo era consciente de que un mundo de iniquidad, no la suya propia, era el que había hecho recaer los dolores del sufrimiento sobre Él. El castigo no lo golpeó como si se tratara de un golpe ciego y destructivo del destino, sino que lo sobrellevó a la luz de la relación real existente. Por lo tanto, aunque la culpa no es asumida por la persona que incurrió en ella, aun así es soportada con esa persona en mente. El vínculo personal entre ella y su culpa nunca se pierde por completo ni llega a olvidarse.

Esto es a lo que se referían los teólogos cuando hablaban de dos clases de culpa; a saber, una *reatus culpae* ["responsabilidad por la culpa"] y una *reatus poenae* ["responsabilidad del castigo"]. Por esta última se entiende la obligación a sufrir, en la medida en que pueda separarse del deudor original y transferirse al Fiador; la

primera nos recuerda la obligación personal original al castigo, que nunca puede perderse por completo. Por lo tanto, decían que la *reatus culpae* no podía transferirse del pecador al Fiador, es decir, que no se puede deshacer el hecho de que el pecador y no el Fiador cometiera el pecado y que, por consiguiente, tuviera que pagar la culpa a Dios si el Señor hubiera querido exigírselo. La mancha de la culpabilidad original en la que se había incurrido no podía transferirse al Fiador. No podría ser hecho pecado en ese sentido, como si Dios, y Él mismo, y aquellos por quienes sufría, fueran a olvidar que aquí era la gracia la que permitía la fianza y llegaran a creer que así ya no tenían nada que ver con soportar esta culpa. En el cielo, un pecador, incluso después de haber sido completamente purificado y glorificado, se dará cuenta de que fue por sus pecados personales por los que Cristo sufrió como Fiador. Y lejos de encontrar el recuerdo de esta obligación como algo doloroso, eso le hará recordar continuamente la gracia de Dios. Del mismo modo, nunca puede borrarse de su conciencia que fueron los méritos personales de Cristo los que ganaron la vida eterna para él. Allí tampoco se puede anular el hecho de que fue el Fiador, no él mismo, la persona que tuvo originalmente el mérito. La *reatus poenae*, por otro lado, es quitada del pecador y transferida a Cristo, y con ella el derecho legal a la vida eterna es, a su vez, transferido de Cristo a los elegidos.

c) Un tercer punto de discrepancia consiste en el hecho de que si la deuda monetaria se recupera o no queda a expensas del acreedor. Si exige el pago de la deuda, entonces está en su derecho; pero si renuncia al pago, no está haciendo nada malo. Esto se desprende de lo que es específico de la noción de deuda monetaria, que representa algo que el acreedor puede recibir: su propiedad. Una persona puede hacer lo que le plazca con lo que posee.

   Sin embargo, el tema de la culpabilidad penal es completamente diferente. El juez no es libre de elegir si exige o no una reparación por la culpabilidad penal. Esta *debe* ser compensada. La rectitud es un atributo transitivo que debe operar externamente y que se hará valer sin importar lo que suceda. En relación con esto, la culpa representa un efecto y no una posesión. Por lo tanto, es en vano preguntarse si Dios podía haber redimido a los pecadores sin una satisfacción. La posibilidad de algo así presupone que Dios puede dejar de lado o contener su rectitud. Si eso fuera así, entonces Cristo habría muerto en vano y la gracia ya no sería gracia (Gal 2:21).

d) Otra diferencia más tiene que ver con la absolución que debe seguir al pago de una deuda pecuniaria o una recompensa por la culpabilidad penal. En el primer caso es algo incondicional e inmediato; en el segundo, es condicional y mediato. Si la satisfacción de Cristo hubiera sido el pago comercial de una deuda monetaria, entonces la absolución debería haber seguido inmediatamente en la conciencia de todos los pecadores, ya que al pagar una suma de dinero se entrega inmediatamente un recibo. En ese caso, el sacrificio del Señor habría tenido que aplicarse también a todo el mundo, ya que alguien que paga la deuda por un grupo de personas, mediante ese pago libera, *ipso facto*, a todo el grupo de la obligación de la deuda. Ahora vemos, sin embargo, por la Palabra de Dios y por la experiencia, que no sucede ninguna de estas dos cosas. El sacrificio de Cristo no libera de toda culpa al mundo entero, si bien en cierto sentido puede decirse que su muerte mostró cómo Dios ejercía la rectitud frente a la culpabilidad del mundo. Esta muerte tampoco elimina de inmediato de los elegidos la acusación de la conciencia. Por el contrario, se dan cuenta de que, mientras no hayan aceptado conscientemente el mérito de Cristo por la fe, Dios exige la

satisfacción de la culpa de sus manos. Por lo tanto, aquí la recompensa por la culpabilidad por el Fiador era de tal naturaleza que bajo ciertas circunstancias no excluía las demandas de culpabilidad del deudor inicial.

e) Como ya se ha señalado, cada deuda monetaria es proporcional, igual a la cantidad recibida cuando se incurrió en la deuda, y en este sentido se corresponde con la culpabilidad penal. Ahora bien, existe una diferencia en la forma en que se mide y determina la proporcionalidad. Para la deuda monetaria, sólo se tiene en cuenta el valor intrínseco del dinero y no se calcula mediante una consideración extrínseca. La deuda monetaria se basa en el *quid pro quo*, tanto por tanto, y aunque no se paga con las mismas monedas que se han recibido, aun así tiene que ser algo que represente exactamente la misma cantidad. Ya sea un emperador o un jornalero quien paga la suma, el valor intrínseco sigue siendo el mismo.

   En el caso de la culpa penal, es diferente. Aquí el valor intrínseco es sólo uno de los factores que se tienen en cuenta. También hay que considerar a la persona que realiza la restitución de la culpa y la forma en que se realiza dicha restitución. Si el Fiador que hace la expiación es el eterno Dios en persona, entonces eso le confiere un valor infinito al sufrimiento punitivo, y la persona culpable no puede ni tiene por qué soportar el mismo sufrimiento que todos los pecadores juntos por los que Él sufrió habrían tenido que soportar. Este sufrimiento incluye elementos para los cuales no hay lugar en un ser divino, como problemas de conciencia, desesperación pecaminosa, etc. Por lo tanto, lo que Cristo pagó no es lo *mismo*, sino algo de *igual valor* para la rectitud de Dios a lo que los pecadores mismos tendrían que haber pagado. En su gracia, Dios no sólo permitió que el Fiador tomara el lugar de la primera persona culpable. En relación con eso, también permitió que una única forma de pago tomara el lugar para los demás. Sin embargo, en este sentido, debe mantenerse que el valor ha seguido siendo el mismo. Lo que Cristo pagó fue el equivalente exacto. La gracia consiste en eso, no en que Dios aceptara como exacto lo que en sí mismo no era exacto. En la ejecución del castigo, y al determinar la forma que adoptó el castigo para el Fiador, lo determinante no fue la gracia sino la rectitud. Para nosotros no es posible medir esta rectitud y mostrar en detalle cómo el sufrimiento de Cristo fue un equivalente perfecto. Esto solo fue posible para un Dios omnisciente. Pero sabemos que independientemente de cuánto haya cambiado la forma del sufrimiento, Dios ha provisto un equivalente exacto.

   Por último, enseguida queda claro que la satisfacción de la culpa por parte de Cristo no tuvo un carácter comercial si consideramos que de esta manera Dios se habría pagado a sí mismo lo que se debía. En el caso de una deuda monetaria, esto habría sido una exhibición sin sentido. Así pues, aquí se percibe claramente la distinción entre deuda pecuniaria y culpabilidad penal. Que para los pecadores Cristo (es decir, Dios) satisficiera la rectitud de Dios no era un mero espectáculo, sino una necesidad si habían de ser salvos.

39. ¿Acaso la diferencia entre la deuda pecuniaria y la culpabilidad penal es que, en el caso de la primera el pago lo puede efectuar otra persona y en el caso de la segunda, no?

No; si lo formulamos correctamente hay que decir esto: para la deuda pecuniaria, el pago por parte de otro debe ser aceptado como legítimo; para la culpabilidad penal, eso no tiene por qué ser así, aunque la gracia puede permitirlo.

40. ¿En base a qué puede ser esto así si, como hemos visto, la culpabilidad tiene un significado personal?

Al responder a esta pregunta deberíamos tener especialmente presente la crítica de aquellos que rechazan la expiación mediante el Fiador. Ellos insisten en que el castigo, si es necesario, es inseparable de la persona del transgresor. Es injusto y absurdo que una persona inocente sea castigada por lo que otra persona haya cometido. Esto contradice todos los principios de justicia y moralidad. Por otra parte, el culpable real no puede beneficiarse de lo que otra persona ha sufrido por él. Debe ofrecer una satisfacción personal a Dios, no la de alguien que sea un extraño para él. Esta objeción contra la doctrina ortodoxa de la satisfacción se ha presentado de varias formas. Se encuentra entre unitarios y trinitarios, en Socino, Crellius, Bushnell y muchos otros. Aunque aquí todavía no estamos ocupándonos de las teorías desviadas, aun así esta objeción debe abordarse con un ojo puesto en ellas.

En contra de esta objeción pueden hacerse las siguientes observaciones:

a) La culpa es una relación que el pecador mantiene con respecto a Dios, algo que no se separa del pecador, no es algo que el pecador lleva dentro, como una mancha, ni algo, como en la concepción maniquea del pecado, que constituye su esencia. Si fuera cualquiera de estas dos cosas, entonces ello implicaría inmediatamente que *sólo* se podría castigar a la persona que lleva pegada la culpa o cuya esencia consiste en la culpa. Así que la culpa sería completamente inseparable del transgresor. Sin embargo, dado que la culpa es una relación con respecto a Dios, no se puede afirmar *a priori* que sea intransferible, que Dios no puede transferir esta relación de una persona a otra.
b) Si la justicia de Dios fuera como la ira humana, apasionada, si incluyera rencor y odio hacia el pecador, entonces la expiación sustitutoria sería imposible. El elemento de la pasión es siempre personal y pierde su relevancia tan pronto como se puede trasladar de una persona a otra. Como ya hemos visto anteriormente, la justicia de Dios está libre de todas esas pasiones y no es otra cosa que la energía tranquila y resuelta de su santa voluntad para dirigirse personalmente al mal y mantenerse contra el mal. ¿Quién, pues, argumentará que tal expresión debe ir dirigida necesariamente a la persona del propio transgresor, que es incompatible con la sustitución?
c) Con respecto a la primera parte de la objeción, que es muy injusto imputar un pecado que no es propio a alguien que es castigado en el lugar de otro, se puede reconocer que en circunstancias normales esto sería así. Castigar a una persona inocente en lugar de a una persona culpable es, de hecho, contrario a todo sentido de la justicia. Ahora bien, debería tenerse en cuenta que el caso es totalmente distinto si el sustituto padece este sufrimiento no forzado sino voluntariamente, si lo asume de buena gana. Entonces no cabe plantear ninguna cuestión de injusticia contra él. Esto es lo que sucedió con Cristo. Estaba totalmente dispuesto a aceptar el papel de Fiador, a ponerse en el lugar de los pecadores. No se comete ningún tipo de injusticia cuando la rectitud de Dios lo hace sufrir por estos pecadores.

d) En abstracto, se puede admitir que cuando no existe ninguna clase de unidad entre personas diferentes, no hay lugar para la sustitución en relación con el derecho penal. Si a un ciudadano de Michigan, que ha infringido la ley cometiendo un asesinato y es sentenciado a trabajos forzados de por vida, se le trae un salvaje del corazón de África con el objeto de enviar a esa persona a prisión como su sustituto, todos consideramos que sería algo absurdo. No existe la más mínima relación en común entre él y el salvaje. Nadie podría considerar esta disposición como una satisfacción de la ley. Cualquier tipo de unidad sobre la cual basar la sustitución está ausente.

   Si, por otro lado, existe tal unidad, el asunto toma un cariz completamente diferente. Esta unidad no está ausente entre Cristo y aquellos a quienes Él representa. Se basa en el acuerdo eterno entre las personas divinas en el consejo de paz. Allí Cristo y los creyentes se unieron como un solo cuerpo, no sólo legalmente con respecto al sufrimiento expiatorio por la culpa sino también en relación con su destino para toda la eternidad. En realidad, a partir de ese momento forman un solo organismo que, mediante una unión mística, mantiene a todos sus miembros unidos entre sí, y en el que un miembro no puede ser tratado con independencia del otro.

   Esta unión mística, como se la llama debido a su naturaleza misteriosa que no puede ser completamente aclarada por las analogías humanas, sale a relucir en todo lo que sucede con el creyente. En las Escrituras, se representa con todo tipo de metáforas: como un cimiento y aquello que se construye sobre él (1 Pe 2:4–6); como un árbol y sus ramas (Juan 15:4–5); como un cuerpo y sus miembros (Rom 12:4–5; 1 Cor 12:12, 27; Ef 5:30, 32). Su resultado es que lo que tuvo lugar para ellos objetivamente en Cristo se repite subjetivamente en los creyentes de una manera significativa como una especie de simbolismo. Ellos son sepultados con Cristo en el bautismo (Col 2:11–12), resucitados con Él a través del poder del Espíritu (Rom 6:4), están sentados con Él en los lugares celestiales (Ef 2:5–6); de hecho, fueron escogidos en Él antes de la fundación del mundo (Ef 1:3–5). Así que si alguien objeta a la satisfacción de Cristo como Fiador, tendrá que atacar la cuestión de sus raíces y rechazar la unión mística, que está enraizada en la eternidad. Habrá que decir que las personas divinas no tenían el derecho de unir el destino de Cristo y de los creyentes para que Cristo pudiera hacer satisfacción por ellos. Pero, ¿quién le dirá al Dios trino lo que es correcto y cómo debería haber actuado en su consejo eterno?

e) Por lo que se ha dicho, se desprende que, aunque la satisfacción tiene lugar en Cristo, esta satisfacción se aplica no obstante a las conciencias de aquellos a quienes está destinada, de tal manera que se desvanece cualquier apariencia de injusticia. Los creyentes no se quedan con la falsa ilusión de que personalmente siempre han estado libres de culpa y que Cristo es realmente el pecador. En la cruz del Mediador, ven el ejercicio de la justicia de Dios contra sus pecados y en sus mentes se identifican con el Salvador crucificado. Contemplan en su perfecta obediencia el sacrificio que Dios podría requerir de ellos. De este modo, mediante la unión mística se contempla que se eviten todas las nociones falsas a las que podría conducir la sustitución. Es decir, el orden de la salvación [*ordo salutis*] está dispuesto de tal manera que el creyente se aplica a sí mismo personalmente lo que se hace por él en Cristo, su Fiador.

41. Entonces, si la sustitución es permisible en la justicia penal de Dios, ¿cómo es que no está permitida en la justicia penal terrenal?

Debido a las siguientes razones:

a) Si a una persona se le aplicara la pena de muerte en lugar de otra, eludiría el desempeño de otros deberes que ha contraído personalmente. Él tiene su propio lugar en la sociedad, sus propios deberes en esta vida para con Dios. No podría cumplirlas si se pone en el lugar de otro.
b) Nadie puede ponerse en la situación de otro con un sentido completo de culpa. Su amor por su prójimo puede ser lo suficientemente fuerte como para sacrificarse por él. Como persona pecadora, no posee esa sensibilidad moral que exige una fianza que resulte agradable a Dios. Este tipo de satisfacción no sería una verdadera satisfacción, sino una especie de martirio aceptado y soportado en una vida heroica.
c) Un fiador según la justicia penal terrenal normal no sería capaz de despertar un profundo reconocimiento de esta satisfacción en la persona cuyo lugar fuera a tomar. Un criminal endurecido tal vez admitiría que otra persona había sufrido por él y, sin embargo, no se vería compungido en absoluto por este autosacrificio, y seguiría sin tener una comprensión profunda de la esencia de la justicia. Puede que las autoridades terrenales lleven la espada en nombre de Dios, pero no tienen el poder interno que Dios tiene sobre las mentes. En el caso de una posible sustitución, no pueden garantizar que en esa sustitución el culpable vaya a reconocer que se le ha aplicado la justicia. Es cierto que no pueden garantizarlo con absoluta certeza incluso cuando el delincuente sufre el castigo en sus propias carnes. Aun así, suele ocurrir que cuando el sufrimiento penal y la acusación de la conciencia coinciden, surge el sentido subjetivo que resulta fundamental para el ejercicio de la justicia. Pero no suele darse el caso de que esto se produzca por la concurrencia del remordimiento y de presenciar el sufrimiento de otra persona.
d) La administración terrenal de la justicia debería distinguirse de la dispensación absoluta de la justicia por parte de Dios. La primera no es final ni decisiva. Si a un criminal se le castiga por asesinato aquí en la tierra, eso no significa que así se haya satisfecho la justicia. Todavía debe rendir cuentas de sí mismo a Dios en el juicio y recibir de Él lo que merece conforme a sus actos. Ha pagado por su crimen sólo en lo que se refiere a su relación con la sociedad civil. Dios, como legislador civil supremo, ha ejecutado su ira contra él (valiéndose del gobierno), pero aún no ha tratado con él en calidad de legislador moral. Así pues, es fácil ver cómo la administración parcial y provisional de la justicia que tiene lugar en el ámbito civil tiene sus propias demandas características, y que en ella no se aplica todo lo que tiene que ver con la administración final de la justicia por Dios. En el caso de la primera, la sustitución puede resultar imposible o desaconsejable, mientras que en la segunda sigue siendo totalmente adecuada.

42. ¿No se han producido casos de sustitución en la justicia penal terrenal?

Sí, ciertamente se han dado casos así. Ahora bien, por los motivos mencionadas anteriormente no se pueden considerar legítimos, pero no (y esto hay que tenerlo en cuenta) porque la sustitución en casos penales esté mal como principio, sino simplemente porque la persona pecaminosa no es un objeto apropiado para la sustitución, como figura en la administración terrenal de justicia. Los juristas nunca han reconocido tales casos como válidos. Grocio, mundialmente famoso como jurista, reconoce plenamente el principio de sustitución cuando dice que pertenece básicamente a la noción de castigo que se impone por

un pecado, pero no es algo fundamental que se le imponga a la misma persona, siempre que exista una unidad tal entre el Fiador y aquellos representados que la imputación de su culpa a Él pueda quedar justificada por esa unidad.

43. ¿Debería considerarse el hecho de permitir un fiador una relajación de la ley o de la justicia o, más bien, una cuestión de estricta justicia?

[Debería considerarse] como un acto de gracia y, como tal, no como un acto de estricta justicia hacia la persona inicialmente culpable. Por lo que a Él se refiere, Dios ha relajado algo su justicia, no, sin embargo, en lo que concierne a la ley que fue transgredida, ya que no mengua en absoluto el castigo correspondiente. La dirección que sigue la justicia cambia, pero su acción no se reduce en cuanto a fuerza. Esto es a lo que se refieren los teólogos que tildan de relajación el hecho de permitir un fiador. Owen, por ejemplo, lo hace.

Sin embargo, aquellos que hablan de esta manera lo hacen en un sentido completamente distinto al de los escotistas, y posteriormente Grocio, cuando emplean el término *relajación*. Según este último autor, Dios resta algo del contenido del castigo en sí y, mediante un decreto soberano, declara como completo algo que no posee un valor completo. Eso, por supuesto, menoscaba la justicia de Dios. Se ha observado con razón que si Dios puede eliminar una parte del castigo de esta manera, también puede abandonar todo el castigo, y así, en principio, se abandona la necesidad de una satisfacción.

44. ¿Existe alguna base para negarle la designación de sufrimiento penal al sufrimiento de un fiador?

Algunos han argumentado que sí. Suponen que solamente se puede hablar de castigo con respecto a una persona personalmente culpable, es decir, con respecto a una persona en quien se encuentra la *reatus culpae* [responsabilidad por la culpa] en el sentido anteriormente descrito. El elemento subjetivo de un sentimiento personal de culpa debe constituir la esencia del castigo. Esto va directamente en contra de la Escritura, que declara de Cristo: “El castigo que nos trajo la paz fue sobre Él” [Is 53:5]. Así que podemos decir que el propósito del sufrimiento es suficiente para marcarlo como castigo. A todo sufrimiento que tiene por objeto satisfacer las demandas de la justicia divina lo llamamos castigo, independientemente de si va acompañado de un sentimiento subjetivo de culpabilidad personal. Que esto es así también se ve en la siguiente consideración: No hay otro nombre con el cual podamos designar este sufrimiento más que el de sufrimiento penal. Se distingue por su objetivo de la disciplina y de la calamidad ciega. Sin embargo, todo sufrimiento debe pertenecer a una de estas tres categorías. Por lo tanto, si alguien niega que es un sufrimiento penal, da la impresión de que pertenece a una de las otras dos categorías. Así que resulta peligroso negarle este nombre al sufrimiento de Cristo. La incorporación de “sustitutorio” protege lo suficiente contra el malentendido de que el sufrimiento de Cristo deba ser considerado como un castigo personalmente merecido por Él.

45. ¿Se ha colocado el Mediador en el lugar de los elegidos sólo mediante el cumplimiento de la culpabilidad penal o también al observar la ley por ellos?

Él también ha observado la ley por ellos; además de su obediencia pasiva también hay una obediencia activa.

46. ¿Cómo se entiende el término "obediencia pasiva" en esta distinción?

No en el sentido de que Cristo, en su obediencia pasiva, hubiera sido meramente receptivo (pasivo) y no hubiera hecho nada Él mismo. Su sufrimiento incluía en sí mismo una actividad que era voluntaria. Aquí hay que tomar "pasivo" en el sentido de "soportar el dolor". Así, al hablar de la obediencia pasiva de Cristo nos referimos a todas aquellas experiencias en las que Él, de acuerdo con su humanidad, soportó el dolor para satisfacer la justicia punitiva de Dios.

47. ¿Cómo defines esta obediencia activa?

Como todo lo que Cristo ha hecho al cumplir perfectamente la ley; como la estipulación del pacto al que estaba vinculada la promesa de la vida eterna.

48. ¿Qué incluye esta definición?

a) La obediencia activa consiste en un acto activamente asertivo, cuyo objeto es la ley de Dios. La obediencia pasiva consiste en un acto activamente receptivo en el cual la ley, es decir, la justicia punitiva de Dios, también opera. En la obediencia pasiva, la ley actúa sobre Cristo con su maldición; en la obediencia activa, Cristo actúa sobre la ley.
b) Aquí no se cumple la ley, en la medida en que es la demanda natural de la naturaleza santa de Dios sobre todas las criaturas morales. Si Cristo hubiera quitado esa demanda mediante la sustitución, entonces eso querría decir que los creyentes ya no están bajo el requisito de guardar la ley de Dios y hacer su voluntad. Eso sería antinomianismo. Un ser racional nunca puede estar libre de este deber moral, con independencia de en qué estado se encuentre. Lo que Cristo ha guardado es la ley como un requisito del pacto, es decir, como el medio, soberanamente ordenado por Dios, para obtener la vida eterna que no se puede perder.
c) En consecuencia, deben distinguirse tres tipos de relaciones que el hombre puede mantener con respecto a la ley:
    1. La relación natural de un ser racional. No se puede obtener ninguna posesión pendiente de Dios mediante esta relación. Incluso si una persona en esta relación hace todo lo que se le exige, sigue siendo un siervo inútil [Lucas 17:10].
    2. La relación de pacto. Dios puede, como favor voluntario, establecer un pacto con el hombre y hacer que el cumplimiento de la ley, bajo determinadas condiciones, sea un medio para obtener la vida eterna. Esta segunda relación no anula la primera que acabamos de mencionar, sino que le confiere un carácter concreto durante un período de tiempo. Cuando cesa, la primera sigue en vigor, independientemente de la causa del cese, ya sea por el cumplimiento del pacto o por su violación. Las exigencias naturales de la ley alcanzan tanto a los creyentes como a los que están perdidos.
    3. La relación penal. El hombre entra en esta relación tan pronto como infringe la ley. Esto pone fin a la relación de pacto, pero no a la relación natural. Dios sigue exigiendo que el transgresor cumpla toda la ley, pero ya no está obligado a vincular esa demanda a la promesa de la vida eterna que no se puede perder.

49. ¿Cuál es la naturaleza de la distinción entre obediencia pasiva y activa?

Hay que hacer mucho hincapié en que aquí estamos tratando con una distinción lógica y con una distinción en cuanto a propósito. En cuanto a concepto, la obediencia pasiva y activa no son, ni pueden ser, idénticas, pero también se distinguen por el propósito para el que están destinadas. Los conceptos han sido tratados anteriormente. Asimismo, también se ha resaltado la distinción en cuanto a propósito. La estabilidad alterada por el pecado es restaurada por la obediencia pasiva; la vida eterna se gana mediante la obediencia activa. Ninguna de las dos sería suficiente en sí misma para salvar a los hijos de Dios.

Si ahora, sin embargo, pretendemos extender esta distinción en cuanto a lógica y propósito a su realización, pronto quedará claro que eso es algo completamente imposible. No se puede señalar ningún momento del estado de humillación de Cristo en el que Él hiciera la satisfacción de una manera que fuera exclusivamente pasiva o exclusivamente activa. La asunción de una naturaleza humana débil ya era un sufrimiento para su persona, y esto ya cubre todo el estado de humillación, de modo que no queda lugar para un acto de obediencia puramente activa. Sin embargo, debemos ir aún más lejos. No sólo son coincidentes y se acompañan siempre la una a la otra, sino que también son necesarias la una para la otra, y en ningún momento pueden prescindir la una de la otra. Sin obediencia activa, la obediencia pasiva no habría sido aceptable para Dios como satisfacción de su justicia punitiva. Imaginémonos que Cristo hubiera soportado su sufrimiento punitivo sin cumplir activamente la ley de un modo perfecto durante un tiempo. ¿Cuál habría sido la consecuencia? Simplemente que la satisfacción penal tendría que haber sido obtenida por su propio pecado (pecado que hubiera cometido por esta falta de obediencia activa). Entonces no habría hecho satisfacción por los demás.

También se puede razonar en el sentido contrario. Si Cristo hubiera guardado la ley a la perfección, y eso se hubiera producido sin sufrimiento, entonces su obediencia activa habría perdido su valor *ipso facto* debido a esta deficiencia, porque la obediencia perfecta en el Fiador requiere que entre plenamente en todas las relaciones que mantiene el pecador con respecto a la justicia de Dios y que sea en todo de una sola voluntad con Dios, incluso en esta demanda de que la justicia punitiva de Dios siguiera su curso libremente. Una obediencia activa que no hubiese ido acompañada de sufrimiento habría delatado una falta de rectitud moral en concordancia con la justicia de Dios. Así que en ambos sentidos llegamos al mismo lugar: que la obediencia pasiva y activa no pueden prescindir la una de la otra.

50. ¿En qué aspectos fue necesaria la obediencia activa para hacer que la obediencia pasiva resultara aceptable para Dios?

a) La obediencia activa era en sí misma una humillación para el Hijo de Dios y, en ese sentido, un sufrimiento. Para una persona humana, no es una humillación guardar la ley de Dios, ya que la observancia de la ley corresponde a su condición de criatura. En el caso de Cristo fue distinto. Aunque poseía una naturaleza humana, sin embargo se encuentra en relación con la ley a través de la persona; y esta es la persona del Hijo de Dios. El Hijo de Dios, como Dios mismo que es, no está sujeto a la ley, sino que Él mismo es el fundamento eterno de toda ley y justicia. Por tanto, para el legislador es una humillación convertirse en observante de la ley. Así pues, habría que considerar que la encarnación de Cristo y su sumisión a la ley son dos actos conceptualmente distintos. Su encarnación se puede concebir lógicamente sin que

esté vinculada a una sumisión a la ley. Porque incluso en su naturaleza humana, Él siempre siguió siendo el Hijo de Dios. También vemos, pues, que el apóstol Pablo distingue entre estos dos conceptos: "Dios ha enviado a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para que redimiera a aquellos que estaban bajo la ley, para que pudiéramos recibir la adopción como niños" (Gal 4:4–5).

b) La obediencia activa era necesaria para permitir que Cristo hiciera satisfacción por los demás en obediencia pasiva, tal como ya se ha demostrado anteriormente.
c) La obediencia activa también le prestó a la obediencia pasiva esa cualidad por la cual se convirtió en un sacrificio muy agradable a Dios. Los que están perdidos también son objeto de la justicia punitiva de Dios, pero, a diferencia de Cristo, no en el sentido de que el beneplácito de Dios pueda descansar sobre ellos. Ellos sufren como malhechores y no en total asentimiento a las demandas de la justicia de Dios. De ahí que su sacrificio (si se le pudiera designar así, porque no puede llamarse propiamente un sacrificio; Heb 10:26–27) no sea aceptado, y nunca escapen al castigo. En cambio, la obediencia pasiva de Cristo es aceptada en su totalidad por Dios como un sacrificio que le resulta muy agradable. Aquí hay un ejercicio de rectitud que, por consiguiente y a pesar de todas las similitudes, se distingue, no obstante, en este punto de la rectitud que derribará a aquel que es culpable en sí mismo.

51. ¿Han reconocido todos que la satisfacción del Mediador consta de estos dos aspectos?

A pesar de que ya estaba presente en lo sustancial desde fecha muy temprana en la conciencia de la fe de la iglesia, la distinción clara y teórica fue hecha por primera vez por Tomás de Aquino. Fue él quien le dio a la obediencia pasiva el nombre de *satisfactio*, "satisfacción" y a la obediencia activa el nombre de *meritum*, "mérito". Se puede objetar al uso de estas designaciones porque *meritum* es al mismo tiempo *satisfactio*. Sin embargo, esto es exactamente lo que se pretendía decir cuando más adelante la teología protestante adoptó esta distinción en sus confesiones.

Más tarde, sin embargo, se manifestaron algunas reservas aquí y allá. Del lado reformado fue sobre todo Johannes Piscator (profesor en Herborn, 1546–1625), quien se opuso a la obediencia activa del Mediador como sustitutoria. Entre los teólogos le siguieron Pareus, Scultetus, Alting, Cameron, Blondel, Capellus y otros. En esta disputa, Piscator partió de la proposición de que Cristo debía su obediencia activa por sí mismo y, por tanto, no pudo lograrla por nosotros. Apeló a Filipenses 2:9–10. A partir de ahí, llegó a la conclusión de que el hombre tampoco tiene necesidad de obediencia activa; o, dicho de otra manera, que Dios solamente exige uno de los dos, o guardar la ley o el castigo, pero no los dos al mismo tiempo. La teología reformada, sin embargo, no se ha dejado desviar por estas objeciones, sino que ha mantenido esta distinción como legítima y necesaria.

52. Demuestra que la obediencia activa del Mediador es necesaria para la salvación de aquellos a quienes representa.

a) Todos tendrán que reconocer que para Adán, la observancia perfecta de la ley durante un período determinado de tiempo fue el medio para adquirir la dicha eterna que no se puede perder. Cuando se rompió el pacto de obras, Dios pudo haber rescindido esta promesa. Ya no estaba obligado a respetarlo. Sin embargo, permitió que la promesa

y la condición se mantuvieran y se volvieran a anunciar repetidamente, especialmente mediante la promulgación de la ley sinaítica (Lv 18:5, "El que los cumpla, vivirá por ellos"; cf. Rom 10:5, "Porque Moisés describe la justicia que es por la ley", etc.; Gal 3:12). El cumplimiento de esta condición por parte del hombre ya no era concebible, así que la repetición debe haber tenido un significado diferente. Este significado sólo puede ser que después de la caída Dios dio su pacto de gracia, en el cual la misma exigencia y promesa se cumplen en el Mediador.

b) La demanda de Dios no puede simplemente dejarse de lado y quedar sin cumplirse. Se debe tener en cuenta que el requisito del pacto contenía el requisito natural de la perfecta observancia de la ley. La justicia de Dios debe llevarse a cabo en el hombre, tanto positiva como negativamente, tanto por la justicia de las obras como por la justicia penal. Así pues, si Dios estuviera satisfecho con la obediencia pasiva del Mediador, faltaría algo en la completa realización de su justicia. Y esto sería así independientemente de todas las relaciones de pacto.

c) Esto destaca aún más claramente cuando se tiene presente que aquellos que están en Cristo no sólo reciben la absolución de la culpa y el castigo, sino también el derecho a la vida eterna. Con respecto a esta adquisición de la vida eterna, se pueden considerar las siguientes cuatro posibilidades:

   1. Dios realiza un cambio fundamental en la forma en que otorga la vida eterna a sus criaturas. Hubo un momento, hasta donde sabemos, en que esto siempre sucedía mediante una prueba en la que la obediencia tenía que demostrarse. Ahora lo hace de otra manera, simplemente poniendo un poco de orden en las ruinas de la ley derribada, sin restablecer la ley en sí en toda su belleza. Esto es a lo que se reduce cuando únicamente adoptamos una obediencia pasiva.
   2. Si Dios no cambia sus condiciones, entonces se puede considerar la posibilidad de que solo seamos liberados del castigo pero permanezcamos privados para siempre de las bendiciones de la vida, de que no seamos santificados y glorificados sino trasladados a un estado intermedio que se encuentra entre la salvación y su opuesto, pero que no es ninguna de las dos.
   3. También existe la posibilidad de que la obediencia pasiva de Cristo solo elimine los obstáculos legales, y ahora nos corresponda a nosotros llevar a cabo lo que falta, ganar la vida eterna mediante nuestras propias fuerzas. Entonces seríamos responsables de lograr la obediencia activa.
   4. La cuarta y última posibilidad es que Cristo no sólo restaure la justicia transgredida en toda su majestad mediante el sufrimiento, sino que también, a través de la obediencia, gane todos los beneficios de la vida eterna para aquellos que son suyos.

   Ahora, enseguida queda claro que las dos primeras posibilidades son posibilidades puramente abstractas que realmente no pueden tomarse en consideración. Dios no puede otorgar a los pecadores caídos y dignos de condenación lo que le rehusó al santo Adán, es decir, la entrada a la vida eterna sin el perfecto cumplimiento de la ley. Esta sería una violación sin precedentes de la majestad de su ley, una relajación en el mal sentido de la palabra. La segunda, que los redimidos se mantendrían en un estado intermedio, resulta totalmente impensable. Nuestra opción, por tanto, está entre la tercera y la cuarta posibilidad. Y luego se aprecia de inmediatamente en qué acaba el rechazo de la obediencia activa del Mediador: el pacto de la gracia se

convierte nuevamente en un pacto de obras para el pecador, en el que tiene que ganarse la salvación para sí mismo. Aquí el arminianismo y el calvinismo se oponen el uno al otro. Todos los arminianos, si pensaran en esto lógicamente, han dejado de lado la obediencia activa, al menos en la medida en que se trataba de una obediencia imputada. La teoría católica romana del esfuerzo conjunto en la justificación se basa en la misma idea. Aquellos que vacilan entre una posición arminiana en toda regla y otra más calvinista también dudan en este punto (por ejemplo, Juan Wesley). Por consiguiente, aquí no puede haber dudas en cuanto a la elección.

d) La Escritura enseña y presupone en todas partes la necesidad de la obediencia activa de Cristo. Hace esto con la misma frecuencia con la que habla de los creyentes como coherederos con Cristo o les concede una participación en su gloria mediadora. No cabe ninguna duda de que Cristo mismo recibió esta gloria como recompensa por su sufrimiento (cf. Flp 2:8–9). Ahora bien, si la glorificación de los creyentes es una consecuencia directa de la exaltación de su Mediador, eso también implica que esta glorificación fue ganada por Él. Es el Espíritu, obtenido por Cristo, quien lleva a efecto todas las obras de gracia en el pecador (Hechos 2:33). En Cristo, son bendecidos con toda bendición espiritual (Ef 1:3). Él se ha entregado a la iglesia para poder santificarla y purificarla, y presentársela a sí mismo como una iglesia sin mancha ni arruga (Ef 5:25–27; cf. además Tito 3:5–6, un texto de prueba muy claro). El apóstol contrasta la desobediencia de Adán con la obediencia de Cristo y declara que por esta última muchos son hechos justos (Rom 5:19). También se establece un contraste entre la justicia de Dios y la pretendida rectitud del hombre (Rom 3:20–26). Así que hay algo provocado por Dios mismo que se corresponde con lo que el hombre trata en vano de provocar. De la misma forma que se da testimonio de que Cristo fue hecho pecado (es decir, portador de la culpabilidad penal) por nosotros, también se afirma con la misma contundencia que Dios nos lo ha otorgado como “justicia” (1 Cor 1:30).

e) Por último, quedaría hacer referencia a los sacrificios del Antiguo Testamento. Hemos visto anteriormente que no sólo eran tipos del sufrimiento penal, sino también de una devoción activa a Dios. En consecuencia, se dice de Cristo que se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda y sacrificio a Dios, un “aroma de olor fragante” [Ef 5:2].

53. ¿Cómo deberían responderse las objeciones presentadas contra la obediencia activa por Piscator y otros?

Que Cristo tuviera necesidad de su obediencia activa para sí mismo es una idea errónea que no toma en cuenta la deidad de la persona del Mediador. Ya nos ha quedado claro por qué Cristo no necesitó de la obediencia para sí mismo.

Por lo que respecta a la otra objeción, que Dios no puede exigir sufrimiento y satisfacción al mismo tiempo, sino sólo uno de ellos, ésta se basa en una concepción confusa del estado actual de las cosas. La pregunta aquí no es lo que Dios necesariamente debe obtener del hombre para que Él mismo no tenga necesidad de algo. Si ese fuera el caso, podría decirse con Piscator: Dios debe tener alguno de los dos, y con cualquiera de ellos su justicia se ve satisfecha. De aquellos que están perdidos, Dios no recibe nada más que la satisfacción de la culpa penal. La pregunta, sin embargo, es completamente distinta; a saber, se trata de lo que

Dios debe recibir de una persona para que esa persona escape al juicio y entre en una relación de reconciliación y paz con Él. Incluso si después de la caída no se hubiera establecido un pacto de gracia y Cristo tan sólo hubiera llevado la culpa penal y hubiera colocado al hombre nuevamente en la posición en que se encontraba Adán, aun así, para poder presentarse ante Dios por su propia cuenta, el hombre habría tenido necesidad de una justicia activa permanente para continuar participando del favor de Dios. ¡Cuánto más, entonces, ahora que hay un pacto!

54. ¿Cuál es la mejor designación para referirse conjuntamente a la obediencia pasiva y activa?

El término "satisfacción" (*satisfactio*) incluye ambos y enfatiza precisamente lo que es común a ambos. Sin embargo, la distinción mencionada anteriormente entre "satisfacción" y "mérito" también la encontramos, siguiendo a Tomás de Aquino, en algunos teólogos reformados. Owen, entre otros, la ha adoptado. Sin embargo, es menos precisa.

55. Del hecho de que la satisfacción sea una obra sacerdotal, ¿se desprende también alguna cosa sobre las personas para quienes se hace la satisfacción?

Sí. Un sacerdote no aboga en general por todos, sino que ofrece sacrificios para una familia, tribu o pueblo específicos, a los que representa y para los cuales es designado. Esto hace que esperemos que la satisfacción del Mediador como acto sacerdotal también se aplique a un pueblo específico para el cual Dios lo ha hecho sacerdote. En otras palabras, se nos lleva a presuponer que la satisfacción no es universal sino particular.

56. ¿Está esta cuestión de si la satisfacción es universal o particular relacionada asimismo con el concepto que nos formamos de la naturaleza de la satisfacción misma?

Sí, está estrechamente relacionada. Si se mantiene con el arminiano que Cristo sólo ha llevado la culpa penal y de este modo ha abierto la posibilidad de que el hombre obtenga el derecho a la vida eterna mediante la obediencia de la fe, entonces esto naturalmente implica que la satisfacción pertenece a todos los hombres. Aquí la salvación no está ligada a la satisfacción, y la inferencia de que todos no se salvan a que no se ha hecho satisfacción para todos es injustificada. Si, por otro lado, se considera la fe y la aplicación subjetiva de los méritos de Cristo en general como un fruto de esos méritos, entonces inmediatamente se deduce que donde falta este fruto también debe faltar la raíz. Es decir, Cristo no puede haber hecho satisfacción por la persona que no es salva. De modo que ya resulta obvio que la satisfacción particular y la obediencia activa en todo su significado se sostienen y caen juntas.

57. ¿Cuál fue el antiguo principio relativo al alcance de la satisfacción de Cristo?

Los antiguos teólogos estaban acostumbrados a decir: Cristo murió *sufficienter pro omnibus, sed efficaciter tantum pro electis* [suficientemente para todos, pero eficazmente sólo para los elegidos]. Esto es, por lo que respecta a la suficiencia de la obra de Cristo, no faltaba nada en su valor intrínseco para salvar a toda la humanidad. Si a Dios le hubiera placido aplicar esta satisfacción al mundo entero, entonces no habría necesitado ser diferente

en sí misma de lo que ha sido ahora. Por lo tanto, toda noción de que existe una limitación en el valor de la obediencia del Salvador (y que el carácter particular de la satisfacción se infiere de esta limitación) debe rechazarse por absurda. Aquellos que enseñan la satisfacción universal de Cristo no pueden extenderse más en alabanza a la suficiencia de la obra del Señor que los portavoces más rigurosos del particularismo calvinista. Turretin, Witsius, Owen y cualquiera que uno lea, compiten entre sí al declarar que la satisfacción del Mediador fue suficiente para salvar a todo pecador.

58. Además de la cuestión del valor intrínseco, ¿hay algo que impida que la satisfacción del Mediador sea aplicable a cada pecador sin distinción?

No. No sólo el valor intrínseco es suficiente para salvar a todos, sino que el modo de satisfacción no tenía por qué ser otro para hacerlo aplicable a todos. Si supusiéramos por un momento que Dios pudiera cambiar su propósito con respecto a la elección, esto no implicaría ningún tipo de cambio en la satisfacción. Además de la elección de Dios, desde su punto de vista la satisfacción hace posible la salvación de todos los hombres. Ahora bien, no es posible que Dios pudiera cambiar su voluntad.

59. ¿El asunto en cuestión tiene que ver con la universalidad o particularidad de la oferta de gracia?

No, ya que como defensores de una satisfacción particular, reconocemos que esta oferta se hace a todos y que se aplica a todos. Siempre que nos apropiemos de ella por fe, todos los frutos de esta satisfacción son nuestros. De hecho, sostenemos que esta oferta universal de gracia se pone en marcha no sólo con el propósito de llevarla a los elegidos, que están escondidos entre las masas, sino también para demostrar a los incrédulos que es su incredulidad y no la falta de un rescate suficiente la que les hace perderse. Si no se ofreciera el evangelio, muchos podrían decir en su propia ceguera: “Sin duda nos habríamos arrepentido y habríamos sido salvos si tan sólo nos hubiera llegado un mensaje de salvación”. Ahora ningún pecador puede hablarle a Dios de esta manera. Si una persona no elegida supiera cómo encontrar la manera de adquirir fe por sí misma, Dios sin duda cumpliría su palabra, y ella no estaría perdida porque Cristo no hubiera muerto por ella. Pero toda esta suposición naturalmente pertenece al terreno de las imposibilidades.

60. Si hablamos de satisfacción particular, ¿es entonces nuestra intención negar que se produzca cualquier beneficio de esta satisfacción para los no elegidos?

Esa tampoco es nuestra intención. Es evidente que el destino de la humanidad, de entre la cual Dios llama a sus elegidos, y el destino de estos elegidos en sí no pueden separarse inmediatamente el uno del otro. Recordemos nuestra exposición de Romanos 9:22–23 en nuestro estudio de la doctrina de la elección [en el volumen uno]. Allí, Pablo deduce la paciencia de Dios hacia los vasos de ira a partir de su propósito misericordioso con los vasos de misericordia. Y en la medida en que este propósito concerniente a los vasos de misericordia descansaba y estaba relacionado con la satisfacción del Mediador, que no podía satisfacer hasta la plenitud de los tiempos, en esa medida esta satisfacción se convirtió en la causa de la paciencia de Dios a la hora de soportar a aquellos que están perdidos. Todas las consecuencias de la demora del juicio, todas las bendiciones externas que disfruta la

humanidad, todo lo que les viene más allá de la maldición y la muerte, la gracia común que actúa en todo momento, con todos los frutos de la justicia externa que fomenta, es un resultado indirecto de la satisfacción del Mediador.

Aun así, no sería del todo cierto afirmar que Cristo ganó estas cosas para los no elegidos. La formulación correcta sería que estos beneficios para los demás son efectos secundarios de sus méritos para los elegidos. Ganar presupone una conexión directa y personal que obviamente en este caso no existe. Es cierto que todos estos efectos secundarios son efectos secundarios intencionados, ya que todo lo que Cristo se propuso con su obra en realidad ha sido resultado de ella. Sin embargo, su propósito directo no radicaba en el bienestar de los demás sino en la salvación de los creyentes. Todas las demás cosas son concomitantes con ese propósito, ya que se dan con él.

61. Como consecuencia de todas estas limitaciones, ¿cómo debería formularse correctamente la pregunta?

Deberíamos preguntar: ¿A qué personas tenían en mente Dios el Padre y el Mediador con su satisfacción como la causa cierta y efectiva de su salvación eterna? Por lo tanto, el problema aquí es uno de propósito y nada más. Cuando hablamos de satisfacción universal y particular, los adjetivos "universal" y "particular" no expresan una u otra propiedad que deba tener la satisfacción en sí misma, sino simplemente la relación que guarda con el propósito de Dios. Tal vez se pueda aportar mayor claridad si explicamos "satisfacción particular" como "salvación particular" en el sentido de "redención particular". Esta última expresión muestra más claramente que se trata de una cuestión de propósito y no del valor intrínseco del rescate (Owen, por ejemplo, se enfrentó a la enseñanza de la "redención universal" de los arminianos).

62. ¿Sobre qué bases es posible negar que la satisfacción de Cristo en el sentido que acabamos de describir fuera particular?

a) Se puede negar esto porque se es un universalista coherente. Entonces se asume que todos serán salvos o son salvos *per se* por la obra del Mediador, independientemente de cualquier explicación adicional que se dé sobre esa obra.
b) Se puede negar esto porque se permite que la aplicación de la obra de Cristo dependa en parte de la acción del Espíritu Santo y en parte de la actitud del hombre hacia ella. Así, en su elección Dios no limitó soberanamente esta aplicación, sino que los mismos hombres la limitan por su incredulidad y por no cooperar con la gracia. El propósito de Dios cuando hizo que Cristo hiciera la satisfacción, y del propio Cristo cuando hizo la satisfacción, era salvar a todos si tan sólo se mostraban dispuestos a aceptarla. Dios tenía conocimiento previo de que sólo una parte la aceptaría, pero como mera cognición esto no podía influir en su propósito activo. Esta es la posición adoptada por los remonstrantes.
c) También se puede negar esto sobre la base de un universalismo hipotético, que ya tratamos anteriormente. La doctrina de Saumur sostiene que la satisfacción objetiva de Cristo proviene de una ordenación universal de la gracia de Dios que pertenece a toda la humanidad. Sin embargo, este plan inicial fue en vano, ya que ni una sola persona podía satisfacer el mandato de Dios de creer. Al ver esto, Dios diseñó entonces un segundo plan. Por pura gracia decreta dar fe a algunos. Al postular dos

planes en Dios, se puede decir simultáneamente que, de acuerdo con el propósito de Dios, Cristo ha muerto por todos sin distinción y que todavía depende de la decisión libre de Dios en quién se aplica y se hace efectiva su satisfacción para la salvación. La gracia objetiva es para todos, no sólo en cuanto a su oferta, sino también en cuanto al propósito en sí de Dios. La gracia subjetiva es para algunos, no desde el principio, sino sólo en el plan ideado más adelante.

63. ¿Qué pruebas pueden aportarse para la postura de que la satisfacción de Cristo tiene, de hecho, un carácter particular?

a) Esto se desprende directamente de una concepción correcta de la elección. Si todo lo que se ha dicho anteriormente sobre esta doctrina es correcto, entonces todo el universalismo en la doctrina de la satisfacción queda cortado de raíz. Afirmamos que la elección de personas concretas para salvarlas del pecado y la muerte es lo primero en la obra de salvación como el comienzo de todo, y que no podemos retroceder más allá de ese punto; no podemos encontrar nada detrás de eso. Esto, sin embargo, también determina el propósito que Dios tuvo en todo lo que sigue.
   Ahora también podemos ver por qué es importante dejar que el consejo de paz siga en orden después de la elección. El consejo de paz está en el origen de la satisfacción, y no basta con preguntar sobre el propósito de Dios y de Cristo al realizar la satisfacción. Por el contrario, hay que preguntarse acerca de su propósito al determinar la satisfacción. Si la satisfacción es particular, entonces la razón para ella siempre radica en la fianza particular del Mediador. ¿Para quién se convirtió Cristo en Fiador en el consejo de paz? A esto no se puede dar otra respuesta que "para todos aquellos a quienes el Padre le ha dado como elegidos". Sin embargo, la elección también debe estar detrás de la fianza y no seguirla. Si se postula esto último, todo cobra de inmediato una forma distinta. Entonces el consejo de paz no previó personas concretas; Cristo asumió su obra sin haber tenido presente personas en concreto; y todo se vuelve universal. La aceptación de la fianza se hace universal, y su ejecución está inseparablemente unida a esto.
   Es por este motivo que hacemos que la salvación y todo lo que pertenece a ella esté subordinado a la elección, pero también nos permitimos llegar a la conclusión de que la primera no puede exceder los límites prescritos para ella por la elección en relación con su establecimiento en la eternidad, como tampoco puede hacerlo con respecto a su ejecución en el tiempo.
b) La concepción inversa es indigna de Dios. Si uno no parte de conceptos arminianos o amiraldianos, entonces esto resulta ciertamente menos peligroso, pero aun así se le atribuye a Dios una manera de determinar que es irreconciliable con su perfección. Según este punto de vista, si se adopta estrictamente, ni siquiera puede decirse realmente que la salvación tenga un propósito universal. Tan pronto como se afirma esto, ya se ha pasado al terreno de Amyraut (Amiraldo), porque lo que inicialmente fue universal y más tarde se volvió particular denota un cambio de propósito. Si se quiere colocar el consejo de paz antes de la elección y se quiere hacer como calvinista, habrá que conformarse con decir que el primero no tenía la intención de ser ni universal ni particular; que no le preocupaba en absoluto la limitación o la no limitación; que no había tomado una determinación en relación con el alcance; y, humanamente hablando, que Dios todavía no se había planteado esta cuestión del

alcance. Sin embargo, se aprecia inmediatamente que todo este razonamiento se basa en el pensamiento antropomórfico.

c) No es necesario decir nada sobre la concepción arminiana. El amiraldianismo incurre en la incongruencia de hacer que la fianza del Mediador acabe siendo completamente infructuosa, de tal manera que debe atribuirse a una medida oportuna de Dios tomada posteriormente (es decir, la elección particular) para que el plan completo no se viniera abajo. Aquí la elección se convierte en el esfuerzo final de Dios para evitar el fracaso total de su consejo. Si tales cosas son posibles, entonces toda la certeza ha desaparecido del cielo y de la tierra, y desde luego podemos temer que incluso ahora el resultado de la obra de salvación todavía sea incierto.

d) La entrega de Cristo por parte de Dios y la entrega que hizo Cristo de sí mismo aparecen en las Escrituras como actos de amor supremo, por los cuales el pecador se vuelve consciente de que todas las demás cosas ciertamente le serán concedidas. Si Dios no escatimó a su propio Hijo, entonces no puede haber nada demasiado grande o difícil para su amor. Ahora, sin embargo, surge la pregunta de cómo debería concebirse este amor superior: como algo personal o general. ¿Debe este amor supremo carecer de naturaleza personal y tener la naturaleza de un amor general a la humanidad? Esto es imposible. Todo creyente está acostumbrado a valorar el don del Mediador como un don destinado personalmente a él. Debe relacionarse entre sí estas dos preciosísimas verdades, la majestad del amor de Dios y su intención personal, y sólo al hacerlo recibe su plena salvación. La Escritura también aúna estas dos cuando dice "por la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gal 2:20).

e) Si la satisfacción de Cristo es general y se consigue para todos en el mismo sentido, entonces él puede ganar las operaciones subjetivas de gracia para aquellos que las reciben. Y, al contrario, si las operaciones subjetivas de la gracia son personales y no suceden para todos, pero tienen el carácter de beneficios merecidos, entonces eso quiere decir que Cristo ha adquirido algo para algunos que no adquirió para todos. Ahora bien, no puede haber ninguna duda con respecto a las siguientes dos consideraciones: (1) que esta gracia subjetiva no se magnifica en todos, sino tan sólo en algunos; (2) que, sin embargo, es un beneficio ganado, ya que es enteramente el resultado de la obra del Espíritu Santo, y el Espíritu Santo siempre se presenta como un don ganado por Cristo. Por lo tanto, la naturaleza particular de la satisfacción es inevitable, a menos que se niegue el hecho de que el Espíritu Santo es un don que se ganó. Y junto a esa negación está la negación, en principio, de la obediencia activa del Mediador, ya que con la eliminación del Espíritu Santo y sus dones no queda nada por ganar para que la obediencia activa fuera necesaria.

f) Si todo lo que se ha dicho anteriormente sobre la naturaleza de la satisfacción y su carácter sustitutivo puede considerarse correcto, entonces no cabe duda sobre su alcance limitado. Un fiador solo puede hacer expiación por aquellos que de hecho están expiados por su obra, aquellos sobre quienes ya no recae la ira de Dios. Que Cristo fuera a sustituir a aquellos que más tarde todavía tendrían que soportar el castigo es una *contradictio in adjecto* [contradicción en términos]. Dios puede establecer como condición que mientras los elegidos no crean realmente en Cristo, Él pueda exigirles la satisfacción (aunque en realidad ya se haya hecho), pero esto no es un castigo en el sentido real, y no equivale en absoluto a exigirles una satisfacción a los propios perdidos. Para estos últimos queda excluida una satisfacción previa. La

sustitución incluye tratar con personas; si hay una persona concreta que sustituye, debe haber una o más personas concretas a las que sustituya. Si se niega el aspecto personal, se omite el elemento judicial y habrá que inventar una teoría de la satisfacción distinta a la que se encuentra en las Escrituras, donde es precisamente el elemento judicial el que destaca de manera tan prominente.

g) Todas las opiniones desviadas básicamente se reducen a esto: que la satisfacción de Cristo se limita a eliminar ciertos obstáculos, que en realidad no salva a todos sino que permite que todos se salven. Así que no se le debería llamar Salvador, sino alguien que hace posible la salvación. Esto, sin embargo, va en contra del testimonio explícito de la Sagrada Escritura, que dice de Cristo que vino a salvar lo que se había perdido (Lucas 19:10), para liberarnos del presente mundo malvado (Gal 1:4). Su propósito al colocarse bajo la ley no era hacernos redimibles en un sentido general, sino hacer que obtuviéramos la adopción como hijos (véase Gal 4:5). Cuando a todas estas expresiones se les despoja de su fuerza, hasta tal punto que simplemente expresan el concepto de "hacer salvable", entonces se puede decir con toda justicia que el contenido de la salvación se sacrifica en nombre del alcance de la salvación. Sin embargo, no queda nada de su gloria.

h) La obra del Mediador como sumo sacerdote es un conjunto, y sus distintas partes no pueden separarse unas de otras, incluido lo que tiene que ver con su propósito para las personas a las que benefician. De esto se desprende que Cristo hizo expiación por todos aquellos por quienes intercede y ora ante el Padre y para nadie más, ya que lo uno es simplemente la consumación y el cumplimiento de lo otro. Ahora, se enseña que el Mediador no intercede por todos en general, sino sólo por sus ovejas ("Yo ruego por ellos, no ruego por el mundo, sino por aquellos a quienes me has dado"; "tampoco ruego sólo por estos, sino también por los que han de creer en mí a través de su palabra" [Juan 17:9, 20]). La misma consideración se incluye en el hecho de que su intercesión es eficaz, nunca queda sin efecto. Un sacerdote que intercede en vano no es un verdadero sacerdote sino un suplicante. La obra de un sacerdote es infalible, y de Cristo sabemos que intercede "como un sacerdote en su trono" [Zac 6:13], que su Padre "siempre [le] oye" [Juan 11:42].

En ningún otro lugar queda más claro que la obra del sumo sacerdote en su conjunto hace que la salvación de las personas a quienes se aplica sea absolutamente segura que en el razonamiento del apóstol en Romanos 8:33–35: "¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Dios es el que justifica. ¿Quién es el que condenará? Cristo es el que murió; más aún, el que también resucitó, el que además está a la diestra de Dios, el que también intercede por nosotros. ¿Quién nos separará del amor de Cristo?" Esto también concuerda con la naturaleza de su intercesión, que, como bien observa Owen, no puede significar una humillación o rebajamiento del Mediador con llanto, lágrimas y súplicas, de hecho, que no puede ni siquiera interpretarse como una oración comprensible u oral, sino consistente por completo en una presentación de sí mismo ante el trono de la gracia en nuestro beneficio. Esta intercesión es, por así decirlo, tan sólo una continuación del sacrificio. Como el Cordero fue inmolado desde la fundación del mundo, así en esta presentación permanece inmolado hasta la consumación final de los tiempos, con una sangre sacrificial que expía eternamente.

Finalmente, también se puede razonar a la inversa, de la siguiente manera: si la satisfacción de Cristo fuera universal, esto también tendría que dar como resultado la intercesión universal, ya que la satisfacción sin intercesión, el sacrificio sin el

rociamiento con la sangre, es una obra incompleta de la que nadie gana nada. Aunque se podría decir que objetivamente hablando Cristo murió por todas las personas, aun así eso sólo puede significar que durante la primera mitad de su obra sacerdotal incluyó a todos en su intención para luego, en la segunda mitad, perderlos de vista inmediatamente y dejarlos así sin beneficio.

i) Si a la satisfacción de Cristo se le da un alcance general, entonces surge la incongruencia de un pago de culpa penal cuyos resultados son inciertos. Esto es concebible para una deuda monetaria. Se puede pagar una cierta suma por otra persona con la condición de que se cumplan determinadas demandas, mientras que, naturalmente, sigue siendo incierto si estas condiciones se cumplirán. Pero si no está a la altura, existe la posibilidad de que quien prestó el dinero recupere la cantidad entregada. En el caso de la culpabilidad penal no es así. Aquí, ¿quién devuelve al fiador el valor de su satisfacción? ¿Quién revierte todo el dolor soportado, los gemidos y las lágrimas, el sufrimiento indescriptible, el gemido del alma? Todo eso está irrevocablemente enterrado en el pasado y nada en este mundo puede deshacerlo. Por lo tanto, para cada satisfacción de la culpabilidad penal debe hacerse una determinación fija y cierta sobre su operación eficaz e infalible para evitar esta incongruencia. Y esta determinación radica precisamente en el hecho de que en el propósito de Dios y Cristo el sacerdocio hacía referencia a los elegidos, a quienes también ciertamente beneficia.

j) A estas alturas, todos deben admitir una cierta particularidad en el alcance de la satisfacción de Cristo. Si decimos que Cristo murió por los pecados del mundo, no tomamos la palabra "mundo" en su sentido más amplio. Todos (excepto los universalistas más insistentes) excluyen al diablo y a los demonios. Cualquiera que se aferre a las propias palabras de Cristo excluirá igualmente a aquellos que han cometido el pecado contra el Espíritu Santo, para el cual no hay perdón ni sacrificio. Así pues, si de entrada hay que reconocer una restricción en el propósito de Dios en estos puntos, entonces, en principio, no se puede objetar contra la restricción a los elegidos. La satisfacción de Cristo también habría sido suficiente para aquellos que han pecado contra el Espíritu Santo, pero en su soberano beneplácito Dios no ha preordenado eso.

k) Por último, todavía podemos señalar aquellos pasajes de la Escritura en los que se dice explícitamente que Cristo murió en un sentido completamente específico por personas concretas y no por todos; compárese Juan 10:15; 11:51–52; 15:13; Efesios 5:25; Mateo 1:21.

64. ¿A qué apelan los oponentes de la satisfacción particular?

Principalmente a tres cosas:

a) A la oferta universal del evangelio, respecto a lo cual todos están de acuerdo.

b) A una serie de pasajes bíblicos que hablan de llevar los pecados del mundo entero y de morir por todos.

c) A algunos pasajes que hacen mención de la muerte de aquellos por quienes Cristo ya murió.

65. ¿Cómo debe valorarse el primero de estos argumentos (la oferta universal del evangelio)?

La objeción es que la presentación del evangelio se convierte en algo carente de sentido para aquellos que no son partícipes de la satisfacción de Cristo. Si la analizamos más detenidamente, esta objeción general incluye tres objeciones concretas que generalmente no se distinguen claramente entre sí, aunque son esencialmente distintas.

a) Que Dios ofreciera el evangelio y los méritos de Cristo contenidos en él a aquellos para quienes no lo tenía pensado es incompatible con la veracidad de Dios. Caso de hacerlo, Dios daría la impresión de que quiere hacer algo que, en realidad, no quiere hacer.
b) En nuestra posición, como ministros del evangelio, cabría suponer que perderíamos el derecho a hacer una invitación general a las personas.
c) Los que escuchan el evangelio no podrían confiar en depender de la fianza y la satisfacción de Cristo, por cuanto no han recibido la seguridad infalible de que pertenecen personalmente a los elegidos. Mi confianza en creer solamente puede descansar en el hecho de que Cristo ha sufrido por mí. Si Él no ha sufrido por todos, entonces primero tendré que saber si pertenezco a aquellos por quienes Él ha sufrido antes de poder tener tierra firme bajo mis pies.

66. ¿Qué puede decirse para contrarrestar la primera forma de esta objeción?

a) Que la oferta del evangelio no es y no se presenta como una revelación de la voluntad secreta de Dios o de la voluntad de su decreto. Si esto fuera así, existiría de hecho una contradicción que restaría valor al amor de Dios por la verdad. Si hubiera que concluir que Dios tiene la firme intención de llevarlos personalmente a la salvación y que ahora depende de A o B el que cumplamos el propósito de Dios o lo decepcionemos, si este fuera el contenido del evangelio, entonces ciertamente quedarían excluidas la elección y la satisfacción particulares. Sin embargo, este no es el contenido de nuestro evangelio o del evangelio de la Escritura. Este evangelio no se manifiesta sobre la voluntad secreta de Dios, sino que habla de su voluntad revelada. Entendemos que esta voluntad revelada incluye el mandato de Dios que viene al hombre y en cada caso particular está determinada por la relación concreta del hombre con Dios. Ahora bien, no hay duda de que es obligación del hombre aceptar la posibilidad de la redención que se le ofrece en el evangelio, con esperanza y gratitud. Dios puede hacer esa demanda, y el evangelio viene con esa demanda a todos los hombres.
b) Que el contenido del evangelio, tal como se presenta a todos sin distinción, es una declaración de la voluntad de Dios de que A y B, etc., pueden ser salvos personalmente, pero que en ese sentido todavía debería considerarse en todo momento una voluntad condicional. No es sólo que no estamos tratando con la voluntad secreta de Dios; también estamos tratando con su voluntad revelada bajo una condición determinada. En Dios no hay un deseo insatisfecho a la que su voluntad secreta le haya impuesto el silencio. El deseo de Dios se puede entender de la siguiente manera: si creyéramos, entonces el beneplácito de Dios reposaría sobre este acto de fe. Así pues, este carácter condicional siempre debe mantenerse presente y en primer plano.
c) Es cierto que en el sentido que acabamos de describir, el evangelio llega a muchos por quienes Cristo no murió. Pero al mismo tiempo es verdad que estos son precisamente los que voluntariamente desprecian el sacrificio de Cristo. Nunca puede representarse como si incontables pecadores, ansiosos por salvarse, estuvieran

buscando un rescate [y] ahora se les denegara con la explicación de que “este rescate no estaba pensado para vosotros”. Al hacer eso, estaríamos contemplando unas posibilidades puramente abstractas que bajo las actuales circunstancias nunca podrían convertirse en realidad. La verdad es que no puede producirse ni un solo caso de este tipo. La ordenación de Dios es tal que todos aquellos por quienes Cristo en su propósito no ha muerto son precisamente los mismos que rechazan a Cristo por su incredulidad. Incluso si la satisfacción fuera universal, esto no cambiaría nada con respecto a su actitud personal hacia ella. En realidad, no serían más partícipes de ella de lo que lo son ahora.

d) Como se señaló anteriormente, el evangelio tiene la intención de privar al hombre de cualquier excusa y dejar totalmente clara la magnitud de su corrupción. Es por eso que Dios no permite que el evangelio sea proclamado solamente a los elegidos, sino que también lo lleva indiscriminadamente a todos los hombres (en tanto que de hecho los alcanza y, en principio, hasta donde podemos llevárselo). Ahora se produce un cribado. Pero ahora, también, el pecado en su esencia interna llega a su máxima expresión porque se convierte en incredulidad frente a la gracia. Pertenece a la justicia de Dios hacia el pecado que también revele su verdadero carácter a los pecadores mismos. La predicación del evangelio contribuye a esto. Esto salió a la luz con la máxima claridad en el momento de la aparición del Mediador en la tierra en carne y hueso. La incredulidad reaccionó contra Él, la encarnación de la gracia, de la manera más decisiva. Naturalmente, la agravación de la culpa es inseparable de esta reacción del pecado y su correspondiente desarrollo. Sin embargo, nadie puede disputar el derecho de Dios de poner al hombre en contacto con el evangelio, incluso si con eso su juicio se vuelve más severo. Quien discute este derecho toma un punto de vista arminiano y asume tácitamente que Dios le debe la satisfacción al hombre. Es obligación del hombre aceptar con fe todo lo que Dios le presenta. Y una vez que esta obligación está presente, Dios no puede actuar injustamente cuando castiga el incumplimiento de esta obligación, independientemente de si el hombre es capaz o no de cumplir con su deber.

e) La predicación tiene como objetivo llamar a todos los que alcanza: “si quieres, toma del agua de la vida gratuitamente” [Ap 22:17]; y “si vienes, en ningún caso Él te echará fuera” [Juan 6:37]. Pero no tiene el llamamiento ni el derecho de hacer de este “querer” algo distinto de lo que la Escritura quiere decir con ello. No se debe presentar a la manera metodista, como un acto de la voluntad repentino y sin causa, una especie de experimento que puede ser independiente de todas las condiciones precedentes. La voluntad a la que se refieren las Escrituras es la voluntad de la fe, de la fe salvadora, el acto más profundo que una persona puede realizar, en el que participa y asiente todo su ser, un acto que se vuelve completamente imposible e incomprensible sin una actitud previa de arrepentimiento, a la cual está vinculado y de lo que, en parte, resulta. Por tanto, querer, junto con dejar de lado toda confianza en uno mismo, es deleitarnos de tal manera en la obra de Cristo y tener tal convicción interna de su suficiencia que nos asimos a ella con toda la fuerza que hay en nosotros.

Ahora, la predicación más libre del evangelio debe dejar en claro que tal voluntad es el único medio por el cual podemos ser partícipes de Cristo. Si uno no es mentiroso, entonces la importancia de la fe nunca desaparecerá. Y la prevención contra esta dificultad es una predicación de la ley que acompaña a la predicación del evangelio. Quienquiera que no lleve primero al pecador a tomar conciencia de su condición

perdida, tampoco suscitará una fe verdadera en su corazón con la predicación. Simplemente no es verdad que todos aquellos que simplemente decidan creer a su antojo tengan derecho a Cristo. La fe a la que incitan los métodos recientes de evangelización es algo irracional. La fe de las Escrituras es una fe sobrenaturalmente forjada por el Espíritu de Dios, pero aun así no es una fe antinatural.

67. ¿Qué debería decirse con respecto a la segunda objeción: que con la satisfacción particular los ministros del evangelio no podrían tener la confianza para llevar la oferta del evangelio a todos?

a) Que, como ministros ordenados, no tienen el encargo de llevarlo a cabo de acuerdo con sus propios razonamientos y reflexiones. Es Dios quien se ocupa de reconciliar su llamamiento y su decreto el uno con el otro. Ellos tan sólo deben seguir la comisión que se les dio. Es eso, únicamente, lo que determina el alcance de su obra. Y esa es: "Predicad el evangelio a *toda* criatura" [Mt 24:14].
b) El mensaje del evangelio no implica que uno deba asegurarles a todos, uno por uno que Dios quiere su salvación personal con la voluntad de su decreto. En ese caso estaría proclamando una mentira. Por el contrario, implica:
    1. Exponer las demandas de Dios sobre cada pecador y la obra de Cristo como intrínsecamente suficiente y adecuada para satisfacer a cada pecador.
    2. Desvelar la naturaleza del arrepentimiento y la fe como lo auténticamente necesario para obtener la aplicación personal de los méritos de Cristo.
    3. Ofrecer cierta seguridad de que todo el que viene a Cristo consciente de la culpa y con fe puede apropiarse de todos los beneficios del pacto de gracia como su posesión personal.
c) En la medida en que Dios ha decidido que su evangelio sea ministrado por hombres y no ha querido adelantarles una visión de su consejo secreto, es completamente comprensible por qué el evangelio debe ser predicado a todos. Los elegidos están escondidos entre todos estos. La predicación universal es también un medio para alcanzar a los objetos concretos de la satisfacción.
d) Además, no debe olvidarse que el evangelio no pasa por alto a los incrédulos sin dejar rastro. Para ellos se convierte en un aroma de muerte para la muerte [2 Cor 2:16]. Su predicación es una crisis en la que toda la depravación del corazón se desarrolla y alcanza su plenitud, y por la cual se completa la medida de la ira en el día de la retribución de Dios.

La tercera objeción mencionada anteriormente ha sido suficientemente eliminada por lo que se ha dicho.

68. ¿Cómo deberíamos valorar esos textos que se citan en contra de la satisfacción particular y que parecen enseñar que Cristo murió por todos?

a) Para empezar, debemos considerar las condiciones históricas de la época en que se escribió el Nuevo Testamento. Apenas había finalizado un período de particularismo querido por Dios. La limitación de la dispensación de la gracia era un principio que los judíos llevaban en la sangre. Muchos no podían concebir otra cosa que una religión particularista. Ahora, de repente, surgía la dispensación del Nuevo Testamento con su universalismo, es decir, con su principio de que por gracia caen

todas las diferencias étnicas, que en Cristo no hay ni judíos ni griegos, sino únicamente una nueva criatura. Era obvio desde todo punto de vista que bajo estas circunstancias todo el énfasis debía ponerse en cómo Cristo había muerto por todos. Más bien debería sorprendernos que no aparezcan más pasajes como estos. Pasajes como 1 Juan 2:2 (cf. Juan 11:51–52); Hebreos 2:9 (ὑπὲρ παντός); Tito 2:11; 2 Pedro 3:9; etc., deben ser considerados bajo este prisma.

b) Cuando aquí y allá se dice que Cristo ha muerto por el mundo o que es una expiación por los pecados de todo el mundo, deberíamos ser extremadamente cuidadoso de no llegar a la conclusión arbitraria de que Él ha hecho satisfacción para todos los hombres. La palabra "mundo" tiene varios significados y desde luego no es sinónimo absoluto de "todas las personas". Puede significar el universo, o todas las personas del mundo, o todo tipo de personas, muchas o la mayoría de las personas, o el mundo romano, o la humanidad como alienada de Dios y bajo la maldición, etc. No es necesario presentar pruebas para todos estos significados distintos. Cualquiera puede abrir su concordancia y quedar convencido. Por lo tanto, si alguien quiere obtener una prueba de la universalidad de la satisfacción a partir de las expresiones mencionadas anteriormente, entonces sólo podrá hacerlo considerando el contexto y demostrando cuidadosamente que en verdad se enseña una satisfacción de Cristo para todos, uno por uno. Y entonces se dará cuenta de que en ninguna parte es este el caso.

c) Nuestro principio siempre debería ser que la Escritura debe ser explicada por la propia Escritura. Ahora, si tenemos una serie de textos que enseñan el alcance particular o restringido de la satisfacción, y junto a ellos otra serie de textos que parecen mencionar una intención universal, ambas deben concordar. Todo el mundo puede ver que los textos de la primera categoría pierden su significado y se vuelven totalmente inexplicables cuando se los fuerza con la idea del alcance universal de la obra de Cristo. Pero al revés no sucede lo mismo. Los pasajes de la Escritura con un aire más universal siguen conservando un significado claro y en modo alguno se vuelven inexplicables cuando se los considera desde el punto de vista de una satisfacción particular.

d) El hecho de que estos pasajes que suena a universalidad no nos pueden llevar a concebir una satisfacción universal se desprende de la siguiente consideración: hablan no sólo de una satisfacción universal sino también de una salvación universal. "Así como en Adán todos mueren, en Cristo todos serán vivificados" [1 Cor 15:22]. La mayoría de los defensores de la satisfacción universal, sin embargo, no sostienen que todas las personas de hecho sean salvas por el sacrificio de Cristo. Así pues, en todas las expresiones a las que aquí se hace referencia, deben someter los términos generales en sí a una cierta restricción. No todas las personas son vivificadas por Cristo, sino todos aquellos que tienen derecho a esa vida, que nacen espiritualmente de Él, igual que todos los que nacen naturalmente del primer Adán heredan la muerte de él. Esto, sin embargo, no es más que la explicación que aplicamos asimismo a otros pasajes. Compárese Juan 12:32; 1 Corintios 15:22; Colosenses 1:20; 2 Corintios 5:14; Efesios 1:10; Romanos 5:18. Cuando se trata de tales pasajes, los arminianos inmediatamente dicen: "Todos, todos los que creen en Cristo".

69. ¿Qué pasajes presentan quienes no aceptan una satisfacción particular para demostrar que Cristo murió por aquellos que, sin embargo, están perdidos?

Para esto apelan a Romanos 14:15; 1 Corintios 8:11; 2 Pedro 2:1; Hebreos 10:29.

70. ¿Contienen realmente estos pasajes lo que se busca en ellos?

No. Por lo que se refiere al primero, no habla de los no elegidos en absoluto. El apóstol anima a los creyentes más fuertes a no entristecer a sus hermanos por lo que comen, si estos son más débiles. A continuación, añade: "Y no destruyas por lo que comes a aquel por quien Cristo murió". Es decir, no haga nada que tenga una tendencia destructiva o pueda tener consecuencias destructivas para alguien rescatado por el Señor. Aquí no tiene en mente la destrucción eterna, sino una ofensa que obstaculizaría el desarrollo de la vida espiritual.

En 1 Corintios 8:11 se hace mención a la perdición de un hermano por el cual Cristo murió porque ve a otro hermano con más conocimiento acudir a un templo de ídolos. El contexto, sin embargo, muestra cómo debe entenderse esta perdición, literalmente "convertirse en destruido". Consiste en la violación de la conciencia y la ruina moral, pero esto no es en absoluto lo mismo que "perderse para siempre". El versículo siguiente explica con más detalle lo que quiere decir al hablar de herir la conciencia del hermano.

Con respecto a 2 Pedro 2:1, hay dos explicaciones. En primer lugar, se ha señalado la diferencia entre κύριος y δεσπότης. El pasaje dice: "Y también habrá falsos profetas entre vosotros, que introducirán encubiertamente herejías destructoras, y aun negarán al Señor que los rescató, atrayendo sobre sí mismos destrucción repentina". Esta primera interpretación toma el vocablo δεσπότης, traducido aquí como "Señor", no como una referencia a Cristo sino a Dios el Padre. "Rescató" se entiende como la liberación de la idolatría, las enseñanzas falsas, etc. Así, el pecado de los falsos profetas llega a ser tan grande porque niegan a Dios con falsas enseñanzas cuando es el mismísimo Dios quien los ha librado del error mediante la luz de la verdad. La otra interpretación, sin embargo, nos parece más plausible. Según ella, el apóstol está hablando aquí desde el punto de vista de los propios herejes. Ellos afirman que Cristo murió por ellos y los rescató. Pero niegan a ese mismo Señor acerca del cual profesan eso. Su pecado es grande precisamente porque se comete en contra de la luz y de un mayor conocimiento, en e incluso dentro del círculo de la iglesia cristiana, en el seno de la congregación. Tales personas atraen una rápida destrucción sobre sí mismos. En consecuencia, todo es claro y no forzado, y no es necesario, con Turretin y otros, apelar a la diferencia entre κύριος y δεσπότης.

Hebreos 10:29 dice: "¿Cuánto mayor castigo pensáis que merecerá el que pisoteare al Hijo de Dios, y tuviere por inmunda la sangre del pacto en la cual fue santificado, e hiciere afrenta al Espíritu de gracia?" Esto también debe interpretarse desde el punto de vista de aquellos que podrían volverse apóstatas. Su rechazo a Cristo sería un rechazo a un rescate que primeramente habían aceptado abiertamente. Esto es peor que despreciar al Salvador sin antes confesarlo. Hay un mayor grado de iniquidad inherente a la renuncia de algo en lo que alguien ha vivido primero, aunque sólo sea exteriormente, que en no aceptar algo con lo que todavía no se ha tenido relación. Y a medida que la maldad aumenta, también el castigo se volverá más severo. En todos estos casos, sin embargo, no es en absoluto que tales personas se hayan convertido en su corazón y hayan sido redimidas del pecado por Cristo.

71. ¿Qué teorías aberrantes sobre la satisfacción deben ser destacadas y analizadas aquí brevemente?

a) La visión distintiva de algunos padres de la iglesia
b) La teoría moral o ética
c) La teoría gubernamental
d) La teoría mística

72. ¿Cuál fue la marca distintiva de la concepción que algunos padres de la iglesia tenían de la satisfacción?

La concepción de muchos padres de la iglesia desde Orígenes e Ireneo tenía un tinte dualista. Lo presentaban como si el rescate no tuviera que ser pagado a la justicia de Dios sino más bien a Satanás. De este modo, este último llegó a ser un segundo principio independiente junto a Dios y apareció como una persona con la que Dios debe negociar, que tiene ciertos derechos que deben ser respetados. Tiene al ser humano en su poder como prisionero y no se le puede obligar a que lo deje libre a menos que reciba una compensación, un rescate. A esto se le ha llamado una teoría militar de la satisfacción, no sin razón, ya que se basa en una especie de ley militar. La idea de la vida cristiana como un servicio militar puede que haya contribuido de alguna manera a este punto de vista.

En lo que respecta a los detalles, existe grandes diferencias. Según algunos, Cristo tomó el lugar de los hombres encarcelados y luego rompió los lazos de Satanás. Para otros, Él atacó a Satanás directamente y salió victorioso. Otros más piensan que Él rompió el poder del maligno al dejarse matar por él. A Satanás sólo se le permitía matar a los que eran culpables. Al atacar a Cristo, se extralimitó, excedió sus derechos y los perdió.

73. ¿Qué cabe decir sobre esta teoría?

Contiene un elemento de verdad y puede apelar a pasajes bíblicos como Hebreos 2:14 y Colosenses 2:15. El hombre culpable ha sido presa de la muerte. Con el permiso de Dios, el poder demoníaco bajo la dirección del diablo puede llevar a cabo parte de este castigo contra el hombre. Tanto el pecado mismo como las consecuencias del pecado se presentan en las Escrituras como una servidumbre a Satanás.

Los Padres, sin embargo, pasaron por alto en demasía que Satanás no es más que un instrumento de Dios y que sólo somos liberados de su poder sobre la base de que la rectitud de Dios es eliminada por la satisfacción de Cristo. Además, parece bastante claro, a la vista de esta teoría, lo lejos que estaban los Padres de una concepción moral de la satisfacción, según la cual sólo algo en el hombre necesitaría ser cambiado. Están de acuerdo con la doctrina ortodoxa en la medida en que buscan la necesidad de la satisfacción en algo que se encuentra fuera del hombre.

74. ¿Qué se entiende por la teoría ética o moral en relación con la satisfacción de Cristo?

Esa concepción según la cual se busca el propósito y la eficacia de la obra sacerdotal de Cristo para causar una impresión moral en el hombre, más concretamente presentando a Cristo como un ejemplo digno de imitación, o haciendo que aparezca como una prueba del amor de Dios, quien desea sufrir con la criatura. El primer punto de vista es propio de los

socinianos. Estos conciben la muerte de Cristo como la muerte de un mártir que al morir ha sellado su enseñanza, proporcionándonos una prueba poderosa de su verdad y dejándonos un bello ejemplo de amor a la verdad, mientras que al mismo tiempo reconocen que la muerte para él fue el punto de transición a su glorificación. El segundo punto de vista es el de Bushnell (1876) en Estados Unidos; Robertson, Maurice (1872), Campbell (1872) y Young en Inglaterra; y Ritschl y su escuela en Alemania. Todos estos asumen que Cristo sufrió para convencer al hombre por medio de acciones que nada se interponía a su reconciliación con Dios. Cuando se les pregunta más concretamente cómo puede ser válido como prueba del amor de Dios el sufrimiento de Cristo, entonces encontramos diferentes respuestas. Algunos dicen que el amor fue manifestado por Cristo cuando no rehuyó la miseria a la que estuvo expuesto al entrar en un mundo pecaminoso. Otros responden que Dios deseaba recalcarle al hombre que sentía simpatía por ellos y que podía entrar en su sufrimiento. De ese modo el corazón se ablanda y se vuelve amoroso. También hay otros para los que la importancia de la obra de Cristo consiste en sentir remordimiento por el pecado del hombre, un remordimiento que fue totalmente suficiente para quitar la culpa.

75. ¿Qué objeciones hay que plantear contra la forma sociniana de esta teoría?

a) Se basa en el racionalismo sociniano, que explica la voluntad, el pecado, la rectitud divina y todo lo relacionado con estos de una manera completamente superficial, opuesta a todo el testimonio de la Escritura. Es falso que el hombre sólo necesite un buen ejemplo para llegar a ser bueno en lugar de malo. Necesita ser recreado y por lo tanto no puede cambiar su propia voluntad mediante la imitación. La justicia de Dios es una realidad y no se puede contemplar, como quieren los socinianos, como una forma de benevolencia. El pecado es culpa y no sólo error moral. En cada uno de estos puntos, los socinianos piensen de una manera pelagiana.
b) Hay elementos del sufrimiento de Cristo que no se pueden explicar como martirio imitativo. De un mártir cabe esperar que soporte su sufrimiento con buen ánimo y heroicamente. En Cristo observamos justo lo contrario. Si bien soportó pacientemente y puramente, no hay rastro del entusiasmo del mártir que trasciende al dolor. Tenía que sumergirse en las penas y con gritos y gemidos ofrecer oraciones y súplicas con lágrimas [cf. Heb 5:7]. Además, el hecho de ser desamparado por Dios no puede explicarse con esta teoría. Se ha observado con razón que quien considera a Cristo como un mártir debe buscar un ideal superior y, sin duda, podrá encontrar un ideal superior en la historia de la ciencia o la religión.
c) Si se quiere buscar la relevancia de la obra de Cristo en que proporciona un ejemplo, entonces queda completamente sin explicación por qué en la Escritura el énfasis recae en su muerte en lugar de su vida. Decir que la muerte de Cristo se produce como una validación de su vida no resuelve este problema, porque en todas partes la Biblia presente como lo más importante el hecho de la propia muerte, y no este hecho en relación con algo que lo precedió.

76. ¿Cómo se puede refutar la otra forma de esta teoría moral?

a) Si, como presupone esta teoría, tan sólo es necesario un cambio subjetivo en la actitud del hombre, entonces Dios es lo suficientemente poderoso como para llevarlo a cabo por medio de su Espíritu Santo, sin que Cristo tenga que sufrir todas esas aflicciones.

De hecho, sería cruel por parte de Dios dejar que su Hijo sufriera si no fuera absolutamente necesario y el objetivo se pudiera alcanzar de otra manera.

b) Esta consideración también elimina el fundamento de la teoría moral. Porque si Cristo no tenía que morir y fue una elección libre de Dios acabar con la hostilidad del hombre precisamente de esta manera, entonces en la entrega de Cristo ya no podemos ver un don extraordinario de amor. Solamente lo es si resulta *necesario* por el bien del hombre y deja de serlo tan pronto como se nos viene a la cabeza la idea de posibles propósitos secundarios en Dios.

c) Está psicológicamente demostrado que el sufrimiento trágico no impresiona a la naturaleza humana cuando tiene un carácter premeditado, es decir, si se sabe que se produjo con el objetivo de causar una impresión. En este sentido, la antigua teoría sociniana aportaba mayores ventajas que esta forma más nueva. De hecho, según Socino, el sufrimiento de Cristo fue algo involuntario y accidental que le sucedió, ya que no estaba dispuesto a vacilar ni a ceder a la hora de cumplir con su deber. Esta simplicidad de mártir podría causar una impresión. Una tragedia ideada de antemano, por otro lado, no puede hacerlo. Las Escrituras nos dicen que el sufrimiento de Cristo fue, de hecho, concebido e ideado de antemano, que vendría al mundo para sufrir. Fue entregado por el determinado consejo y anticipado conocimiento de Dios [Hechos 2:23]. Lo que el consejo y la mano de Dios habían determinado de antemano que iba a sucederle [cf. Hechos 4:28 es lo que le sucedió. Así las cosas, es imposible creer en serio en el sufrimiento de Cristo como una tragedia impresionante a menos que también creamos en una justicia divina que hizo esta tragedia objetivamente necesaria.

d) Bushnell, uno de los principales defensores de esta forma de la teoría moral, tuvo que admitir que las Escrituras siempre presentan la obra de Cristo como un sacrificio para obtener la satisfacción. Esto era necesario, como él dijo, para que el hombre, a quien iba dirigido el fruto de esta obra, no se volviera excesivamente seguro de sí mismo. Esto es, esta teoría implica naturalmente que el pecador deliberadamente viene a contemplar el sufrimiento de Cristo: adopta diversas actitudes hacia él para, de este modo, inducir en sí mismo la impresión requerida. Por tanto, no sólo la obra en sí se convierte en una exhibición, sino que la apropiación de la misma por parte del pecador también corre el riesgo de convertirse una y otra vez en una exhibición. Es por eso, dice Bushnell, que la Biblia habla de ella de manera más o menos encubierta, de modo que así podemos absorber su impresión de una forma menos consciente. Este reconocimiento revela de manera llamativa las debilidades de toda la teoría.

e) Contra la forma concreta de esta teoría que busca la relevancia de la obra de Cristo en el arrepentimiento por los pecados del mundo, recordamos que el arrepentimiento es precisamente la parte no transferible del pecado. Nadie puede arrepentirse por otra persona; sin duda se puede sobrellevar la culpa penal de otra persona. Así pues, sólo cuando se reconoce el carácter sustitutorio de la satisfacción de Cristo, se podría hablar, en un sentido modificado, de arrepentimiento en Él, es decir, como percepción y reconocimiento pleno de que los castigos que sufrió como Fiador eran merecidos. Esto, sin embargo, todavía no es arrepentimiento en el sentido correcto de la palabra. Por consiguiente, la teoría de Campbell resulta insostenible, pese a su intento de comprender la satisfacción como algo más objetivo.

77. Haz una exposición de la denominada teoría gubernamental.

Esta teoría fue desarrollada en principio por Hugo Grocio en su obra *Una defensa de la fe católica sobre la satisfacción de Cristo*. Esta apología iba dirigida contra los socinianos. Grocio deseaba mantener la objetividad de la satisfacción, es decir, que debe servir de apoyo a los principios del gobierno moral de Dios. Imperceptiblemente, sin embargo, el propio Grocio cayó en la subjetivación de la que acusaba a Socino. Más tarde, esta teoría se desarrolló aún más, especialmente en Nueva Inglaterra, a fines del siglo pasado. Sus principales argumentos son los siguientes:

a) El núcleo de toda religión razonable es la benevolencia, es decir, esforzarse por promover la felicidad de los demás. Todas las cualidades razonables pueden reducirse a esto. Cuando algo no va encaminado a la felicidad de los demás, se le condena como irracional, y cuando algo ocurre en Dios que aparentemente contradice las necesidades de las criaturas, entonces deberíamos formarnos una idea de ello que evite esta apariencia. La justicia punitiva debe ser explicada de tal manera que se convierta en benevolencia, en una provisión adecuada para el bienestar de la criatura.
b) Toda la relación entre Dios y la criatura debe explicarse mediante este principio de benevolencia. Dios busca el bienestar de los seres racionales, y para Él todo está subordinado a esto. Es por eso que Él prescribe leyes y requiere obediencia. La base para ello no es que Él, como bien supremo y Creador eterno, tenga derecho a nuestro servicio, sino que no es más que el impulso de su naturaleza para hacernos felices. Así, mientras que para nosotros el bien en Dios es el amor a la justicia, según esta teoría, la justicia es absorbida por el amor y se convierte en una ayuda escogida más o menos arbitrariamente para hacer que prevalezca el amor.
c) Las leyes que Dios prescribió por amor llevaban aparejadas ciertas sanciones. Dios consideró que el mejor modo de lograr su objetivo era conectando ciertos castigos positivos con la transgresión de la ley. El castigo es un sufrimiento que Dios adjunta al pecado de una manera extrínseca, sin que exista una conexión lógica o racional entre ambos. La conexión consiste completamente en una asociación. Los hombres se dan cuenta, por la revelación de Dios o por la experiencia, de que donde hay pecado también hay sufrimiento, y que Dios sigue esta regla fija. Con esta conciencia, adquirirán una aversión instintiva al mal. Por lo tanto, Dios apuesta, por así decirlo, por el amor propio de los hombres, por su aversión al sufrimiento, y con ello busca disuadirlos de transgredir la ley. Todo esto lo hace, sin embargo, con el único propósito de promover el bienestar de sus criaturas.
d) Dios podría haber castigado a todos los pecadores que han transgredido la ley. Pero si esto hubiera sucedido, el ejercicio del castigo no habría cumplido su objetivo, ya que el mal se ha extendido universalmente. Así pues, para promover el bienestar de la criatura no tiene sentido castigar la transgresión de la ley, ya que la meta, es decir, disuadir a los demás, nunca se puede alcanzar. Aun así, por otro lado, el castigo no puede ser simplemente condonado. La majestad de la justicia se perdería, y el hombre perdería toda reverencia por el legislador. Por tanto, es necesario que Dios, al mismo tiempo, perdone al pecador y brinde un claro ejemplo de la ejecución del castigo. Esto fue hecho en Cristo. Al hacer que muriera, Dios ha demostrado que hablaba en serio sobre el mantenimiento de las sanciones asociadas a la ley.
e) Sin embargo, el sufrimiento padecido por Cristo no debe considerarse estricta o literalmente el mismo o de igual valor que el que los mismos pecadores habrían tenido que sufrir si se hubiera llevado a cabo la amenaza de la ley que pendía sobre ellos.

No es, sin embargo, un castigo mediante una sustitución sino algo que sustituye al castigo. Dios sólo tenía que velar por que el sufrimiento de Cristo produjera la misma impresión que el castigo personal de los culpables, que ahora están libres, habría causado. Por lo tanto, se produce una relajación.

f) El resultado de este sufrimiento consiste en la posibilidad de que ahora Dios pueda entrar nuevamente en una relación moral con los hombres y pueda tratar otra vez, mediante la majestad de su justicia y la amenaza del castigo, de moverlos a hacer el bien. Ahora no necesita mirar atrás y considerar su experimento inicial como un fracaso, porque ha llevado a cabo sus amenazas en Cristo. La justicia no ha perdido ni un ápice de su seriedad moral. Para todos está abierta nuevamente la oportunidad de ganar la vida eterna que como una sanción positiva iba aparejada a la observancia de la ley. El pacto de gracia, que se basa en la muerte de Cristo, no es más que un nuevo pacto de obras. El sufrimiento de Cristo no es tanto su base, sino que es mucho más un medio preparatorio para eliminar ciertos obstáculos. En realidad no salva a nadie, pero hace que todos sean salvables.

78. ¿Cuál es nuestra crítica a esta teoría?

a) Sus fundamentos son totalmente antibíblicos y, además, filosóficamente insostenibles. No es necesario demostrar que la doctrina de la benevolencia como esencia de todo bien moral, descrita anteriormente, entra en contradicción con las Escrituras. Se erige sobre principios filosóficos completamente fuera de la Biblia. Aparte de eso, sin embargo, debe conducir al eudemonismo o regresar a nuestro punto de vista. Podría formularse la siguiente pregunta a sus proponentes: si lo moralmente bueno es conocido por el hecho de que desea promover la felicidad, ¿no deriva también su valor, considerado moralmente, de este propósito? Será difícil dar una respuesta negativa a esta pregunta. Un ser moralmente bueno debe buscar la felicidad de los demás. ¿Por qué debe hacerlo? Porque la felicidad es el bien supremo en el mundo; debe buscarse por sí misma. Está claro que esto es eudemonismo, la apoteosis de la felicidad, la reducción de lo bueno a lo placentero. Si, por otro parte, alguien dice que, en primer lugar, la benevolencia no debería buscar la felicidad de los demás sino su mejora moral, entonces ha reconocido que el valor de la rectitud moral reside en sí misma y no depende de la felicidad ni de ser identificado con la benevolencia. Luego, no obstante, también se deduce que el pecado lleva dentro de sí mismo su propia condenación, que debe llevarse a cabo no por el bien de la felicidad, sino con independencia de todas las consecuencias. Eso es exactamente lo que mantenemos cuando decimos que Dios debe castigar el pecado.

b) La teoría se basa en una cierta concepción del objetivo de la administración de justicia terrenal. Dado que dentro del propósito del castigo administrado por el gobierno civil terrenal está el promover el bienestar de la sociedad y elevar la felicidad de sus ciudadanos, cabe pensar que por lo tanto: (1) El castigo debe considerarse completamente desde este punto de vista; (2) El castigo de Dios tampoco puede tener otro significado.

   Este razonamiento, sin embargo, es falso, tanto en sus premisas como en sus conclusiones. Es falso en sus premisas, porque no es en absoluto el caso que el gobierno castigue exclusivamente para proteger a la sociedad. El estado es más que una institución utilitaria. Tiene valor e importancia en sí mismo y, en consecuencia,

su administración de justicia también tiene una relevancia independiente. Este razonamiento es falso en sus conclusiones, porque lo que es cierto de esta dispensación terrenal y temporal no puede por eso ser transferido a lo que es eterno y final: la administración de la justicia por Dios.

c) La teoría descansa en una concepción indigna de Dios y de la manera en que trata con sus criaturas. Primero intenta, mediante sanciones que amenazan con el castigo personal, mantener la majestad de la justicia e inducir al cumplimiento de la ley. Este experimento, sin embargo, resulta ser un fracaso total. Si Dios ahora quisiera llevar a cabo sus amenazas, lograría precisamente lo contrario de su intención: la miseria en lugar de la felicidad de sus criaturas. Por lo tanto, se ve obligado a retirar sus amenazas, en la medida en que son personales, para admitir un compromiso entre la aplicación plena y la violación total de la ley, y para dar un ejemplo en Cristo. Al hacer esto, la reverencia por la ley entre sus criaturas queda salvaguardada y Dios puede comenzar con un nuevo experimento. Pero, ¿qué ocurre si esto también falla? ¿No es algo natural que los transgresores tengan esperanza de una relajación de las normas en el futuro? Después de que Dios no llevara a cabo la amenaza estrictamente en el pasado, ¿quién ofrecerá una garantía de que lo va a hacer en el futuro? Existe la posibilidad de que ya no sea disuadido por la acción de Cristo en un tercer experimento, como la transgresión de la ley no le impidió mostrar la gracia en Cristo. Toda la seriedad moral en sus tendencias desaparece, y la satisfacción del Mediador conduce exactamente a lo opuesto del efecto que se suponía que produciría según esta teoría. Además, debido a esto, Dios asume repetidamente una actitud falsa hacia sus criaturas. Él dice: "si transgredes la ley, serás castigado", pero su pensamiento e intención más profundos al respecto es: "al decir esto, el hombre será disuadido de transgredir, y si eso no sirve, la ley siempre se puede relajar".
d) Según esta teoría, Dios cuenta con el interés propio del hombre. Las sanciones que lleva aparejadas la ley son efectivas sólo en la medida en que hacen que el hombre tema el castigo. Ahora bien, es cierto que los gobiernos terrenales pueden y deben hacer uso de este motivo sobre sus sujetos pecaminosos para mantener el orden social y mantener a raya las tendencias pecaminosas. Pero es completamente increíble pensar que Dios, que no está preocupado únicamente por el decoro externo sino por la verdad interior, se conformaría con la observancia de la ley efectuada de esta manera y lo convirtiera en el fundamento del eterno bienestar de las criaturas.
e) El defensor de la teoría gubernamental, sin embargo, podría decir: "El castigo por el pecado y la satisfacción de Cristo no deberían verse exclusivamente como un elemento de disuasión". No pretendemos decir que Dios solamente intente obrar en el hombre a través del miedo. Sostenemos que en el sufrimiento de Cristo, Dios ha dejado una declaración impresionante sobre el carácter aborrecible del pecado. Mediante esta ejecución del castigo, Él no ha dicho tanto, o al menos no sólo, cuál es la consecuencia del pecado, cuanto lo que es el pecado. Y al despertar la comprensión del carácter aborrecible del pecado, la satisfacción hace su obra y Dios alcanza su objetivo.

   Nuestra respuesta a esto debería ser que si Dios puede mostrar cuán aborrecible es el pecado trayendo sufrimiento sobre el pecador o sobre Cristo, entonces esto sólo puede encontrar una explicación en una justicia punitiva que *debe* cumplirse. En sí mismo, el sufrimiento de ninguna manera tiene como propósito resaltar lo odioso del pecado. Si presuponemos que Dios no necesariamente posee la rectitud que obra la

retribución, entonces no hay nada en absoluto en el carácter del sufrimiento físico que proclame que el pecado es un mal tan grande. Tan sólo hay dos formas en que el castigo puede estar relacionado con el pecado: (1) como elemento de disuasión y (2) como castigo justo. Así que cuando los defensores de la teoría en cuestión hablan una y otra vez del sufrimiento del Señor como una proclamación de cuán aborrecible es el pecado, entonces inconscientemente toman nuestra posición y usan términos que sólo tienen significado dentro de nuestro sistema.

También puede dejarse claro lo mismo de la siguiente manera. En cuanto a su relación con el pecado, el sufrimiento se puede considerar de tres formas:

1. En virtud de la justicia intachable de Dios, está conectado positivamente al pecado por Dios. Entonces se adopta nuestra postura.
2. Está arbitrariamente conectado con el pecado por Dios como medida disuasoria, de modo que el hombre, por la fuerza del principio de asociación, se contendría a la hora de pecar. Dios cuenta entonces con el temor del hombre.
3. Es el resultado del propio pecado como desarrollo natural del mismo. El pecado produce su propio castigo. En Cristo, Dios quiso demostrar a qué conduce el pecado por su naturaleza si continúa. En este caso, sin embargo, Dios cuenta nuevamente con el miedo egocéntrico del hombre. Él desea conmoverlo para que deje de pecar, no por su propio carácter abyecto sino por la atrocidad de sus consecuencias. La lección de la cruz de Cristo se puede expresar con las siguientes palabras: cuando uno hace el bien es cuando más avanza, y el mal es un principio desastroso y peligroso.

f) Finalmente, esta teoría hace que el sufrimiento de nuestro Señor sea más una exhibición que una realidad. Fue diseñado para crear un efecto, no para satisfacer la rectitud. De ninguna manera concuerda esto con lo que se nos dice acerca del sufrimiento de Cristo. De este modo, el énfasis siempre está en el dolor y la angustia que Cristo vivió en su propia conciencia, no en lo que Él le pareció a los demás que era. Pensemos en la lucha en Getsemaní, en la negativa del Señor a tomar el vino mezclado con mirra [Marcos 15:23].

79. ¿Qué noción tiene la teoría mística de la obra de satisfacción del Señor?

Concuerda en un aspecto con la teoría moral ya discutida; a saber, en la medida en que busca el propósito de la satisfacción en un cambio que debe tener lugar en la criatura, no en el cumplimiento de un requerimiento de Dios. Sin embargo, mientras que la teoría moral limita este cambio a la conciencia de la criatura y encuentra su esencia en un cambio del estado subjetivo del hombre, la teoría mística concibe la situación más profundamente y permite que se produzca una inversión en un cambio inconsciente. Cristo interviene en la vida en la existencia orgánica del hombre, y lo que ocurrió durante y después de la encarnación en sí mismo, en su naturaleza humana, fue el comienzo de una conversión de la naturaleza humana. Sólo así, su sufrimiento tiene significado. El pecado debe concebirse no como culpa sino como poder, como una corrupción interna que debe ser contrarrestada y purgada. Si bien esta base es común a todas las formas de la teoría mística, estas difieren entre sí en su elaboración posterior.

a) Los padres de la iglesia griegos, que tendían a la platonización, hablaron de una deificación de la naturaleza humana a través de la encarnación del *Logos*. Hemos

visto cómo la doctrina ortodoxa de las dos naturalezas en una persona puede ser mal utilizada de esta manera. La deificación significa, en primer lugar, la eliminación del carácter perecedero, convertir en inmortal. Según este punto de vista, el elemento de culpabilidad retrocede naturalmente a un segundo plano.

b) Otros, especialmente en tiempos más recientes, hacen más hincapié en el propio pecado que en las consecuencias del pecado. El pecado es un poder que reside en la carne del hombre, esto es, en su naturaleza corrupta. Cristo con su naturaleza humana, con su carne, tuvo que tomar este poder en sí mismo, dejar que tuviera efecto sobre él, y así abolirlo. Puede verse cómo esto hace que sea necesario pensar en Cristo como pecaminoso, ya que sólo teniendo pecado dentro de sí podía expulsarlo. En lugar de convertirse en un obstáculo que le impediría ser nuestro Redentor, para este punto de vista el pecado se vuelve un requisito indispensable para que Cristo pueda convertirse en ese Redentor. Esto también implica, sin embargo, que solamente está en cuestión la superación y la expulsión del pecado como una mancha, y que el pecado como culpabilidad no necesita tenerse en cuenta. No se pueden tener ambos presentes al mismo tiempo, porque precisamente al asumir una naturaleza pecaminosa, la posibilidad de que Cristo pague por la culpa de los pecados de los demás deja de existir. Por lo tanto, la culpa simplemente se deja a un lado. El pecado es un veneno que ha penetrado en el hombre aparte de su culpa. Lo que se necesita es simplemente un antídoto consistente en que el veneno pierda su poder en alguien que lo deje remitir dentro de sí mismo y al propio tiempo no sucumba a él. Esta es la teoría de Irving en Inglaterra; de Meuken, Stier y Strok en Alemania. Según Irving, Cristo poseía el pecado original pero no el pecado real. Por el poder del Espíritu Santo, suprimió la carne y la purgó gradualmente, de modo que finalmente sólo quedó el espíritu.

c) La concepción de Schleiermacher. Según Schleiermacher, la obra de Cristo consiste en llevar a los creyentes a la comunión de su vida, es decir, en parte a la comunión con su poderosa conciencia de Dios y en parte al disfrute de su perfecta salvación. Lo primero se llama redención, lo último reconciliación. El sufrimiento de Cristo no consistió en nada más que en simpatía por la culpa humana y en soportar pacientemente el mal que el mundo pecaminoso le infligió. Si bien por tanto sufrió con los pecadores, al mismo tiempo estaba completamente en paz con Dios.

   Aquellos que se convierten en miembros de la iglesia de Cristo reciben parte de esta misma vida, que se sabe en paz con Dios; ellos son redimidos y reconciliados. La culpa como una relación objetiva hacia Dios no se toma en cuenta en absoluto. Para Schleiermacher, el pecado es meramente la ascendencia de la conciencia del mundo, o la carne, sobre la conciencia de Dios, causada por el hecho de que la primera se desarrolla antes, y si la conciencia de Dios se despierta, ya ha ganado una influencia que impide que la última llegue a su plenitud. El castigo que va ligado al pecado no es reconocido como tal por Schleiermacher. El castigo es tan sólo la consecuencia natural del pecado. En el ejercicio de su obra como Mediador, Cristo se ha convertido en partícipe de las consecuencias del pecado que no fue su propio pecado. Por lo tanto, se ha familiarizado con el sufrimiento como separable del pecado personal. Aquellos que son llevados a la comunión de su vida también se familiarizan con esto como tal, con el resultado de que ya no sienten que sea algo que perturbe su salvación. Su reconciliación consiste en esto. No es reconciliación con Dios sino una reconciliación con el sufrimiento de esta vida.

80. *¿Qué objeciones deben hacerse contra estas teorías místicas?*

a) Que invierten el orden escritural. Esta orden es que el hombre no puede ser liberado del pecado como un poder si no es liberado primero de la culpa como una carga fuera de sí mismo. Estas teorías sostienen que la culpa no puede eliminarse más que rompiendo el poder del pecado dentro del hombre mismo.
b) Todo lo que pertenece al pasado pecaminoso del hombre que es liberado de esta manera simplemente queda en el olvido, como si una demanda justa de Dios no fuera ligada a ese pasado. Sin embargo, si la culpa sólo puede eliminarse quitando el pecado, y los pecados del pasado ya no pueden ser quitados, entonces la culpa del pasado debe continuar para siempre testificando contra nosotros. Solamente se puede dejar atrás esta consideración dejando a un lado toda la noción bíblica de culpa.
c) Todas estas teorías limitan la eficacia de la satisfacción de Cristo (si es que su obra puede seguir llamándose así) para el período posterior a su encarnación y sufrimiento. La salvación se convierte en un proceso místico vinculado a la humanidad del Salvador como realmente existente. La vida humana de Cristo no puede ser efectiva antes de que realmente existiera. Teniendo esto en cuenta, cabe deducir que todas las generaciones que vivieron antes de la encarnación de Cristo, tanto en Israel como entre los paganos, murieron sin redención y sin reconciliación, lo cual va en contra del testimonio expreso de la Escritura, que atribuye una verdadera salvación al pueblo del pacto de Dios ya bajo la antigua dispensación basada en la fianza de Cristo.
d) La atribución de una naturaleza pecaminosa real a Cristo lo hace completamente incapaz de poder ser nuestro Salvador. Este no es solamente así cuando se adopta nuestro punto de vista legal, sino que también lo sería incluso desde el punto de vista de Irving, Menken, et al. Por el poder del pecado en su naturaleza, la persona de Cristo también debe volverse inevitablemente pecaminosa. Una persona pecaminosa, sin embargo, no puede salvarse a sí misma. Afirmar esto equivale a pelagianismo. Afirmar lo contrario, que la naturaleza humana de Cristo puede ser pecaminosa sin que su persona participe en ese pecado, equivale a nestorianismo.
e) Todo este concepto de la obra del Mediador se inscribe dentro del panteísmo, como puede verse con absoluta claridad en las creencias de Schleiermacher. Aquí el pecado, el castigo y la culpa se convierten en condiciones inevitables. En lugar de ser una expresión de la rectitud de un Dios personal y trascendente, el sufrimiento en el mundo se convierte en un estado de cosas necesario en la naturaleza. Cuando el hombre se reconcilia, esto no consiste en una absolución legal por la cual se le libera de sufrir por sus pecados, sino en estimular una nueva consideración de este sufrimiento para que el hombre aprenda a reconocer que el sufrimiento no es un castigo. Así pues, esta terminología de Schleiermacher resulta completamente engañosa. Lo que él llama reconciliación se podría haber llamado con mucha más propiedad redención.

81. *¿En qué asunto importante se apartan muchos de aquellos que comparten nuestra visión de la satisfacción de la doctrina ya consagrada?*

En el apartado de la base de la imputación de nuestro pecado a Cristo. Hemos visto antes cómo el realismo y el traducianismo, cuando se usan para explicar la transmisión de la culpa y la corrupción hereditarias, nos abocan a problemas insuperables en el campo de la

cristología. Es algo sin duda ampliamente aceptado que Cristo asumió nuestra naturaleza de la carne y la sangre de la Virgen María. Si el pecado original se transmite automáticamente con esta naturaleza, también se transmitió a Cristo. En cuanto a la corrupción, se puede evitar eso haciendo referencia a la purificación de esta naturaleza por el Espíritu Santo antes de ser asumida. En el caso de la culpa, sin embargo, la situación es completamente diferente. Eso no se puede suspender mediante algún acto poderoso, y si continúa existiendo, también hace que la purificación de la naturaleza resulte imposible. Si Cristo ha pecado en Adán, entonces Dios no puede purificar con justicia la naturaleza humana en su nombre. Porque si Él puede hacer esto con Cristo, también podría hacerlo con cada pecador, y entonces la salvación mediante el pago por la culpa sería innecesaria.

A pesar de estas sustanciales objeciones que pesan sobre el realismo y el traducianismo, muchos no sólo mantienen estas posturas, sino que en tiempos más recientes más de un bando afirma que aportan la clave para entender la solidaridad del Salvador con nosotros. Para poder llevar nuestros pecados, se argumenta, no sólo tiene que poseer nuestra naturaleza humana sino que, además, tiene que participar en el primer acto del pecado original, de manera que pueda afirmarse con razón que no asume un pecado ajeno a Él, sino el de una raza de la que participa personalmente. Como puede verse, esta visión es considerablemente distinta de la de Irving y sus seguidores. Según Irving, el pecado habitual era algo inherente a Cristo; según los defensores de este punto de vista, sólo existía una culpa adherida. El Espíritu Santo purificó su naturaleza humana de tal manera que esta culpa hereditaria no resultó en corrupción hereditaria. Así que Cristo podía sufrir por nosotros como sin pecado, y sin embargo, se podía afirmar que no se le imputaba una culpa absolutamente ajena a él, ya que en cierto momento, el momento de su propia culpa hereditaria, Él participó de esa culpa personalmente.

82. ¿Por qué resulta esta idea totalmente insostenible?

a) Se basa en una concepción debilitada de la culpa hereditaria como fuente y raíz de todo mal. Se cree que la culpa hereditaria se puede atribuir a Cristo y que todo lo demás se le puede negar. Eso es tanto como anular el vínculo orgánico que existe entre la culpa hereditaria y la corrupción inherente, no sólo en un sentido real sino también legal. Quienquiera que tenga en cuenta este estrecho vínculo, y esté profundamente convencido de que a Cristo no se le puede atribuir ningún tipo de pecado, se abstendrá instintivamente de atribuirle a Cristo el origen de todo pecado, la culpa de Adán. Si se hace, se está cruzando una línea peligrosa. La Escritura habla de esa culpa como cien por cien pecado, como desobediencia, y la contrasta con la obediencia de Cristo como el segundo Adán.

b) Aquellos que defienden esta opinión piensan que el estrecho vínculo entre la culpa hereditaria y la corrupción inherente puede ser abolida por un acto poderoso de Dios, mediante la purificación de su naturaleza humana por el Espíritu Santo. Esto, sin embargo, es una falacia. Si la culpa del pecado en sus consecuencias puede ser detenida mediante tales actos de poder, toda la obra del Mediador resulta superflua. Entonces Dios puede hacer lo mismo por cada pecador y hacer así que las consecuencias de la culpa sean inofensivas. Sin embargo, él trata con el Fiador no de acuerdo con el poder sino de acuerdo con la justicia. Por tanto, detrás de la santificación de la naturaleza humana debe estar la justificación. Si se llega a aceptar eso, entonces queda inmediatamente claro a qué consecuencias tan desastrosas

conduce esta falsa idea. Entonces tenemos un Fiador que primero debe ser justificado y santificado, y eso sobre la base de sus propios méritos, por su imputación de antemano, por decirlo de alguna manera, antes de que Él pudiera intervenir por nosotros.

c) El gran error de esta concepción es que no toma con suficiente seriedad la idea de atribución del pacto. Esta libre atribución que nos une a Cristo y a nosotros, inicialmente separados, en un cuerpo, no sólo para el sufrimiento sino para todo el futuro, debe seguir siendo el punto de partida. El apóstol no nos enseña que Cristo podía ser hecho pecado por nosotros porque ya fuera culpable, sino que Aquel que no conoció pecado fue hecho pecado por nosotros para que pudiéramos convertirnos en la justicia de Dios en Él [2 Cor 5:21]. Sin embargo, debido a que este misterio, que tuvo lugar en el consejo de Dios, se ha perdido de vista, se aprovechan toda clase de medios distintos para ocupar su lugar vacante. Entonces el realismo y el traducianismo deben servir para eliminar los problemas que surgen.

   Y si miramos más de cerca, notaremos que al final no se gana nada con esto. Seguramente nadie podrá o querrá negar que Cristo ha sido una persona divina desde la eternidad. Si ahora Él no es capaz de sufrir por nuestros pecados compartiendo nuestra naturaleza sin participar en nuestra culpabilidad personal, entonces podemos preguntar con razón si de hecho es capaz —como puramente Dios, sin compartir nuestra naturaleza— de asumir esa naturaleza mediante un acto legal e identificarse con nosotros de tal manera que ahora la culpa por el pecado de Adán también se convierta en suya. En otras palabras, no sólo hay una atribución de Cristo a nosotros, sino también una atribución de nosotros a Cristo, y eso tuvo lugar en principio cuando Cristo entró en nuestra naturaleza. Ahora, si esto último puede ser libre, sin tener que basarse en la unidad de naturaleza, entonces ¿por qué no también lo primero?

83. ¿Consiste la obra sacerdotal del Mediador exclusivamente en su satisfacción, o hay algo más que pertenezca a ella?

También le pertenecen la intercesión, la actividad mediadora o el hecho de ser un abogado.

84. ¿Qué palabras en la Escritura nos hablan de esta intercesión?

a) Se dice que ahora aparece ante la presencia de Dios por nosotros, ἐμφανισθῆναι (Heb 9:24).
b) Se dice que intercede por nosotros delante de Dios, ἐντυγχάνειν (Heb 7:25).
c) Se le llama nuestro Sustituto o Abogado. Él es un παράκλητος, Paráclito (1 Juan 2:1). Habría que tener en cuenta que la palabra *paráclito* se usa en un doble sentido en el Nuevo Testamento. Originalmente es una forma pasiva y significa “alguien que es llamado para ayudar”, es decir, un defensor. Sin embargo, dado que un defensor también puede tomar el lugar de aquel a quien ayuda, la palabra también adquiere al mismo tiempo el significado de “sustituto”. Se utiliza en este último sentido en referencia a Cristo en el pasaje recién citado (1 Juan 2:1): “Y si alguno peca, tenemos un abogado (un intercesor sustituto) para con el Padre”. Este es el primer significado. Al mismo tiempo, la palabra se toma en un sentido algo diferente cuando Cristo se llama a sí mismo “Paráclito” para los creyentes y les promete el Espíritu como otro Paráclito (Juan 14:16): “Y rogaré al Padre, y Él os dará otro Paráclito, para que esté

con vosotros para siempre". Aquí, el Paráclito es un "defensor que da consejo". El Espíritu Santo también se llama paráclito en este sentido, especialmente porque ocupa el lugar de Cristo con los creyentes ahora que Cristo se ha ido. Por supuesto que la obra principal del Espíritu Santo como Paráclito es brindar consuelo, pero la traducción de la palabra en sí como "Consolador", por muy habitual que sea, parece incorrecta y no se puede justificar. Παρακαλεῖν significa "alentar", "consolar", pero παράκλητος es una forma pasiva, no activa. La explicación que la mayoría le da en la actualidad, y que está respaldada por esta forma activa, a saber, "consejero", es también la de Agustín, Calvino, Beza, Lampe y muchos otros. El concepto de "consolador" es demasiado estrecho.

85. ¿Cuál es la relevancia de esta intercesión del Mediador?

Ya en el Antiguo Testamento, el sumo sacerdote no había terminado su trabajo cuando había realizado los sacrificios. La sangre, como parte principal del sacrificio, tenía que ser presentada ante Jehová en el lugar santo o en el lugar santísimo, y sólo al hacerlo se realizaba la expiación completa para que él pudiera volver y bendecir a la gente. El sacrificio, una vez traído, debía mantenerse constantemente en la memoria mediante el rociamiento de la sangre, y al ser conservado en la memoria debía efectuar la continuación del favor de Dios para el pueblo pecador.

Esta es también la esencia del significado de la intercesión del Mediador. No se da el caso de que su sacrificio, una vez traído, fuera un hecho olvidado o perdido por el cual Dios en el pasado eliminara algunos obstáculos pero cuyo poder ya no continuara. Tal punto de vista encajaría en la teoría gubernamental de la satisfacción, pero no a un sistema basado en la Escritura, en el que la satisfacción conserva su plena vigencia. La justicia de Dios, que es un impulso siempre activo en su ser, descansa ahora y descansa para siempre en Cristo como el sacrificio meritorio. Para la conciencia divina, el recuerdo de la satisfacción está continuamente presente, y las demandas de la justicia y el sacrificio de la obediencia se unen continuamente en la persona del Mediador. Que Cristo ascendió al cielo y apareció en el lugar donde mora la gloria de Dios significa que presentó su sacrificio al Padre, y por parte del Padre que lo recibió, lo aceptó también como agradable. Cristo no fue allí como una persona aislada que había dejado atrás lo que había sucedido en la tierra. Toda la actividad sacerdotal que Él había realizado aquí abajo iba unida a su persona. Él se presentó en un papel estrictamente oficial. Y al igual que la conciencia de justicia del Padre descansa ahora en Él en este papel oficial con satisfacción, así también Cristo en su conciencia sacerdotal comprende todas las experiencias pasadas, toda la lucha soportada, todos los méritos logrados del ministerio sacerdotal para colocarlos ante Dios. Esto es en Él un acto que continúa permanentemente, que no se interrumpe ni por un instante, y su divina omnisciencia le permite realizarlo. Todos los dones que Dios derrama sobre los creyentes son el resultado de la armonía de esta doble conciencia. Son reclamados por Cristo sobre la base de sus méritos y concedidos por el Padre sobre la base de esos méritos.

Pero hay más que esto. Cristo no sólo presenta su propia obra en abstracto, sino que las necesidades y oraciones concretas de los creyentes también se incluyen en su conciencia, de modo que todo lo que es impuro e imperfecto en ellas es eliminado y aparecen como santificadas ante Dios. Es por eso que solamente oran en el nombre de su Señor Jesucristo, lo que significa más que apelar a su pasado. También confían en su actividad viviente para el presente. Por consiguiente, esperan cada bendición y cada don a través de su Señor

Jesucristo, lo que, de nuevo, significa más que encontrar la base y causa efectiva de esto en su obra histórica de satisfacción. También creen en una causalidad actualmente existente para ella, unida a lo anterior. Aquí tratamos con realidades, y debería evitarse toda impresión de que se trata de meras abstracciones o de relaciones ideales. La Escritura toma estos asuntos con total seriedad y deriva de ellos una razón convincente para acercarse al trono de la gracia con total confianza. Podemos hacer eso, no sólo porque la obra de Cristo una vez completada quede tras Él y sus frutos ahora continúen por sí mismos, sino mucho más porque Él todavía vive y actúa para producir sus frutos en la actualidad. Que nuestras debilidades encontrarán el perdón y el fortalecimiento también se deriva de esto. Cristo es un Sumo Sacerdote compasivo, que todavía lleva el recuerdo de la debilidad y el sufrimiento en su conciencia humana, y que por tanto puede ponerse en nuestras circunstancias y tener una misericordiosa compasión por nosotros que es completamente única en su género (Heb 4:15–16).

86. ¿Cómo puede parafrasearse esta intercesión de Cristo?

Es la voluntad firme del Mediador por la cual presenta su satisfacción al Padre y la guarda en su recuerdo, y mediante la cual reclama su aplicación particular para todos los miembros de su cuerpo.

87. ¿Sabemos mucho sobre la manera concreta en que se hace esta intercesión?

Nada de esto nos ha sido revelado, y también podemos decir muy poco acerca de ella debido a nuestra concepción defectuosa de las cosas celestiales en general. En este sentido, hay que mantenerse en guardia nuevamente frente a dos extremos. Por un lado, ha habido quienes, ante la imposibilidad de darle un contenido concreto a la idea de la intercesión, han llegado a la conclusión de que estaban tratando tan sólo con una abstracción. En consecuencia, se dice que la frase "Cristo intercede por nosotros" es la expresión en forma ceremonial judía de la idea de que los frutos de sus méritos nos benefician. Esto, sin embargo, es un nominalismo indebido, ya que en las cosas de Dios sucede que las realidades se corresponden con tales ideas. Dios no nos consuela con abstracciones; y cuando oramos sobre la base de la intercesión de nuestro Mediador, no se trata de un autoengaño. Y Dios no se adapta a nuestra limitada comprensión, sino que la realidad se corresponde con nuestra concepción. Si alguien no reconoce una intercesión real, entonces todo lo que se nos enseña acerca de la simpatía sumo sacerdotal del Mediador carece de sentido. Y una vez que nos permitimos dejar que esta materia se evapore en una idea, entonces también cabe suponer este mismo derecho en relación con otras muchas cosas de las que tampoco podemos formarnos una idea concreta. Ciertamente alguien puede preguntarse por qué es necesario que Cristo presente sus méritos y se los recuerde al Padre, dado que el Padre seguramente sabe desde la eternidad cuáles son estos méritos y está dispuesto a otorgarles validez. Sin embargo, con igual derecho, alguien podría preguntarse por qué es necesario que el Padre y el Hijo negocien formalmente entre sí en el consejo de paz, ya que para ellos los pensamientos de cada uno son claros y diáfanos desde la eternidad. Quien se entregue a tales preguntas y consideraciones rápidamente verá su concepto de Dios endurecerse en la rigidez del panteísmo. Se quedará con un Dios a través del cual y en el cual no ocurre nada más. Así pues, nuestro primer pensamiento no debería ser "¿Qué es necesario para Dios?". Al razonar de ese modo, podríamos dejar de lado la intercesión junto con otras muchas cosas. Más bien, deberíamos preguntarnos: "¿Qué es apropiado y adecuado para Dios?" Entonces, la Escritura nos enseña que hay una existencia celestial de formas, en las cuales los pensamientos de Dios

están majestuosamente encarnados. El cielo es el lugar donde todo lo humanamente defectuoso y falso está prohibido, pero del cual, sin embargo, de ninguna manera tiene por qué excluirse lo verdadero y puramente sensorial de esas formas, que también prevalecen entre nosotros los seres humanos. Por lo tanto, no debemos formarnos una idea demasiado espiritual y sin sentido de las cosas de Dios.

Sin embargo, no decimos estas cosas para que caigamos en el otro extremo, donde han acabado los luteranos. Ellos creen que tienen que insistir en que esta intercesión es *vocalis, verbalis, et oralis*, es decir, con la voz, las palabras y la boca, respecto de la cual se asumen muchas otras cosas. No tenemos derecho a ir tan lejos, no porque esas cosas sean imposibles en sí mismas o indignas de Dios, sino simplemente porque las Escrituras no las mencionan. En lo que se ha dicho anteriormente, creemos haber presentado el sentido de los datos bíblicos correctamente. No sabemos exactamente cómo suceden estas cosas, y tiene relativamente poca importancia siempre que nuestra concepción de las cosas celestiales también permanezca vaga y nebulosa en otros aspectos.

88. ¿Puede demostrarse a partir de algunos pasajes bíblicos que en la práctica se produce algo semejante a lo descrito anteriormente?

Romanos 8:33–34, "¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Dios es quien justifica. ¿Quién es Él que condena? Es Cristo quien murió … el que también intercede por nosotros" (ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν).

Hechos 2:33, "Así que, exaltado por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado esto que ahora vosotros veis y oís". Aquí el derramamiento del Espíritu Santo está relacionado con el hecho de que Cristo apareció ante el Padre en el cielo. Sólo cuando Él entró en el lugar santísimo a través del velo rasgado podía distribuirse el gran don adquirido por su sacrificio.

Lucas 22:31–32, "Simón, Simón, he aquí Satanás os ha pedido para zarandearos como a trigo; pero yo he rogado por ti, que tu fe no falte". Este es un ejemplo de intercesión concreta.

Isaías 53:12, "por cuanto derramó su vida hasta la muerte, y fue contado con los pecadores, habiendo él llevado el pecado de muchos, y orado por los transgresores".

89. ¿De cuántas maneras ha ejercido Cristo esta obra de intercesión?

Generalmente se distinguen dos maneras distintas, que se corresponden con los dos estados del Mediador.

a) La intercesión hecha aquí en la tierra, que a través de la naturaleza de toda su obra en su estado de humillación también se le dio la forma de una humillación. Cristo oró, pues, sobre la base de sus méritos, hechos eternamente seguros por su fianza, pero al mismo tiempo como un suplicante que se humilla a sí mismo, tanto en su estado de ánimo interno como en sus gestos externos.
b) La intercesión hecha en el cielo desde la ascensión del Señor, que ya no está acompañada de humillación sino de majestad y gloria regias.

90. ¿Quiénes son las personas a quienes beneficia esta intercesión?

Los luteranos están acostumbrados a hacer una distinción entre la intercesión universal del Mediador, que se aplica a todas las personas, incluso a los que están perdidos, y su

intercesión particular, que solamente incluye a los creyentes. Para ello principalmente apelan a la oración de Jesús en la cruz por sus enemigos (Lucas 23:34). Naturalmente, este punto de vista está estrechamente relacionado con todo el sistema luterano. En el sentido concreto, Cristo sólo puede interceder por los elegidos, ya que su intercesión no es un mero suplicar donde no es seguro si será escuchado, sino que es una voluntad firme y siempre activa, que el Padre siempre está dispuesto a complacer. Por lo tanto, la intercesión llega hasta donde alcanzan los frutos salvíficos de la satisfacción. Esto, por supuesto, no excluye que Cristo también haya orado por aquellos que están excluidos de esta intercesión concreta. Compárese con el texto mencionado anteriormente, Juan 17:9–20, donde el alcance de la intercesión se nos indica tanto positiva como negativamente: "no por el mundo … para aquellos que son santificados por Él, y para todos los que creerán en mí por su palabra".

91. ¿Puede alguien más que no sea Cristo interceder por nosotros?

No. Si su intercesión no es otra cosa que la continuación de su sacerdocio y su concepción ideal, inmediatamente se deducirá que aquel que no es sacerdote tampoco puede interceder de manera eficaz ante Dios. Sólo el que ha sacrificado puede entrar en el santuario. Dado que ahora, sin embargo, la iglesia católica ha repristinado el sacerdocio y ha repetido el sacrificio de Cristo, por analogía con eso también inventó una multitud de intercesores. Canoniza a ciertos denominados santos, a quienes atribuye un grado de exceso de méritos y se refiere a ellos como intermediarios capaces de influenciar a Dios. Con la base en la que se apoya esta doctrina, el dogma de la *opera supererogationis*[obras de supererogación], también cae la doctrina de la intercesión de los propios santos. Es cierto que la Escritura anima a los creyentes a orar los unos por los otros y a interceder ante Dios (incluso la palabra hebrea para "orar", הִתְפַּלֵּל, significa "interceder"), pero con esto no se hace referencia al acto oficial de un cargo, sólo a una intercesión de hermanos, que son iguales, los unos por los otros. Se puede pedir la intercesión de un hermano, pero nunca interponerlo como un mediador entre Dios y nuestra propia alma. Esto sería la deificación del hombre. No hay más que un Mediador, que puede llevar nuestras oraciones delante de Dios, y cualquier idea sobre la existencia de otras personas que pudieran hacer algo así inevitablemente lleva a investirla con atributos divinos. Los fieles católicorromanos realmente conciben a sus santos como omniscientes, omnipresentes, etc.

92. ¿De qué manera se distingue el oficio sacerdotal del Mediador en la intercesión de la obra del Espíritu Santo como Paráclito, tal como se describe especialmente en el Evangelio de Juan?

A ambas actividades, la de Cristo y la del Espíritu Santo, se las designada con las mismas palabras (p. ej., Rom 8:26–27, "El Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos indecibles [ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις]; "porque el Espíritu intercede por los santos con Dios [ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει υπὲρ ἁγίων])". Aun así, hay una gran diferencia entre los dos. La intercesión del Espíritu Santo no es una intercesión que tenga lugar fuera de los creyentes, sino que es hecha por ellos en sí mismos. Son ellos mismos quienes oran por el Espíritu Santo, o el Espíritu Santo quien ora dentro de ellos. La obra del Espíritu Santo en la economía de la salvación es precisamente identificarse con los creyentes y morar en su interior. La intercesión de Cristo es distinta, ya que tiene lugar fuera de los creyentes y

permanece muy separada de sus propias oraciones. Por lo tanto, no oramos al Espíritu Santo sino a Cristo, y no por Cristo sino por el Espíritu Santo.

Rey

93. ¿Qué es el oficio real del Mediador?

Su designación oficial y actividad en nombre de Dios para gobernar y proteger a su iglesia.

94. ¿Es Cristo ya rey con independencia de su mediación?

Sí. Como partícipe del Ser Divino, Él también posee desde la eternidad el poder real sobre toda la creación que le pertenece a Dios. Este continúa con su verdadera deidad a través de todo lo que le sucede. En un sentido estricto, sin embargo, no se puede hablar de esto como un *munus regium*, un "oficio real". Después de todo, un oficio siempre presupone una autoridad delegada que se ejerce en nombre de otra persona. El poder real divino es absoluto. Por lo tanto, se tenía la costumbre de hablar de un *regnum essentiale*, un "reinado esencial", y colocar a su lado el *regnum personale*, el "reinado personal". Este último, pues, significa la realeza oficial del Mediador.

95. ¿Puede detallarse algo más dentro de la realeza mediadora en sí?

Sí; incluye más de un aspecto.

Dominio sobre la iglesia que el Mediador ejerce por su palabra y Espíritu. Él prescribe leyes en virtud de su oficio. Él se ocupa de que estas leyes se cumplan con la actuación de su Espíritu. Todos los que desempeñan algún oficio en la iglesia derivan su autoridad de Él y reciben su nombramiento de Él. No se puede hacer nada con autoridad sin que esta autoridad sea otorgada por Él. Cristo recibió esta realeza cuando fue designado como Mediador en el consejo de paz. Por lo que respecta a su esencia, no iba ligada a la ejecución en sí de su fianza, ya que esta esencia ha existido desde los primeros comienzos de la iglesia hasta la encarnación y también posteriormente. Se llama *regnum spirituale*, el "reinado espiritual", porque se establece por medios espirituales y se rige tan sólo por el poder espiritual. Sin embargo, aquí el término "espiritual" debe tomarse en un sentido más profundo. El acto de la regeneración es también un acto espiritual y uno de los medios espirituales por los cuales Cristo gobierna como Rey. Hoy en día, las personas se han acostumbrado demasiado a una concepción excesivamente ética. Con respecto a este *regnum spirituale*, se pueden distinguir los siguientes aspectos:

1. Su *base*. Esta consiste en la salvación o redención de los creyentes por medio de Cristo. Él ha pagado el rescate por ellos, y a través de esto ellos entran en una relación totalmente única con Él. Ya no son su propia posesión, sino que, en cuerpo y alma, son posesión de Jesucristo. Ante su voluntad, no tienen sino sumisión incondicional. Ya sea que vivan o mueran, son del Señor. De esta manera, el creyente se encuentra en una relación totalmente única con Cristo, a diferencia de la relación que Él tiene con el Padre y el Espíritu Santo, y que en última instancia sólo puede ser explicada por la deidad del Mediador.
2. Su *naturaleza*. Se trata de un reino espiritual, pero a pesar de eso, un reino real. Es decir, no se usa fuerza física externa, como en el caso con los reinos

de este mundo. Pero tampoco todo cuanto sucede en él se produce como consecuencia de los dictados de un amor permisivo. Hay autoridad, poder y soberanía, en primera instancia en Cristo y luego confiada por Él a sus siervos. Es muy necesario tener esto presente para evitar concepciones erróneas sobre la esencia de la Iglesia visible. No se origina en un contrato voluntario que sus miembros celebran mutuamente hasta su finalización en un momento posterior, de modo que con el tiempo uno puede retirarse de él. Esa teoría no es aplicable al estado, y mucho menos a la Iglesia. Uno no se une a la Iglesia por deseo o inclinación, sino como sujeto del reino del Señor, consciente de su obligación de tener comunión con otros súbditos y de reconocer a los siervos del Señor. Esta posición, si está bien pensada y se aplica sistemáticamente, es naturalmente rica en sus implicaciones. Entre otras cosas, incluye que la Iglesia no pierde su poder sobre una persona si esta persona abandona deliberadamente sus límites. En un reino terrenal, nadie pensaría que un sujeto es libre de acabar con su dominio. Es el estado quien hace esto, no el individuo. Tampoco uno es libre de retirarse de la Iglesia arbitrariamente. La Iglesia conserva su poder (dentro de los límites que Dios le ha prescrito) mientras no haya soltado al súbdito del Señor, y no pueda renunciar al ejercicio de su disciplina. Si el gobierno secular está dispuesto a reconocer este derecho o no resulta irrelevante. Cristo le ha otorgado a su Iglesia un derecho independiente que no necesita ser promulgado primeramente por la ley secular. Es mejor para la Iglesia transgredir el mandato del gobierno secular que dejar sin cumplir los mandamientos de su propio Rey.

3. Su *alcance*. Al reino espiritual del Señor pertenecen todos aquellos a quienes ha redimido o si, de acuerdo con la norma de la palabra de Dios, tenemos que suponer que ese es el caso; por lo tanto, todos los creyentes. Aun así, no todos ellos tienen la misma relación con Cristo el Rey. Todos ellos son súbditos y, en esa medida, iguales. Pero algunos de ellos son más que súbditos; también son siervos con autoridad oficial. Sin embargo, esta autoridad de los siervos en el reino de Dios no es un poder magisterial sino ministerial. Es decir, no es absoluto sino que está sujeto a ciertas regulaciones que Dios ha revelado en su palabra y que ilumina por su Espíritu. Sólo el propio Cristo tiene poder absoluto, es decir, el derecho de actuar como mejor le parezca, ya que Él es el único Rey. Pero dentro de estos límites, los siervos del reino todavía tienen verdadera autoridad en todos sus aspectos. No han recibido esta autoridad del pueblo, aunque el pueblo los elige. Este poder desciende desde arriba y no surge desde abajo. Hay que estar en guardia para no dejarse engañar por las ideas ultrademocráticas prevalentes sobre la fuente de la autoridad civil y convertir a la Iglesia en una democracia absoluta. La Iglesia no es eso. Sus siervos no son responsables ante la Iglesia como tal, sino ante Cristo. La Iglesia es un reino.
4. Su *significado*. El reino del Salvador nunca puede ser visto como una institución utilitaria que existe completamente para el individuo. Esta concepción del estado también está muy extendida y algunas veces se traslada al reino de Cristo. El estado, sin embargo, es mucho más que ese tipo de institución. Es uno de los organismos independientes que Dios ha creado, un

cuerpo que, como todos los cuerpos, tiene significado en sí mismo. El estado existe para llevar a cabo ciertas cosas que el individuo no puede lograr: administrar justicia, representar visiblemente las virtudes de Dios como gobernante. Lo mismo puede decirse sobre el reino del Mediador. No puede verse únicamente como una asociación bien organizada, creada exclusivamente para la expansión del poder, pero que, aparte de eso, carece de valor positivo en sí misma. La Iglesia existe para encarnar y representar de manera visible el dominio del Rey Cristo. Sobre la base de la Palabra de Dios, debe organizarse y prescribir ciertas leyes. No tiene la libertad de vivir sin restricciones, sin que haya algo que se asemeje a un reino en su forma visible. No le está permitido organizar sus leyes de acuerdo con las condiciones cambiantes del mundo. Las principales características de su gobierno se dan en las Escrituras y se esbozan en la organización de la iglesia apostólica, y ese patrón tiene autoridad vinculante. Dentro de esas características principales puede haber cierta laxitud, pero ellas mismas no pueden ser eliminadas.

5. Su *duración*. Cristo no adquirió primero sus derechos como Rey sobre todos los creyentes por el acto en sí de la redención, sino ya al asumir su obra como Mediador. De ahí que este reino espiritual también se remonte a los primeros días de la creación. Tan pronto como hubo creyentes, comenzó el ejercicio del dominio por parte del Mediador. Aunque la forma de ese dominio puede haber cambiado según las diferentes dispensaciones del pacto de gracia, su esencia era la misma. Además, de cara al futuro, este reino seguirá siendo el mismo para toda la eternidad en cuanto a su esencia. No puede dejar de existir, como tampoco los creyentes pueden dejar de ser propiedad de su Salvador. Así como Cristo es Sacerdote y Profeta para siempre, también será Rey eternamente (Sal 89:4, 36–37; Lucas 1:33; Dan 2:44–45).
6. Sus *instrumentos*. En definitiva, sus instrumentos son la Palabra y el Espíritu. A través de ambos, Cristo está presente en su iglesia. Aquí debería prestarse atención al hecho de que el Espíritu actúa junto con la Palabra. Cuando el dominio de Cristo es ejercido por sus siervos, eso no significa que el Mediador mismo esté distante a la manera deísta y esté ausente de su jurisdicción, porque es Él quien engendra la autoridad y el respeto, tanto en los ministros como en los súbditos del reino.
7. Sus *épocas*. Se hace una distinción entre el *regnum gratiae* y el *regnum gloriae*, el “reino de gracia” y el “reino de gloria”. Este último comienza el día del juicio. Se distinguirá por el hecho de que incluye a todos los creyentes en el mismo estado de gloria y a nadie más salvo los creyentes, ya que la separación entre el trigo y la paja habrá tenido lugar. Cristo ya no gobernará proveyéndose de siervos, sino que ejercerá su poder real en primera persona. Su poder se perfeccionará en sus súbditos, y no faltará nada más en el despliegue completo del reino de los cielos.

96. ¿Cuál es la relación entre los conceptos de jefatura y reinado de Cristo sobre la iglesia?

a) *Jefatura* es el término para la unión mística que existe entre Cristo y los creyentes. Expresa una relación *interior* entre Cristo y aquellos que le pertenecen. *Reinado* es el

término para la unidad legal presente entre Cristo y los creyentes mediante la autoridad y la obediencia. Expresa, pues, una relación *exterior*.

b) La jefatura también concierne a la iglesia en su conjunto, pero sin embargo está establecida de tal manera que cada uno de los miembros está conectado a Cristo con un vínculo independiente y sólo a través de Cristo unido a los hermanos. La peculiaridad del reinado, por su parte, radica en el hecho de que uno se presenta ante Cristo el Rey sólo como un súbdito más en relación con los hermanos. Una multitud de súbditos es algo esencial para la idea de un reino.

c) La jefatura no es un concepto oficial sino orgánico. Cristo es Rey en nombre del Padre, de modo que la perspectiva de su reinado es ascendente a la vez que descendente. Por otro lado, Él es la Cabeza no tanto en relación con el Padre cuanto en relación con los miembros de su cuerpo.

d) Sin embargo, ambas cosas no deben separarse la una de la otra. La jefatura sirve al reinado, porque precisamente puesto que Cristo es orgánicamente uno con su pueblo, Él puede gobernarlos y dirigirlos externamente. Por el contrario, este dominio externo también sirve para implementar su jefatura hasta que finalmente se realice plenamente, y todos los que fueron contados en Cristo serán traídos dentro como miembros del cuerpo. Además, en el Antiguo Testamento, la palabra "cabeza" aparece con ambos significados: (1) cabeza orgánica; (2) gobernante real.

97. ¿En cuántos sentidos usa la Escritura la expresión "reino de los cielos" o "reino de Dios"?

Es bien sabido que la designación βασιλεία τῶν οὐρανῶν, "reino de los cielos", generalmente aparece en el Evangelio de Mateo. En Marcos y Lucas, solamente encontramos βασιλεία τοῦ θεοῦ, "reino de Dios". Esta última designación también aparece en Juan y Pablo. La adición "de los cielos" sirve para indicar el origen y el carácter celestial de este dominio. El Mediador, que fue ungido como Rey, estaba en el cielo desde la eternidad y ha regresado al cielo, y el cielo es el centro de todas sus actividades. Esto se corresponde con el hecho de que la venida del reino se equipara a la venida de Cristo. También poseía este dominio antes, pero en secreto, y sólo lo dejaba representar mediante reyes (los descendientes de David) como tipos. Sólo era conocido como el futuro Rey. Como el pacto de gracia, del que puede decirse que ya existió hace mucho tiempo y que sin embargo fue instituido mediante la venida y el sacrificio de Cristo, también en el caso del reino de los cielos, estas cosas no se excluyen mutuamente. Del cielo, por así decirlo, el rey ha traído su valor real con Él para revelarlo (cf. Gal 4:26, "Pero la Jerusalén de arriba es libre, la cual es madre de todos nosotros").

Además, la palabra βασιλεία puede tener tres significados:

a) Valor real o reinado. Compárese 1 Corintios 15:24, "cuando haya entregado el reino a Dios y al Padre", y Mateo 16:28, "hasta que hayan visto al Hijo del Hombre viniendo en su reino" (es decir, "con su reinado"). "¡Venga tu reino (= reinado)!" [Mt 6:10; Lucas 11:2].

b) La esfera real en toda su extensión, por tanto el reino en el sentido propio del término. Este es el sentido que tiene cuando se habla de entrar en el reino de los cielos o de ser expulsado de él.

c) La suma de las obligaciones y privilegios que conlleva ser un súbdito en este reino. Así, se dice que debemos buscar el reino de Dios, que puede ser poseído por nosotros, que es un tesoro, una perla de gran valor, etc.

98. ¿Qué reino ha recibido Cristo además de este regnum spirituale [reino espiritual]?

El *regnum potentiae*, el reino de poder. Este se extiende sobre todo el universo. Según Mateo 28:18, a Él se le ha dado toda autoridad en el cielo y en la tierra. El apóstol dice que Dios ha sentado a Cristo a su diestra en el cielo, muy por encima de todo gobierno, autoridad, poder y dominio, y que sobre todo nombre que se nombra, no sólo en este mundo sino también en el venidero (Ef 1:20; cf. además Flp 2:9–10; y Sal 8, con Heb 2:6–9). Con respecto a este reino de poder, debemos tener en cuenta:

a) Que Cristo no siempre lo ha poseído sino que primero lo recibió después de su ascensión, cuando fue a sentarse a la diestra de Dios. El reino espiritual siempre ha existido desde el primer comienzo de la iglesia; este reino de poder comenzó con la tercera etapa de la exaltación de Cristo. De esto se desprende, en segundo lugar:
b) Que cesará cuando se alcance su objetivo. Esto lo enseña el apóstol en 1 Corintios 15:24, 28. Al final, el Hijo entregará el reino al Padre cuando haya destruido todo dominio, autoridad y poder, para luego también someterse a Aquel que ha sujetado a él todas las cosas, para que Dios sea el todo en todo.
c) El propósito concreto de este reinado que todo lo abarca se encuentra en la realeza espiritual que Cristo tiene sobre su Iglesia; Efesios 1:22, "y lo dio por cabeza sobre todas las cosas a la iglesia". Esto implica que (1) Cristo es la Cabeza de la Iglesia; (2) como tal, Él está por encima de todas las cosas y ejerce un dominio ilimitado.
d) Más concretamente, este dominio ilimitado es necesario para proteger a la Iglesia de sus enemigos. La Iglesia está en medio del mundo y todavía tiene el mal del mundo en su propio seno. Así que, si quiere estar segura, su Cabeza debe tener dominio sobre el mundo. Su historia está entrelazada con la historia del mundo. En consecuencia, sólo quien gobierna a este último podrá liderar completamente a la primera. Por lo tanto, Cristo ha asumido el dominio sobre el mundo en beneficio de su Iglesia. Él lo ejerce en nombre de Dios, porque este reino de poder también es y sigue siendo un reino oficial.
e) Que Cristo recibiera este reino de poder al mismo tiempo tuvo consecuencias para su reino espiritual, ya que, como el Dios hombre exaltado, ahora puede, por su Espíritu, actuar también en todas partes para afirmar incluso el poder de su humanidad exaltada.
f) Además, para Cristo mismo, este poder real tiene el significado de una recompensa, que recibió por su obra redentora. Las Escrituras lo llaman una herencia, que el beneplácito del Padre le asignó a Él como Hijo (Heb 1:2). Fue la persona del Mediador quien, de acuerdo con sus dos naturalezas, recibió esta majestad real: de acuerdo con su naturaleza humana, porque fue perfectamente glorificado; de acuerdo con su naturaleza divina, porque ahora puede irradiar todo su esplendor sin ser obstaculizado por su humanidad, que previamente había sido la causa de su ocultamiento.

Capítulo 5

Estados

1. ¿Qué es un estado y qué debe entenderse concretamente por los estados del Mediador?

Un estado es la relación con el poder judicial dentro del cual uno se encuentra. Es necesario comprender este concepto con precisión y distinguirlo claramente de cualquier otro concepto. Sin una relación con un juez que determina un estado, no se puede hablar de un estado. Una condición pecaminosa siempre puede concebirse como una cualidad inherente, incluso si no hubiera Dios en el mundo, aunque, por supuesto, el pecado como condición asumiría entonces un carácter distinto. Pero la culpa es completamente inconcebible sin un Dios ante el cual uno es culpable. La culpa, pues, es un estado. Así pues, en su significado original, un estado no es otra cosa que una condición imputada. La condición afecta al estado ya que repercute sobre nosotros en el juicio de Dios. Cuando Dios toma nota de nuestra condición y determina en consecuencia nuestra relación con su justicia, nos asigna un estado. Así, cuando Dios creó a Adán puro, éste estaba en un estado de rectitud, y cuando hubo pecado, el juicio de Dios lo trasladó a un estado de culpa. En ambos casos, el estado no era otra cosa que la objetivación de su condición.

Ahora, sin embargo, dado que la culpa es un estado, es decir, una relación objetiva, Dios, por gracia, ha podido permitir la transferencia del estado de una persona a otra, que se convierte en un Fiador para él. Cuando se produce esta transferencia, entonces sucede que el estado no sólo se distingue de la condición sino que tampoco están en consonancia. Este fue el caso de Cristo el Fiador. Su estado, al menos el estado de humillación, el estado de ser culpable por la imputación efectiva de Dios, le fue transferido de aquellos de los cuales se convirtió en Fiador. Con respecto a su condición, Él era completamente perfecto y sin pecado; con respecto a su estado, era completamente culpable y maldito. Y a la inversa, el estado de justicia al que entró por la satisfacción que hizo se transfiere de Él a los creyentes, por lo que, aunque estén en una condición pecaminosa, aun así, con respecto a su estado, se presentan ante Dios como aquellos que están plenamente justificado.

Sin embargo, debemos ir un paso más allá. Puesto que el estado se origina en la condición, también produce una condición. Quien está en un estado de culpa ante Dios debe, a menos que ese estado le sea quitado, entrar en una condición de miseria. Y quien está en un estado de justificación ante Dios debe entrar en una condición de salvación y glorificación. Por lo tanto, se da el caso de que el estado, aunque debe distinguirse claramente de la condición, todavía se usa a veces en referencia a una condición, pero sólo en la medida en que es una consecuencia directa del estado que se refleja en ella. Cristo no estaba limitado al estado de obligación por la culpa o el estado de justicia. Cada uno de ellos iba acompañado de su correspondiente condición.

2. Entonces, ¿cómo podemos describir con más detalle "estado" aplicándolo concretamente al Mediador?

Un estado del Mediador es el estatus en el que Él se encuentra como Fiador ante la justicia de Dios, junto con su correspondiente condición.

3. ¿Cómo se define el estado de humillación?

El estado de humillación es el estado de culpabilidad del Fiador ante la justicia de Dios, tal como se manifiesta en la correspondiente condición de miseria.

4. ¿Cómo se define el estado de exaltación?

El estado de exaltación es el estado de rectitud del Fiador ante la justicia de Dios, tal como se manifiesta en la correspondiente condición de gloria.

5. ¿Quién es el sujeto del estado de humillación?

No es otro que la persona del Mediador, el Hijo de Dios. Su humillación no se refiere a una naturaleza en abstracto sino que es algo que se aplica a la persona. Aquí, también, las Escrituras comienzan con la persona divina (Flp 2:7–8).

6. ¿Qué es lo que provoca el estado de humillación?

El acto de la humillación. Cristo se humilló a sí mismo y entró libremente en el estado que había asumido a través de su fianza.

7. ¿Qué dos partes se distinguen más concretamente en este acto?

Sobre la base de Filipenses 2:7–8, se suele establecer una distinción entre:

a) Κένωσις, "vaciamiento".
b) Ταπείνωσις, "humillación".

Por *vaciamiento* entendemos el acto de la persona del Mediador por el cual se sometió a la adopción de la naturaleza humana en forma de siervo, sin que esta naturaleza humana estuviese equipada con la gloria que corresponde a su divinidad Persona.

Por *humillación* se entiende el sometimiento de la naturaleza humana sumisa así adoptada bajo la maldición y las demandas de la ley.

8. ¿Qué valoración debe hacerse sobre la cuestión de si la encarnación del Mediador en sí misma pertenece o no a su humillación?

Las opiniones divergen considerablemente en este punto. Se pueden presentar autores reputados en defensa de dos puntos de vista. Por un lado, hay quienes apuntan al lenguaje de las Escrituras. El apóstol dice que Cristo se vació a sí mismo (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) tomando forma de siervo (μορφὴν δούλου λαβών). La manera en que se debe entender eso se explica con mayor detalle con las palabras "hecho a semejanza de los hombres" (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος). Así que parece fuera de toda duda que la μορφὴ δούλου no es otra cosa que la naturaleza humana como tal, y que, según el apóstol, se produjo un vaciamiento de Aquel que era en forma de Dios. En consecuencia, la encarnación es, por tanto, el primer paso en la humillación.

Por otro lado, otros han señalado atinadamente que el Mediador nunca más se despoja de su naturaleza humana, y que ahora también la posee en su estado exaltado. Por consiguiente, si la posesión de la naturaleza humana como tal fuera una humillación, entonces Cristo permanecería eternamente humillado. De modo que parece que el testimonio expreso de las

Escrituras entra en contradicción con su pronunciamiento, no menos claro, del estado exaltado del Mediador.

9. ¿De qué manera pueden reconciliarse estas dos verdades entre sí?

En primer lugar, debemos distinguir adecuadamente entre la naturaleza humana en abstracto y la naturaleza humana en una forma determinada. Aunque la naturaleza humana, tal como Cristo la posee después de su exaltación, está completamente impregnada del resplandor de su deidad y se transforma en un órgano apropiado de revelación, aun así no fue de hecho la naturaleza humana que Él adoptó en la encarnación. Ahora, de esto indudablemente se puede sacar la conclusión de que la asunción de la naturaleza humana en sí misma o en abstracto no necesita incluir la humillación. Pero entonces jamás puede olvidarse que la naturaleza abstracta sin una especificidad nunca existe. Lo que Cristo asumió fue nuestra naturaleza en una forma concreta, la forma del servicio, pero no una que ya se hubiera debilitado por el pecado. El acto de la asunción en sí se produjo con el objeto de hacer de esa naturaleza un instrumento de servicio, y eso ya era una humillación. Por el contrario, en su estado exaltado, la naturaleza humana del Mediador es elevado a un grado de gloria que va mucho más allá de la gloria del primer Adán y excede con mucho a la que van a recibir los redimidos.

10. ¿En qué medida participó la naturaleza divina en este acto de autohumillación?

La deidad asumió la naturaleza humana en la unidad de la persona, por lo que esta última es algo que pertenece a la persona divina. Ahora bien, se incluye la humillación para una persona que es Dios si tiene algo en sí mismo que sea imperfecto y subordinado y en la cual su gloria no puede brillar por completo. Por lo tanto, parece además que la humillación es ciertamente posible sin un cambio de condición, ya que en la bendita condición de la deidad no puede producirse cambio alguno. Fue una humillación de relación, originada a través de una relación con la humilde humanidad.

11. ¿No fue ya la aparición del Mediador como Fiador, antes de su encarnación, una parte de su estado de humillación?

No, porque la μορφὴ δούλου, “forma de siervo”, de la que habla Filipenses 2:7 no se asoció con esa apariencia. Cristo no se colocó en la posición de un culpable, sino que tan sólo prometió que estaría dispuesto a asumir esta posición. La imputación efectiva de culpabilidad todavía no había comenzado. Y las actividades que el Mediador llevó a cabo antes de su encarnación no tuvieron el carácter de humillación; todas eran anticipos de las prerrogativas que como Mediador alcanzaría a través de su humillación.

12. ¿Qué significa μορφὴ δούλου *en Filipenses 2:7?*

Tal como ha quedado demostrado anteriormente, significa: (1) ni la esencia de Dios ni (2) el estado o la posición de Dios en sí mismo, sino (3) indudablemente la forma o modo de revelación para los demás, por tanto, aquello en lo que la esencia se despliega hacia afuera. Ahora bien, este texto enseña que, antes de su encarnación, Cristo poseía la forma de Dios; es decir, su semejanza en su conjunto revelaba su deidad; la esencia y la forma coincidían

entre sí plenamente. Por la encarnación, sin embargo, Él asumió la forma de un siervo, la μορφὴ δούλου. Aquí, δούλος no significa nada más que el hombre como siervo, y forma un contraste con θεός, "Dios". Al asumir también la naturaleza humana —como todos los hombres la poseen, como una forma subordinada— con su deidad, el *Logos* actuó de tal manera que ya no se podía designar su forma como totalmente correspondiente con la esencia. Ahora había algo en Él que ya no estaba en conformidad con su esencia divina, y eso era su humillación. Así pues, las expresiones utilizadas por el apóstol concuerdan plenamente con la descripción que hemos dado anteriormente del concepto de *estado*.

13. ¿Cuáles son las etapas del estado de humillación del Mediador?

Se resumen de manera distinta según los autores, sin que haya diferencias en lo esencial. No ocurre lo mismo con las diferencias que existen entre reformados y luteranos en esta cuestión, y a las que volveremos luego. Podemos resumir las etapas del estado de humillación en orden de la siguiente manera:

a) Encarnación, incluido el nacimiento
b) Sujeción a la ley
c) Padecimiento de la muerte
d) Entierro
e) Descenso al infierno

14. ¿Qué se puede destacar sobre la encarnación en particular?

a) Que se relaciona con el *Logos* y no con el Dios Trino como tal. Por lo tanto, para expresarnos adecuadamente no debemos decir: "Dios se ha hecho humano", sino "el *Logos* se ha hecho carne". No es el ser de Dios tal como existe en el Padre y el Espíritu Santo lo que ha asumido la naturaleza humana, sino el ser de Dios en el modo de existencia del Hijo.
b) No obstante, toda la Trinidad tuvo algo que ver con esta encarnación porque era un "obra externa". El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo actuaron juntos en este caso, y cada uno de estos tres lo hizo a su manera particular, llevando a cabo la tarea que resultaba apropiada para su lugar en la Trinidad.
c) La encarnación no fue tanto algo a lo que el *Logos* estuvo sujeto y que le fue hecho por otro, cuanto algo a lo que se sometió Él mismo y que hizo Él mismo. De este modo, recibió su valor ante Dios y formó parte de su obediencia pasiva y activa.
d) La encarnación tiene lugar desde la Virgen María. En la antigüedad, había que mantener eso frente al docetismo. En épocas posteriores, ha sido necesario enfatizarlo frente a los menonitas, que sólo admiten que el *Logos* asumió la carne en María sin que hubiera existido una conexión real entre su naturaleza humana y la nuestra, salvo por su similitud. Nosotros creemos que el Mediador no sólo tiene una naturaleza como la nuestra (a excepción del pecado) sino que también ha tomado una naturaleza, derivada de la nuestra, *de* esa naturaleza.
e) Fue una encarnación. Como se mencionó anteriormente, eso incluye dos cosas:
    1. Lo que tomó de María no fue sólo un cuerpo, sino un alma racional. El término *carne* en las Escrituras, cuando aparece en una conexión como esta, nunca significa el cuerpo en sí mismo, sino el cuerpo y el alma en su unión orgánica. Esto no significa, sin embargo, que el alma humana del Mediador se separara

al modo realista del alma de la Virgen Madre o que, tal como dicen los traducianistas, fuera trasplantado a través de una acción del alma de ella. Más bien, como en otros casos, el alma está orgánicamente unida al cuerpo, que se desarrolla a partir del cuerpo de la madre, así que eso es también lo que ocurrió con la encarnación del Mediador. Su alma humana fue creada por Dios, no separada del cuerpo para unirse a ella, sino más bien en la más estrecha unión con el cuerpo.

2. De María, el Mediador asumió una naturaleza humana, no una persona humana.

f) La encarnación se produjo de la *Virgen* María, es decir, sin la participación de un varón, a través de una acción inmediata e inmanente del Espíritu Santo. Y eso es así por las siguientes razones: (1) Porque todo pecado debe ser excluido hasta la raíz en el origen de su naturaleza humana. Las relaciones sexuales entre un hombre y una mujer están manchadas de pecado. (2) Porque todo lo que es personal en la naturaleza humana, al parecer está relacionado con el acto de generación por parte del padre, por lo que este acto, cuando no era necesario que se originara una persona humana, debe omitirse. Si María conoció a un hombre después del nacimiento del Salvador de ella y si los hermanos del Señor que aparecen en los Evangelios fueron realmente sus hermanos en el sentido ordinario de la palabra, es una cuestión en torno a la cual existen muchos debates y que, tanto dogmática como exegéticamente, no parece ser susceptible de ser solucionada y, además, tiene una importancia secundaria.

g) La encarnación va acompañada de una santificación de la naturaleza humana recibida de María. Lucas 1:35 nos enseña esto: “Por tanto (es decir, de acuerdo con el hecho de que el Espíritu Santo vendrá sobre ti, deduciendo la base a partir del resultado), ese santo ser que te nacerá a ti será llamado Hijo de Dios”. Que el Hijo de Dios deba nacer de María como un *algo santo* (neutro: τὸ γεννώμενον ἅγιος) hace necesaria una acción especial del Espíritu. Si ahora supiéramos con precisión cómo se transfiere la mancha del pecado a las almas humanas en su origen, entonces también sabríamos cómo identificar con precisión en qué consistió la obra concreta del Espíritu Santo cuando purificó la naturaleza humana del Mediador. Sin embargo, sabemos poco acerca de eso y debemos limitarnos a las conjeturas, ya que este asunto permanece rodeado de sombras. Que el cuerpo deba mantenerse puro de ciertos afectos se explica por sí mismo; porque aunque no acecha ningún pecado en lo que se considera corporalmente aparte de su vivificación, no existe en ningún lugar fuera de la unión con el alma, y algo que tiene un origen físico o fisiológico puede convertirse en pecado para el alma. En consecuencia, existe una conexión entre el alma y el cuerpo por la cual este contamina a la primera, no sólo al tener algo en sí mismo por lo que el alma, como sede de la personalidad, se vuelve responsable, sino también al hacer al alma pecaminosa en sí misma. Por último, la opinión más generalmente aceptada es que la condición pecaminosa de las almas humanas, que ya data de la concepción y el nacimiento, tiene su origen en la retención del Espíritu Santo a causa del pecado original. En estos tres aspectos se puede hablar de una actividad purificadora del Espíritu Santo.

15. ¿Dónde buscan los católicorromanos la base de la impecabilidad de la naturaleza humana del Mediador?

En la “Inmaculada Concepción de la Virgen María”. El decreto del Papa Pío IX (promulgado en 1854) dice “que la doctrina que declara que la Santísima Virgen María, desde el primer momento de su concepción, por una singular gracia y privilegio de Dios Todopoderoso, en vista de los méritos de Cristo Jesús … ha sido preservada de toda mancha del pecado original, es una doctrina revelada por Dios, y por lo tanto, debe ser aceptada por todos los creyentes de manera segura y continua”. Cabe reseñar que aquí se habla de la mancha del pecado original, pero, por supuesto, también se pretende hacer referencia a la ausencia de pecado propiamente dicho. De hecho, este último ya había sido enseñado por Agustín, aunque había postulado el pecado original en María.

En contra de este punto de vista encontramos las siguientes objeciones preponderantes:

a) Contiene una contradicción María es liberada de la mancha del pecado original por los méritos de Cristo. Los méritos de Cristo, sin embargo, son sólo para los culpables. Así que María era culpable.
b) Si fue necesario para la inmaculada concepción de Cristo asumir una concepción inmaculada de María, entonces con el mismo derecho se puede exigir una concepción inmaculada de la madre de María, con el objeto de mantener la suya. Y entonces se retrocedería infinitamente. Por el contrario, si es suficiente para frenar la mancha del pecado en la concepción de María, entonces es igualmente suficiente para frenarlo en la concepción de Cristo, y no es necesario retroceder más.
c) Si se analiza con detenimiento de manera coherente, la inmaculada concepción de María tendría que ser una concepción completamente milagrosa como la del propio Cristo, es decir, sin la participación de un varón. La iglesia católica, sin embargo, todavía no enseña esto.
d) Las raíces de esta doctrina no se encuentran en el lugar adecuado según las pretensiones de Roma. En primer lugar, no tiene que ver con la protección de la impecabilidad de Cristo. El interés que se tiene en esta doctrina se concentra en María misma. El lugar que ha llegado a ocupar en la veneración idólatra de la Iglesia hace que su impecabilidad sea imperativamente necesaria. Postularla como pecaminosa y aun así venerarla *como tal* sería una anomalía. En la práctica está por encima de Cristo, y en teoría por debajo de Él (lo que en realidad viene a ser el Espíritu Santo, según las Escrituras). El dogma eleva a María por encima de las conexiones naturales de la humanidad, pero lo hace porque ya no ocupa su lugar dentro de la humanidad. Fue absorbida en la economía divina celestial, deificada.

16. ¿Con qué suele estar relacionada la afirmación de que la encarnación no fue una humillación para el Mediador?

Con la idea panteísta de que Dios y el hombre no son esencialmente distintos el uno del otro, sino que tienen afinidad el uno por el otro.

Por el contrario, sin embargo, la doctrina de la kénosis moderna, que en sí misma tiene un origen panteísta, ha explicado la propia encarnación como una extinción o vaciamiento de la deidad.

17. ¿La pobreza y el entorno aparentemente insignificante en el que nació Cristo también pertenecen a su humillación?

Ciertamente. Alguno ha querido negar esto con la excusa superficial de que la pobreza no es una vergüenza. Esto, sin embargo, es un malentendido. Para una persona que sólo vive en este mundo pecaminoso y maldito, puede no ser particularmente reprochable ser pobre; en sí misma, la pobreza es una consecuencia del pecado. El hombre no está dispuesto a sufrir carencias y arreglárselas con poco. Ha sido creado para gobernar y poseer. Concretamente para el rey del universo, ser pobre era una humillación.

18. ¿Qué significa el sometimiento de Cristo a la ley?

Que Él, desde el comienzo de su encarnación, se ha entregado libremente a la maldición, así como a los requisitos de la ley de Dios, para cumplir toda obediencia pasiva y activa. La sujeción a la ley no comienza después de la encarnación, sino que coincide con ella en el mismo momento. Lo que, sin embargo, es simultáneo en el tiempo está separado lógicamente.

19. ¿Qué se desprende del hecho de que este sometimiento a la ley ya comenzara con la encarnación?

Que el sufrimiento del Mediador no data del final de su estancia en la tierra. De hecho, el sometimiento a la ley incluye el sufrimiento, ya que su sujeción es tanto a la maldición como a los requisitos de la ley, y los dos no pueden separarse. Parece por su circuncisión que Cristo, en lo que respecta a las demandas de la ley, se sometió a sí mismo no sólo posteriormente sino desde el principio. Y se observa con tino que la sangre de la circuncisión del Salvador es tan sangre expiatoria para nosotros como lo es la sangre derramada en el Gólgota. Toda su vida fue un sufrimiento continuo. En consecuencia, al enumerar las etapas, hemos hecho una distinción entre el sometimiento a la ley y el sufrimiento de la muerte.

20. ¿Cómo debe distinguirse, además, el sufrimiento del Salvador?

a) La primera distinción es entre el sufrimiento que soportó toda su vida y el sufrimiento de la muerte al final de su vida. Esta es una distinción en gravedad. Fue el propósito de Cristo soportar completamente la ira de Dios contra el pecado, sufrir tanto la muerte temporal como la eterna. Pero al igual que con el hombre y en la humanidad el proceso de la muerte toma un curso lento, así también la carga de la ira que la muerte trajo sobre Cristo se intensificó gradualmente. Se produjo un aumento del poder y la fuerza de la muerte sobre Él, un incremente que se aceleró a medida que se acercaba al final de su vida terrenal. Así, poco antes de su transfiguración en la montaña, podía decir a sus discípulos: “Debo partir para sufrir”, como si recién ahora fuera a comenzar el sufrimiento. Esto, sin embargo, no fue así. Él también sufrió antes de ese tiempo.

b) Podemos distinguir entre el sufrimiento del cuerpo y del alma. Aquí debemos tener cuidado de no enfatizar ninguno de los dos en detrimento del otro, sino mantener ambos en su indisoluble conexión. Anteriormente, a veces se ha analizado demasiado el sufrimiento corporal, mientras que está perfectamente demostrado que la esencia del sufrimiento la constituye no el dolor ciego como experiencia, sino precisamente el dolor que va acompañado de la angustia de espíritu y una conciencia de culpa como Fiador. En la actualidad, muchos se inclinan por la dirección opuesta y mantienen la exigencia exagerada de que lo espiritual, como el pecado, también debe ser expiado por el sufrimiento exclusivamente espiritual, que lo que es físico, por su naturaleza

no resulta adecuado para contrarrestar lo ético. Esto también es una verdad a medias que se convierte en una mentira. Nuestro cuerpo no es simplemente un apéndice, sino que pertenece a nuestro ser. Así que si hay un castigo por el pecado, esta conexión orgánica de nuestro ser requiere que también afecte al cuerpo. Y este es tanto más el caso, ya que siempre es el alma la que sufre en el cuerpo, dado que el cuerpo, como materia desnuda, considerada naturalmente, no puede sentir dolor. Por lo tanto, es necesario aferrarse a ambos, al sufrimiento del cuerpo y al del alma.

c) Podemos distinguir según las causas del sufrimiento:
   1. El sufrimiento que fluye de su servidumbre a la ley. El contraste entre la deidad de su persona y la forma de siervo de su naturaleza humana debe ser una de las causas del sufrimiento.
   2. El sufrimiento que surgió del contacto que tuvo con el ambiente pecaminoso y corrupto de la humanidad. Para un alma santa, cada expresión de pecado que observa debe resultar dolorosa. Para un alma que era consciente, como Fiador, de llevar la culpa de los hombres, cada recuerdo de la magnitud de su culpa debe causar dolor.
   3. El sufrimiento relacionado con la perspectiva de la amargura de sus últimos días para el Salvador. Él no sólo tenía una comprensión clara del inmenso alcance de la culpa, sino también de la intensidad del castigo como consecuencia de esa culpa. En cada sacrificio presentado en el culto ceremonial de Israel, Él podía contemplar una imagen de esa culpa y una profecía de sus propios dolores. Ya desde la antigüedad se vio a sí mismo representado con las características más vívidas como un hombre de dolores, plagado de enfermedades, de quienes todos esconderían sus rostros, que debía soportar angustias y juicio [Is 53:3]. En consecuencia, habló de un bautismo con el cual debía ser bautizado y de una presión con la cual debía ser presionado hasta que se completara [Lucas 11:50]. Este sufrimiento de la muerte yacía en el fondo de su conciencia a lo largo de todo el tiempo de su estancia en la tierra.

d) Podemos distinguir en cuanto al *tipo* de sufrimiento y hablar de un sufrimiento ordinario y otro extraordinario. Dentro del primero se entiende el dolor que le sobrevino a Cristo de manera mediata a través de las diferentes causas de la miseria que hay en el mundo. Todo lo que acabamos de detallar bajo el apartado 3 puede llamarse sufrimiento en este sentido ordinario, no como si no tuviera que distinguirse en gravedad del sufrimiento de los demás, ya que en este sentido el sufrimiento del Mediador siempre fue extraordinario, completamente único en su especie, sino en la medida en que fue provocado por causas ordinarias.
   La Escritura enseña, sin embargo, que además de este sufrimiento ordinario, hubo un sufrimiento extraordinario que lo asaltó a través de la acción directa e inmediata de Dios. Dios específicamente permitió que nuestras injusticias fueran cargadas sobre Él con gran violencia. Lo que sucedió en Cristo no fue en absoluto un proceso natural de miseria; no fue la consecuencia inevitable de su participación en nuestra naturaleza. Había un elemento positivo en él que solo puede ser explicado por una acción positiva de Dios. A este tipo pertenece, por ejemplo, la tentación de Satanás en el desierto, al cual el Señor fue guiado por el Espíritu “para ser tentado” [Mt 4:1]. Como también ocurrió en el caso de su sufrimiento en Getsemaní, está escrito que los

ángeles vinieron y le ministraron. Más adelante parece que el maligno también actuó contra Él, ya que leemos que lo dejó por un tiempo (Lucas 4:13).
Pero sobre todo pertenecen a esta categoría el sufrimiento en Getsemaní y en la cruz. Ninguna causa natural es suficiente para explicar el grado de sufrimiento al que se enfrentó el Mediador en estos dos lugares. Se habla de ello con las expresiones más contundentes. Sudó gotas de sangre, se vio abandonado por Dios, se sintió desconcertado y profundamente alarmado. En griego, las palabras utilizadas aquí son ἐκθαμβεῖσθαι y ἀδημονεῖν [Marcos 14:33], que originalmente significan "aterrorizado", "sentirse agravado". Fue por estas razones que hablamos antes de una imputación eficaz de culpa al Mediador. Este último sufrimiento es completamente incomprensible para nosotros porque nada de eso entra en el ámbito de nuestra conciencia. Podemos encontrar paralelismos del sufrimiento ordinario, pero para este tipo de sufrimiento no contamos con ningún ejemplo (cf. Zac 13:7; Is 53:5, 6, 10).

21. Cuando hablamos del sufrimiento de la muerte, ¿significa eso solamente la separación del alma y el cuerpo para el Mediador?

No. Esta expresión debe entenderse no sólo como la muerte temporal sino también como la muerte eterna. Cristo debía experimentar la muerte plenamente, en tanto que era la amenaza como castigo por el pecado y en la medida en que su impecabilidad lo hacía posible. Ahora, tal como se señaló anteriormente, el concepto de muerte incluye tres cosas:

a) Separación de la fuente de la vida del alma, de modo que se convierte en una muerte espiritual. No se puede concebir eso en el caso de Cristo, ya que la condición de la muerte espiritual es una condición pecaminosa.
b) Separación de la fuente de vida para el cuerpo, porque el alma ya no puede retenerlo en su conexión orgánica. Esto también le ocurrió a Cristo.
c) Separación para la conciencia de cualquier favor y una plena conciencia de la ira infinitamente severa de Dios. Esta es la muerte eterna, y creemos que esto también le sucedió a Cristo.

22. ¿Podemos decir con precisión en qué consistió esta muerte eterna para el Mediador y con qué sensaciones se manifestó?

Esta muerte eterna pertenece al sufrimiento extraordinario que padeció Cristo, y por eso obviamente resulta inexplicable. Puesto que la naturaleza humana existió en Él de una manera completamente singular, este sufrimiento también debió adoptar una forma completamente única que no podemos imaginar para nosotros mismos. Tan sólo podemos hacer las siguientes observaciones:

a) Esta muerte eterna fue sin duda el equivalente exacto a lo que el pecador mismo tendrá que pagarle a Dios si es castigado personalmente, pero en su naturaleza no es lo mismo. Si, tal como hace Witsius, suponemos que hay cuatro elementos en el castigo eterno de los perdidos: (1) privación del amor divino, (2) sentido de la ira divina, (3) el gusano de la conciencia y (4) desesperación, entonces parece que al menos los dos últimos no se le pueden atribuir a Cristo.

b) La muerte eterna tampoco consiste en que cesara la unión personal entre el *Logos* y su naturaleza humana. Esta unión no se puede romper, y si se rompiera, habría hecho que toda la obra de redención se desmoronara.
c) La muerte eterna tampoco puede consistir en que la deidad del Señor fuera abandonada por el Padre. El vínculo entre las tres personas del Ser Divino no es susceptible de ser roto o interrumpido.
d) Eso también significa que la muerte eterna no puede ser que el amor del Padre y su divino beneplácito le fueran retirados a la persona del Mediador. Justo cuando bebió el trago más amargo de esta muerte en obediencia y sufrimiento, fue por esa razón un objeto del mayor beneplácito para Dios, un sacrificio de aroma fragante para el Señor. Witsius dice al respecto: "Ser el Hijo amado de Dios y, al mismo tiempo, cargar con la ira de Dios no son cosas tan contradictorias que no puedan coincidir. Porque como Hijo, como el Santo, que obedeció al Padre en todas las cosas, siempre fue el amado; sí, más que nunca, cuando fue obediente hasta la muerte de la cruz, porque esto fue tan agradable al Padre que lo elevó al más alto grado de honor (Flp 2:9). Aunque cargado con nuestros pecados, sintió que la ira de Dios ardía, no contra sí mismo, sino contra nuestro pecado, que había tomado sobre sí mismo". Dicho de otra manera, incluso en el momento en que murió una muerte eterna, no se permitió que su obediencia activa se separara de su obediencia pasiva, y por la primera Él todavía seguía siendo el objeto del beneplácito de Dios.
e) Positivamente, se puede decir que la muerte eterna se manifestó para la conciencia humana de Cristo en el sentimiento de ser abandonado por Dios. Dado que ahora, sin embargo, la persona para la naturaleza humana era el Hijo de Dios, esta conciencia no podía ser real si la humanidad no se hubiera visto privada momentáneamente del consuelo consciente que había para ella en esta unidad personal con Dios. Así que por un momento perdió la conciencia del amor divino, sintió la ira divina completa y clamó: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" [Mt 27:46]. Aun así, no había un elemento de desesperación en esto, pues de haber sido así ya no podríamos explicar el "Dios mío". Alguien que estuviera perdido clamaría "¡Oh Dios!". Además, el "por qué" no puede tomarse como una indicación de ignorancia, ya que el valor del sufrimiento reside precisamente en el hecho de que Cristo sabía por qué estaba abandonado de esta manera. Owen dice: "Estas palabras expresan admiración, no ignorancia, incredulidad o queja. Cristo sabía muy bien por qué era abandonado en esta hora y tenía fe y confianza perfectas en su Padre … Pero quedó anonadado y mudo en la experiencia de su indescriptible angustia".

23. ¿Era necesario que el Mediador muriera temporalmente?

Sí, porque esto constituye una parte esencial del proceso de la muerte, mediante el cual la justicia de Dios se venga del pecado. Si el concepto de muerte es separación, disolución, entonces esta característica debe salir a la luz de la manera más contundente posible. De ahí que el alma y el cuerpo deban ser separados. Aun así, no puede concebirse esta muerte temporal como el final del proceso, porque en aquellos que se pierden habrá una unión tras la separación. El alma y el cuerpo se volverán a unir, y sólo entonces experimentarán en sí mismos la actuación completa de la muerte eterna. Con Cristo, la muerte eterna también actuó en el alma y el cuerpo cuando estos aún no estaban separados el uno del otro. Pero en su caso la secuencia fue distinta; primero vino la muerte eterna y luego la muerte temporal.

24. ¿Fue la forma en que el Mediador sufrió esta muerte temporal irrelevante?

No, debe padecerla de tal manera que el significado de la muerte salga a la luz. Si hubiera sido una muerte provocada por la acción ciega de causas secundarias, podría haberse tomado por una calamidad. O si en el celo por Dios que le consumía, Cristo hubiera provocado su propio sufrimiento y muerte, podría haberse visto en ello el ideal de la gloria de un mártir. Pero ambas ideas quedan excluidas, ya que:

a) No murió por accidente, sino que fue formalmente condenado y ejecutado tanto por el poder religioso como por el secular. Si esto fue o no una acción justa, no supone ninguna diferencia en este caso, ya que el gobierno legítimo habla con la autoridad de Dios incluso cuando dicta sentencia injustamente. Así pues, por su veredicto, la muerte de Cristo fue una muerte legal. Sucedió, pues, que la sentencia fue pronunciada por el poder más alto en el mundo de aquella época, el gobierno romano. Si ahora, por último, se tiene en cuenta que los romanos eran el pueblo de la ley y la justicia por excelencia, entonces se comprenderá que de ninguna otra manera podría el significado de la muerte del Señor haberse manifestado tan claramente como en la forma en que se produjo.
b) No fue ejecutado de una manera relativamente respetable, mediante decapitación o alguna ejecución similar, que expresaría un cierto ahorro de sufrimiento para el condenado. Si este hubiera sido el caso, entonces podría pensarse que el castigo no era tanto para Él como para los espectadores; entonces era más una exhibición que una ejecución que encontrara significado en sí misma. Pero Él fue crucificado, es decir, la maldición y el desamparo de Dios de su muerte han encontrado expresión en el modo de su muerte. Para los romanos, la crucifixión era la forma de castigo más despreciable, con la que se castigaba únicamente a los esclavos y a los criminales más atroces. Una persona crucificada era una persona infame. Aunque el castigo por crucifixión no era judío, los judíos todavía tenían algo que se correspondía con él en principio, a saber, el ahorcamiento en un árbol de alguien que ya había sido condenado a muerte y ejecutado. Con respecto a esto, Deuteronomio 21:22–23 dice: “Y si alguien ha cometido un pecado digno de muerte y es ejecutado y lo colgáis de un árbol, entonces su cuerpo no permanecerá colgado del árbol hasta la mañana, sino que lo enterraréis en el mismo día, porque el que es colgado es maldito por Dios (כִּֽי־קִלְלַ֥ת אֱלֹהִ֖ים תָּל֑וּי), para que no contamines tu tierra, que el Señor tu Dios te da por heredad”. La idea que aparece aquí nos parece doble:
    1. Al elevar y exhibir públicamente el cuerpo en un árbol, la mayoría de las veces en una condición de desnudez y de la manera más vergonzosa, se muestran la criminalidad y atrocidad de la transgresión. Aquí el castigo también está en conformidad con la esencia del pecado. Por interiormente vergonzoso que sea este último, el primero destaca mucho externamente.
    2. La persona colgada era, por así decirlo, expulsada de la tierra y colgada en el aire como un maldito del que se deshacían ante el rostro de Dios. Desde la antigüedad, la tierra era santa para Jehová. Como consecuencia de ello, quien ofendía gravemente a Jehová no sólo debía ser ejecutado sino también alejado de la santidad del Señor. Era una maldición personificada, e incluso después de ser levantado del suelo, emanaba de ella tal olor de maldición que, antes

de que llegara la noche, debía ser quitada para que la tierra no fuera contaminada.

Encontramos ambas cosas en Cristo. Él sufrió como uno marcado por la infamia y abandonado por Dios, como uno rechazado. Y es sobre esa base que Pablo dice en Gálatas 3:13: “Cristo nos ha redimido de la maldición de la ley, habiéndose convertido en maldición por nosotros, porque está escrito: ‘Maldito es cualquiera que es colgado en un madero’ ”. La ley expresa una maldición sobre todos los transgresores. La ley describe la esencia de esta maldición por la vergüenza que le atribuye a los mayores criminales. Esta disposición era un tipo que apuntaba al Mediador, quien en su papel de Fiador sufriría como el mayor de los culpables. Este tipo ha encontrado su antitipo en la cruz de Cristo. Y en la medida en que en esa cruz, como en un solo punto, se muestra con la mayor claridad, la cruz de nuestro Salvador se ha convertido en el símbolo lleno de significado de su mediación y de todo el cristianismo.

El judaísmo ha captado ese significado instintivamente. Los dos principios —la salvación a través de la maldición y el sufrimiento y la salvación a través del cumplimiento de la ley— son irreconciliables. La cruz es la muerte de la ley como medio de justificación, la abrogación de la dispensación legalista, la disolución del pacto de salvación por obras [*werkheilig*] entre el pecador y la ley. La crucifixión del Mediador es, por tanto, una ofensa para los judíos, y este hecho ya explica que el apóstol Pablo le dé a la cruz un lugar tan central. Se ve abocado a ello por su polémica contra el judaísmo de la salvación por obras. No era un conflicto sobre un aspecto menor, sino un conflicto sobre la esencia, el corazón de la religión, sobre la cuestión de la justificación. Aquí, también, Dios ha usado las condiciones históricas para, a modo de antítesis, colocar esta verdad central en primer plano. En el legalismo judío, el pecado de la incredulidad se lleva a su expresión más profunda. En contraste, Pablo inevitablemente debe echar mano de la manifestación más clara del otro principio, la total impotencia y la maldición que pesa sobre el hombre. Y al hacer eso, buscó lo que era verdad no sólo para ese tiempo, sino lo que es verdad para todos los tiempos, el corazón del asunto, mientras haya pecadores para ser justificados. Y guiado por el Espíritu Santo, se convirtió en el apóstol elocuente de la cruz.

No se puede percibir mejor la antítesis entre el judaísmo y la cruz que cuando se recuerda la exégesis judía de Deuteronomio 21:22–23. Su explicación es que el que está colgado es una maldición delante de Dios, es decir, una vergüenza y alguien marcado por la infamia ante Dios, algo por lo que es deshonrado y blasfemado. El genitivo אלהימ se toma, pues, como un genitivo objetivo. Y con eso creen haber emitido un veredicto sobre la cruz del Mediador. Esa es la expresión típica de la ofensa de la cruz (para lo que se desarrolla aquí, cf. Gal 6:14; 5:11; 2:20–21; 1 Cor 1:23).

25. ¿La Escritura nos presenta también la cruz del Mediador bajo otros prismas?

Sí. Aunque lo que se ha dicho es el punto principal, la cruz aparece aquí y allá bajo uno u otro aspecto.

a) Ser subido a la cruz era el símbolo de elevación por encima de los límites estrechos del particularismo judío. Mediante la cruz se pone fin a la dispensación de la ley ceremonial. A partir de ahora, la salvación llega a judíos y gentiles por igual. La

ascensión del Señor tuvo el mismo significado, ya que, exaltado sobre todo, Él es el salvador de todos los creyentes. Así que de forma muy significativa, la Sagrada Escritura une a los dos —la crucifixión y la ascensión— para, bajo este punto de vista, postularlos como en principio la misma exaltación; Juan 12:32–33, "Y yo, cuando sea levantado de la tierra (en la cruz y por la ascensión), atraeré a todos los hombres hacia mí (es decir, todo tipo de hombres)". Habría que tener presente que esta declaración fue pronunciada cuando ciertos griegos deseaban ver al Señor (vv. 20–21). "Dijo esto dando a entender de qué manera iba a morir" [v. 33]. Un pensamiento similar está presente en Hebreos 13:12–13, "Por lo cual Jesús también … ha sufrido fuera de la puerta. Salgamos, pues, a Él fuera del campamento, llevando su vituperio".

b) Ser clavado en la cruz también era una exhibición pública, no sólo como un castigo divino (algo que ya se ha señalado antes) sino simultáneamente como un acto liberador. El pecado enmascara su verdadero carácter. Dios lo muestra con todas sus terribles consecuencias. Comienza su dominio con una mentira. Dios comienza su triunfo sobre él manteniendo la verdad. Para esta visión de la cruz, compárese Juan 3:14–15; Romanos 3:25 ("A quien Dios ha mostrado"); Colosenses 2:15 ("Habiendo desarmado a las autoridades y los poderes, los ha expuesto públicamente y al hacerlo, ha triunfado sobre ellos").

26. ¿Surgió de la conducta del propio Cristo que su muerte debía tener lugar de esa manera?

Sí, porque Él explicó explícitamente que, mientras todas estas circunstancias no fueran todavía un hecho y algo apropiado para los sacramentos, su hora aún no había llegado. Por consiguiente, no era irrelevante cómo y cuándo muriera. Tenía un tiempo, una hora en particular. La crucifixión fue predicha junto con lo que la precedió y pertenecía a ella. Así ocurrió con la flagelación (Is 50:6; 53:5); que lo desvistieran (Sal 22:18); la crucifixión con la perforación de manos y pies (cf. vv. 16–17).

27. ¿Pertenece el entierro de Cristo al estado de su humillación?

Sí. Esto se demuestra a partir de las siguientes consideraciones:

a) Ser enterrado en el suelo como una vuelta al polvo es un castigo con el que se amenaza por el pecado. A causa de la unidad de la persona, todo lo que le sucede al cuerpo debe verse como una humillación del alma. El alma y el cuerpo están realmente separados por la muerte y se desgarran, pero, no obstante, siguen perteneciendo el uno al otro. El vínculo no está roto para la eternidad. El cuerpo que primero fue enterrado es el mismo que se levantará, por mucho que puedan haber cambiado la carne y la sangre. Ahora, si esta humillación del cuerpo es un castigo por el pecado, entonces tampoco podría haber sido de otra manera para Cristo. Basta con tener en cuenta lo que se dijo anteriormente sobre el concepto de estado para ver inmediatamente que el entierro pertenece al estado de humillación.

b) El estado de exaltación comienza con la resurrección, porque según describe la Escritura es por la justificación pública del Mediador que éste obtuvo la absolución del castigo y el derecho a la vida eterna. Sin embargo, la absolución y la concesión de derechos como juicio necesariamente preceden a la liberación y a la comunicación de los privilegios propiamente dichos. Si ahora debemos suponer que el entierro no

pertenecía a la humillación, entonces tendríamos que suponer que era o bien un estado intermedio —ni humillación ni exaltación— o que pertenecía a su exaltación. La primera opción es tan poco posible como la segunda, puesto que si la obra del Mediador realmente se completó, entonces no sería propio que tuviera que esperar a la exaltación. El pronunciamiento de la justificación debe seguir inmediatamente a la satisfacción, porque la justicia de Dios no se demora.

c) Ya hemos llegado a reconocer antes, como norma general establecida, que los hechos de la salvación que se suceden en el Mediador encuentran una especie de sombra y repetición en el orden de la salvación [*ordo salutis*], por la cual los creyentes se apropian de sus beneficios. Si Cristo es crucificado por los pecados, el pecador es crucificado al pecado y al mundo; si Cristo ha resucitado para la justificación de todos los suyos, el pecador también se levanta de su muerte espiritual en el pecado para caminar en novedad de vida con Cristo. Se produce una extinción del viejo hombre y una animación del hombre nuevo.

   Ahora sólo tenemos que preguntarnos si el entierro del Mediador también tiene una sombra similar y, de ser así, a cuál de las dos series pertenece: a la eliminación de lo viejo o al origen y desarrollo de lo nuevo. Si entra dentro de la primera serie, también tendrá que ser contabilizada en Cristo al estado de su humillación, porque el estado de humillación tenía precisamente este propósito: acabar con lo viejo, la culpa y el poder del pecado. El apóstol nos enseña en Romanos 6:4 que somos sepultados con Cristo por el bautismo, en la muerte, de modo que así como Él es resucitado de la muerte por la gloria del Padre, también nosotros andemos en novedad de vida. Es decir, en esa muerte nuestro viejo hombre es ejecutado y muere por completo, y eso se refleja en el simbolismo del bautismo. Esto, sin embargo, está relacionado con la muerte y el entierro de Cristo. Esta conexión puede estar en el hecho de que en la muerte y el entierro de Cristo, el viejo hombre del pecador es eliminado *legalmente*. En este sentido, el entierro aparece como la realización extrema de la muerte. En consecuencia, la expresión "Cristo fue sepultado" equivale a decir: Él ha muerto por completo, ha sido quitado de entre los vivos, eliminada de en medio de ellos. Sólo a través del entierro de una persona muerta se evidencia que se ha ido, que ya no se la cuenta entre los vivos. Cristo, como el Fiador que toma la culpa, debe ser sepultado para que la maldición de Dios recaiga sobre aquellos que son completamente culpables, y esto, en su Fiador, sería completamente eliminado de delante del rostro de Dios. Que esto tuviera menos de sufrimiento que de declaración simbólica no viene al caso. Lo que sostenemos en primer lugar no es que el entierro del Salvador pertenezca a su sufrimiento, sino que debe asignarse al estado de su humillación.

d) La separación del alma y el cuerpo en el Mediador, así como su continuada separación, eran ciertamente algo anormal, una imperfección, y cada imperfección tenía para Él el carácter de humillación y por tanto también pertenece al estado de humillación. Desde este punto de vista, incluso se puede sostener que permanecer en la tumba incluyó cierta medida de sufrimiento para el Salvador. El alma era consciente de que su cuerpo, que tenía que ser visto como perteneciente a ella, fue humillado y sin duda sintió la deshonra de esta humillación. Si bien un estado de deshonra no es en sí mismo sufrimiento, aun así la percepción de ese estado se convierte en una cuestión de sufrimiento.

e) En la profecía, resulta llamativo que a Cristo se le presenta como alguien que espera confiadamente su liberación del poder del estado de muerte, pero que aun así percibe

que ha caído bajo el poder de ese estado. Pedro en Hechos 2:25–31 y Pablo en Hechos 13:34–35 aplican el pasaje de Salmos 16:10 al Mediador. Ambos enseñan que la profecía se hizo realidad cuando Cristo resucitó de entre los muertos. Por lo tanto, lo que constituyó su liberación y el objeto de su confianza no es que no fuera a morir, sino que no podría ser retenido por la muerte. Él ciertamente fue entregado a la muerte, pero no abandonado o dejado en la muerte. De esto también se desprende que el hecho de ser entregado a la muerte fue el límite máximo de la humillación, es decir, que el entierro, el descenso a la tumba, llevó su humillación tan lejos como pudo. Que Cristo resucitara, no que se hundiera en la tumba, fue el comienzo de su liberación.

f) La palabra "humillación" en sí ya contiene un argumento poderoso para el punto de vista reformado. En su sentido original, significa *localiter* [localmente], "ir abajo". El movimiento hacia abajo en las Escrituras, sin embargo, es siempre un símbolo de deshonra, ya que el movimiento hacia arriba expresa el hecho de ser honrado. Esta metáfora no es accidental. Se basa en el orden de creación que va de arriba a abajo. Se dice que Dios habita sobre nosotros; los espíritus malditos habitan en las profundidades. El hombre es sacado del polvo de la tierra, y ese es su honor. Cuando la maldición del pecado lo alcanza, debe volver a hundirse en el polvo. Esta orden debería invertirse completamente si el entierro ya no se puede considerar válidamente como una humillación.

28. ¿Cómo se compadece esta visión con el grito del Salvador desde la cruz: τετέλεσται, *"Consumado es"?*

a) Se ha observado con razón que este grito no puede entenderse como si excluyera estrictamente todo sufrimiento y toda humillación posteriores. Si esto fuera así, llegaríamos a la absurda posición de que entregar el espíritu, morir realmente, no formaba parte de su sufrimiento. Cuando el Salvador gritó como lo hizo, aún no había muerto, ya que poco antes de su muerte todavía clamó a gran voz. El grito es, por tanto, un grito de esperanza. Después de haber entregado su espíritu y haber cerrado su boca, ya no podía hablar, así que habló de antemano, sin desear excluir el sufrimiento de la muerte temporal y la deshonra del entierro.

b) Lo que se terminó no fue todo el sufrimiento de la humillación sino cargar activamente con el activo. La palabra "consumado" ya incluye eso en sí mismo. Lo que ocurrió después de esta consumación fue más algo que le sucedió al Mediador que algo que Él mismo hizo. Él entregó su espíritu en manos del Padre, es decir, renunció al control de su cuerpo. Pasara lo que pasara ahora con el cadáver inerte, el alma ya no sentiría en y a través del cuerpo.

29. Con la muerte del Salvador, ¿hubo una separación entre su persona divina y su cuerpo?

No; su deidad permanece unida tanto al alma separada como al cuerpo enterrado. Así que lo que ocurrió con su cuerpo en la humillación se atribuye también a la persona del Mediador.

30. ¿Nos presenta la propia Escritura el entierro del Salvador bajo este prisma (como una humillación)?

Sí. El Salvador mismo ha presentado su resurrección después de una estancia de tres días y tres noches en el corazón de la tierra como un signo similar al de Jonás el profeta. Ahora, en cuanto a Jonás hay que hacer consideraciones:

a) Una estadía en vida dentro del pez. Si bien fue tragado, no por ello pereció. Del mismo modo, el Señor indudablemente fue tragado por la muerte, pero aun así no pereció a causa de ello. No vio corrupción en la tumba [Hechos 2:27].
b) Al mismo tiempo, fue una liberación para Jonás y para el Mediador cuando fueron liberados de su mazmorra. Si aquí no hubiera liberación, no habría señal.

Es cierto que, como en muchos otros casos, aquí también el tipo está por debajo del antitipo; porque Jonás no estaba realmente muerto, sino sólo como si estuviera muerto y enterrado, mientras que para el Salvador el entierro fue, de hecho, el sello sobre su muerte y su realización.

31. ¿Existe unanimidad con respecto a la última etapa de la humillación, "el descenso al infierno"?

No; las opiniones al respecto varían enormemente. La diferencia se refiere a los siguientes dos puntos:

a) Si el descenso al infierno, del que habla el Credo de los Apóstoles, debe considerarse como un descenso real al lugar de los demonios y de los perdidos o a un lugar similar, o debe entenderse de manera menos realista.
b) En relación con esto, si el descenso al infierno debe atribuirse al estado de humillación, al de exaltación o a un estado intermedio que sigue a la humillación y precede a la exaltación.

32. ¿Qué dice la expresión en cuestión en el Credo?

En la forma recibida, el latín dice: *descendit ad inferna;* en griego, κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα. Algunos manuscritos tienen *ad infernos* (masculino plural). La forma griega a veces es εἰς ᾅδου o εἰς τὸν ᾅδην.

33. ¿Qué se puede demostrar con respecto a la antigüedad de estas palabras en el Credo?

Aparecen por primera vez en el texto del credo que nos ha dejado Rufino (390) y en el texto de la iglesia de Aquilea, no en la antigua forma romana. También transmitida a través de Rufino y fechada antes del año 341, la antigua forma romana decía: "fue crucificado bajo el poder de Poncio Pilato y sepultado; al tercer día resucitó de entre los muertos". La forma del credo que encontramos en Marcelo de Ancira, que también es anterior al año 341, tiene un enunciado similar. La Iglesia de Hipona, en África, donde Agustín fue obispo, poseía el Credo de los Apóstoles sin este artículo alrededor del año 400. Además de esto, incluso en las iglesias de la provincia de Aquilea se utilizaron otras dos formas, tal vez de una fecha más antigua que la forma de Rufino, en la que falta el artículo sobre el descenso al infierno. El propio Rufino dice: "Debería tenerse en cuenta que en el Credo de la Iglesia de Roma, no aparece la adición, '*decendit ad inferna*' ". Además, las iglesias de Oriente no contienen estas

palabras. La fuerza de la expresión, sin embargo, parece ser la misma que está incluida en la declaración de que fue enterrado.

34. ¿Qué deja ver claramente este repaso histórico?

a) Que el artículo "descendió a los lugares más bajos" es de origen relativamente tardío. No se encuentra en las formas más antiguas del credo a las que tenemos acceso.
b) Que también la explicación de las palabras era al mismo tiempo incierta. Rufinus habla de ello con una "al parecer", como si para él el sentido no fuera del todo claro e indudable.
c) Que en nuestro caso podemos descartar la complicada pregunta histórica acerca del significado original de las palabras en el Credo de los Apóstoles para la persona que las insertó por primera vez. Ni siquiera está claro si el que hizo esto atribuyó un pensamiento concreto a la expresión. En cualquier caso, este no es el lugar para hablar de lo que es históricamente correcto. Cuando reconocemos el Credo de los Apóstoles como parte de nuestra confesión, lo hacemos con la comprensión de que puede tener el sentido que nuestros otros credos le otorgan. Aquí solamente es necesario considerar la opinión oficial que la Iglesia Reformada se ha formado de estas palabras.

35. ¿Cuántos puntos de vista hay en relación con el significado de este artículo de fe?

Cinco (y algunos más):

a) El punto de vista *católico romano*. Cuando su alma fue separada del cuerpo, en esta alma Cristo fue al *limbus patrum*, es decir, la región fronteriza de los Padres, el lugar donde se encuentran las almas que habían muerto anteriormente. El propósito de su aparición en este lugar era llevar estas almas al cielo. El lugar de gloria no podía estar abierto para ellos anteriormente porque los verdaderos sacramentos cristianos, que en realidad son los que comunican la gracia, no estaban presentes en el viejo orden. En ese momento no había una salvación genuina y perfecta, y esa falta fue suplida por el acto salvífico de Cristo.
b) El punto de vista *luterano*. En la Fórmula de Concordia, esto se describe de la siguiente manera (artículo IX):
"Ha surgido una disputa entre aquellos que se han adherido a la Confesión de Augsburgo con respecto a este artículo: ¿Cuándo y cómo descendió al infierno nuestro Señor Jesucristo, tal como enseña nuestra fe católica? ¿Fue esto antes o después de su muerte? Además, se ha preguntado si descendió sólo según su alma, o sólo de acuerdo con su deidad, o si en realidad lo hizo en cuerpo y alma, y si esto ocurrió espiritual o corporalmente. Además, se ha discutido si este artículo debería reconocerse como perteneciente al sufrimiento o al glorioso triunfo de Cristo. Pero ya que este artículo, al igual que el precedente, no puede ser comprendido por medio de los sentidos y la razón, sino que tiene que ser aceptado por la fe, es nuestra opinión unánime que no se le debe hacer objeto de discusiones, sino que sencillamente debemos creerlo y enseñarlo de la manera más simple que podamos. En este sentido, sigamos las enseñanzas piadosas del Dr. Lutero, quien en su sermón en Torgau en 1533 ha desarrollado este artículo de la manera más piadosa, cortando de raíz todas

las preguntas curiosas y despertando a todos los cristianos a la simplicidad piadosa de la fe. Porque debería ser suficiente para nosotros saber que Cristo descendió al infierno, destruyó el infierno para todos los creyentes, y que por Él somos arrebatados del poder de la muerte y del diablo, de la condenación eterna e incluso de las fauces del infierno. Pero de qué manera han sucedido estas cosas, no preguntemos sobre eso con curiosidad, sino más bien esperemos al conocimiento de estas cosas en otro mundo, donde no sólo se aclarará ese misterio sino también muchas otras cosas, cosas que aquí simplemente debemos creer, cosas que están más allá del alcance de nuestra razón ciega".

Todo esto sigue sonando muy modesto. En realidad, sin embargo, a lo que se refiere es a un "movimiento real y sobrenatural" de Cristo, "mediante el cual, habiéndose liberado de los grilletes de la muerte y habiendo vuelto a estar vivo, fue con toda su persona al inframundo para mostrarse a los espíritus malignos y a los seres humanos condenados como vencedor sobre la muerte" (Hollaz). Cristo también predicó en el infierno, pero no fue la predicación del evangelio de salvación, sino más bien una predicación legalista de condenación.

c) El punto de vista de Aepinus (1499–1553) y otros. Según Aepinus, Cristo había viajado al infierno real y localmente para soportar allí los castigos infernales en nuestro lugar. Este descenso hacía referencia únicamente a su alma, ya que también, en ese caso, los luteranos ortodoxos no parecen querer negar que el cuerpo de Cristo permaneciera en la tumba. Con Aepinus, el descenso al infierno en el sentido más estricto se incluye en la humillación.

d) El punto de vista de Ebrard, Schenkel y muchos teólogos recientes. Estos sostienen que Cristo fue al Seol a predicar el evangelio allí, no en el sentido luterano de una predicación de maldición, sino con el objetivo de convertir a los habitantes del Seol.

Seol (שְׁאוֹל; griego ᾅδης) no es el infierno como el lugar de la condenación final, sino el mundo de los muertos en el que los creyentes del Antiguo Testamento se reunieron con paganos e incrédulos de Israel tras su muerte y en el que ahora se encuentran los paganos muertos junto con los incrédulos que mueren entre cristianos. En la actualidad, la doctrina de la llamada probación después de la muerte se expresa en esta explicación del *descensus*.

e) La opinión entre los reformados que explica el *descensus* como la infernal angustia que Cristo ha sufrido en su alma, especialmente en Getsemaní y en la cruz, cuando se sintió abandonado por el Padre. Así lo expresan nuestro Catecismo [de Heidelberg], pregunta 44; Calvino, *Institución*, 2:16, 8–12; Wolleb, Bucanus, Wendelin, Burman, Boecio, Picket y Polanus; más recientemente el Dr. Kuyper, quien también da su propia explicación sobre el orden de los artículos en el credo. Que el descenso al infierno se produce después de la muerte y el entierro tiene su base, según el Dr. Kuyper, en que la muerte eterna sigue a la muerte temporal y el entierro de los perdidos. Lo que Cristo ha hecho por nosotros se resume aquí en la misma secuencia que habría tenido lugar si hubiéramos tenido que soportarlo personalmente.

f) La opinión entre los reformados que explica el descenso al infierno como una expresión enérgica del hecho de que tanto en el cuerpo como en el alma Cristo se encontró en el estado de muerte. Que descendió al infierno simplemente significa afirmar que entró plenamente en el estado de muerte. El Catecismo Mayor de Westminster, 50 pregunta: "¿En qué consistió la humillación de Cristo después de su

muerte?" Y responde: "La humillación de Cristo después de su muerte consistió en ser enterrado y continuar en el estado de muerte y bajo el poder de la muerte hasta el tercer día; lo que ha sido expresado otras veces en estas palabras: Descendió al infierno". Charles Hodge (*Teología Sistemática*, 2:616–17) defiende este punto de vista apelando a la derivación de la palabra inglesa "hell" del griego ᾅδης, que significa "lo que es invisible", "lo que está cubierto", así como también explicando la inserción de este artículo en el credo a partir de un intento de arrojar más luz sobre el artículo acerca del entierro. Según A. A. Hodge, el artículo no pretende decir nada más que el hecho de que Cristo realmente murió: "Crucificado, muerto, sepultado, ¡muerto y bien muerto!"

g) En muchos teólogos reformados nos encontramos con una combinación de los puntos de vista cinco y seis. Permiten que el descenso al infierno, que concierne a la persona del Mediador, se aplique en parte al cuerpo y en parte al alma. Eso significa que en su cuerpo el Mediador permaneció en el Seol de la tierra y en su alma sufrió dolores infernales. Así lo piensan Olevianus, Witsius, Mastricht y muchos otros.

36. ¿Hablan las propias Escrituras de un descenso al infierno?

No. La expresión latina y griega que se traduce con estas palabras dice, como ya señalamos anteriormente, "*descendit ad* ***inferna***, κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα, descendió a las partes más bajas". Esta expresión parece derivar de Efesios 4:9, "Y eso de que subió, ¿qué es, sino que también había descendido primero a las partes más bajas de la tierra (εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς)?"

Para entender qué pretende decir el apóstol con estas palabras en Efesios 4, se debe comparar la cita inmediatamente anterior de Salmos 68:18. Este salmo muestra cómo Jehová, después de haber emprendido una expedición victoriosa contra sus enemigos, regresa triunfante a su morada en lo alto de Sión. ha traído consigo el botín de la guerra, que Él, como están acostumbrados a hacer los reyes, distribuye entre sus siervos. Todo esto tiene significado como tipo, nos asegura el apóstol. Que Jehová subiera a Sión era un tipo de la ascensión del Señor. Su expedición descendiendo de Sión y su lucha contra los enemigos encontraron su antitipo en la gigantesca lucha del mediador contra el poder del pecado, la muerte y las tinieblas. El reparto del botín de guerra representaba la entrega de los dones del Espíritu, de los cuales todos reciben de la medida del don de Cristo, por el cual algunos son capacitados para ser apóstoles, otros profetas, etc.

De todo esto resulta obvio lo que el apóstol habrá entendido con las palabras "descender a las partes más bajas de la tierra". Simplemente sirve para mostrar que Cristo no ha ido al cielo sin los frutos de su gloriosa victoria. Él ascendió, pero no sin algo que haya precedido. Primero bajó a la batalla. El ἀνέβη no puede tomarse como un acto independiente, sino que debe verse a la luz del κατέβη anterior. Este ἀνέβη, "¿qué es, sino que también había descendido primero a las partes más bajas de la tierra?" El que descendió es el mismo que también "ascendió sobre todos los cielos para llenar todas las cosas". Así pues, la plenitud de los dones que el Mediador tiene a su disposición tras su ascensión, es medida por el apóstol según la profundidad de su humillación. Puesto que descendió a las partes más bajas de la tierra, tras haber ascendido por encima de todos los cielos, pudo llenar todas las cosas, y como la misma persona que había vivido todas estas cosas (καὶ αὑτὸς, v. 11) dar apóstoles, profetas, etc.

Vemos que para el apóstol la expresión εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς es la medida de la humillación de Cristo. Siendo esto así, sin embargo, se vuelve completamente inutilizable para católicos romanos y luteranos. En ambos casos, están acostumbrados a ver el descenso al infierno como un triunfo que pertenece a su exaltación y no como una humillación en las profundidades del mundo de los espíritus para librar una lucha personal con Satanás en sus propios dominios. La exaltación triunfal *aquí* es la ascensión, y no la ascensión del alma separada de Cristo del Hades al paraíso, como alguno ha imaginado, sino sólo *esa* ascensión a la que siguió el derramamiento de los dones del Espíritu, la ascensión de la tierra en el día 40 después de la resurrección. Esto ya nos proporciona la ocasión de señalar el punto desde el cual comienza la ascensión como punto final del descenso, ya que ambos son proporcionales en profundidad y altura para el apóstol. Tan profundo como había descendido, así de alta fue su ascensión. La expresión misma nos conduce a la misma idea. Significa "la parte inferior de la tierra". La tierra tiene dos mitades: un lado visible, sobre el cual caminan los seres vivientes, y un lado invisible, en el que yacen los muertos, es decir, la tumba. Cristo ha descendido incluso a la parte inferior invisible de la tierra. Él fue puesto en el polvo de la muerte, no en partes debajo de la tierra, en el inframundo, sino en la parte más baja de la tierra misma.

Por último, que estamos en lo cierto al interpretar las palabras de esta manera puede demostrarse a partir de su origen. Proceden del Salmo 139:15, donde el poeta dice haber sido maravillosamente entretejido "en la parte más baja de la tierra" (בְּתַחְתִּיּוֹת אָרֶץ), eso es, en el vientre de su madre. A este lugar se le designa como un lugar oculto e invisible. Por lo tanto, no es necesario suponer que aquí Pablo se refiere también al vientre materno cuando habla de las partes más bajas de la tierra, en cuyo caso estaría pensando en la encarnación de María como la humillación más profunda. El Salmo 139 es poético, y el útero de la madre aparece allí no como algo *bajo* sino como algo *oculto*. Aquí, por otro lado, donde la comparación es entre ascender y descender, cabe suponer que se trata de una imagen espacial. Así pues, Pablo elige de manera muy apropiada el entierro del Salvador como imagen de su humillación más profunda para enfrentarla a la ascensión como su mayor exaltación. Nada se dice de un descenso real al lugar de los perdidos o los demonios.

37. ¿Acaso no se enseña acerca de un descenso local al infierno en 1 Pedro 3:18–19?

En el griego, este pasaje dice: θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζῳοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν … [traducido como lo entiende Vos: "siendo muerto en la carne pero vivificado en espíritu, en el cual también fue y predicó a los espíritus encarcelados …"].

Se explica de manera muy distinta, y sin entrar en todas las preguntas que pueden presentarse, nos limitamos a dos áreas:

a) Las condiciones bajo las cuales aquí se enseñaría realmente un *descensus* local serían:
   1. Que σάρξ aquí significara "cuerpo" y πνεῦμα, "alma". Entonces la explicación sería: en su cuerpo, Cristo está muerto, pero en su alma es vivificado y ha predicado a los espíritus en el Seol.
   2. Que los dativos en ambas partes de la oración debieran tener el mismo sentido y cada uno tuviera que traducirse por "en el cual": "muerto en su cuerpo", "vivificado en su espíritu".

3. Que la palabra ζῳοποιηθεὶς no significara "vivificado" sino "mantenido vivo", ya que los defensores del descenso local deben entenderlo de esta manera. Ni pueden ni quieren suponer que el alma de Cristo también murió y luego volvió a la vida.

   Ahora bien, parece que ninguna de estas condiciones es compatible con el texto. Por comenzar con la última, ζῳοποιεῖν no significa "mantenerse vivo", sino siempre "volver a la vida". Así que Cristo es traído de vuelta a la vida. De este modo, la traducción de πνεύματι por "en el espíritu" no se sostiene, porque Cristo no murió según el espíritu en contraste con su cuerpo. Nos vemos obligados a traducir, "*por* el espíritu". Y este cambio en la traducción ahora requiere que se le dé otro sentido distinto al de "cuerpo y alma" al contraste entre "carne y espíritu". Es un contraste entre la naturaleza divina y la humana, tal como aparece en Romanos 1:3–4, "que nació de la simiente de David según la carne, pero se declaró Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santificación"; Romanos 9:5, "de lo cual es Cristo, en cuanto a la carne, que es Dios sobre todos para ser alabado para siempre"; Juan 1:14, "La Palabra se hizo carne". Aquí "carne" siempre significa la totalidad de la naturaleza humana, incluidos el alma y el cuerpo.

b) La explicación del pasaje exigida por el contexto.

1. El punto de partida es la admonición del apóstol de que los cristianos deben sufrir pacientemente, dando testimonio mediante la proclamación de la fe, testificando con su comportamiento, a los que los oprimen. A esto insta el ejemplo de Cristo. En Él era evidente cuánto mejor era sufrir que oprimir de manera injusta. Sus enemigos podían matarlo en su naturaleza humana; por el Espíritu, por su naturaleza divina, fue resucitado a la inmortalidad. Así será también con los creyentes que sufren opresión a causa de su fe.
2. Esto sucederá entre los creyentes no sólo en el seguimiento de Cristo, sino también como resultado de la vida de Cristo en ellos. El profundo pensamiento de que la semejanza entre el destino de los creyentes y el de Cristo se basa en la comunión en el sino, que en Cristo no es sólo el ejemplo sino también la causalidad de lo que ocurre con sus miembros. Este pensamiento tan profundo también está presente aquí. Por lo tanto, Cristo va con sus miembros a través de la opresión a la vida de gloria.
3. Que esto de hecho es así lo demuestra el apóstol de la manera más significativa; a saber: El diluvio fue un símbolo y tipo del bautismo, y el bautismo es signo y sello de la salvación de los cristianos a través de la opresión que conducen a la vida. ¿Qué ocurrió en el diluvio? El Espíritu, la deidad de Cristo, obró en Noé, "el predicador de justicia", y testificó a través de él contra el mundo incrédulo. La misma agua del diluvio, a través de la cual Noé con sus ocho se salvó, se convirtió en destrucción para los incrédulos. Esto se puede ver en el hecho de que aquellos a quienes el evangelio fue predicado entonces ahora son espíritus encarcelados. Fueron desobedientes en ese momento, por mucho que la paciencia de Dios esperara, y han recibido el pago de su endurecimiento.

El propio Noé fue salvado por Cristo, porque el agua del diluvio de la cual fue salvado representó la muerte de Cristo de la que Él se levantó. Así pues, tomando todos los elementos

juntos, la misma historia que ya se observa en el diluvio se ve ahora cuando los cristianos sufren la opresión:

a) El sufrimiento de Noé fue una secuela de la opresión de Cristo, o, si se quiere, un preludio de ello. Dado que Cristo testificó en él, fue ridiculizado y vilipendiado.
b) El sufrimiento de Noé fue, como tal, la causa de la destrucción del mundo. Puesto que Cristo testificó en él y fue rechazado en él, los espíritus incrédulos fueron encarcelados.
c) La salvación de Noé fue el resultado de la resurrección y la glorificación de Cristo. Por lo tanto, fue salvado a través del agua (v. 21). Dios pudo haberlo salvado de una manera distinta, pero debe darse a conocer, como un tipo, que su liberación fue el resultado de la gran liberación del Mediador del sufrimiento y la muerte, a los que apunta el agua del bautismo.

Todo esto se repite en el mismo orden en el tiempo presente:

a) El sufrimiento de los creyentes es una secuela del sufrimiento de Cristo, ya que dan testimonio de su Salvador, lo santifican en sus corazones, dando cuenta siempre de la esperanza que hay en ellos (v. 15), y por tanto son ridiculizados y vilipendiados. Entonces sucedió con el propio Salvador: dado que dio testimonio contra el mundo, éste lo clavó en la cruz y lo mató.
b) El sufrimiento de los creyentes es, como tal, la causa de la destrucción del mundo. Dado que el mundo lucha contra Cristo y lo rechaza en la persona de los creyentes, se encarcelará a sí mismo. El mismo final que corrió el mundo en los días de Noé es lo que cabe esperar para él. Nada distinto a lo que ya sucedió con el Señor Jesús. Cuando el mundo le causó sufrimiento, pecó contra Él de la manera más grave y selló su propio destino.
c) La salvación de los creyentes es el resultado de la resurrección del Señor. Para él, la misma muerte que trajo el juicio sobre mundo fue al mismo tiempo el paso a la vida eterna. Lo mismo ocurre con los cristianos. La opresión presente produce una ganancia completamente superior de gloria futura, y que esto es un efecto directo de la glorificación del Mediador ya puede verse en su bautismo. Este bautismo es, según el v. 21, "la aspiración de una buena conciencia hacia Dios, por la resurrección de Jesucristo".

38. Qué explicación requiere el contexto de 1 Pedro 4:6?

Este pasaje dice: "Porque por esto también ha sido predicado el evangelio a los muertos, para que sean juzgados en carne según los hombres, pero vivan en espíritu según Dios". El apóstol amonesta a sus lectores para que renuncien a toda perversidad pagana, en la que ya habían caminado el tiempo suficiente. Tampoco pueden permitirse ser engañados porque el mundo hable mal de ellos cuando no comparten los mismos desórdenes, porque el mundo algún día tendrá que rendir cuentas de eso ante el Juez de vivos y muertos. Será castigado por eso tan ciertamente como los contemporáneos de Noé fueron castigados por lo mismo. También comían, bebían, se divertían y ridiculizaban al piadoso patriarca, cuya modesta vida dio testimonio de la gravedad del juicio. La advertencia de Dios vino también a ellos. El evangelio les fue predicado, y su contenido fue, "Sed juzgados por los hombres según la carne, aceptad la calumnia del mundo, escoged el oprobio del pueblo de Dios (v. 6), para que

podáis vivir según Dios en el espíritu". Ellos no escucharon, y el resultado ha sido que ahora están muertos. Así será con todos aquellos que antepongan la aprobación del mundo a ser despreciados con los hijos de Dios.

39. Entonces, si no hay motivos para creer en un descenso local, ¿hay también objeciones de peso contra esta idea?

Sí.

a) Todos los actos mediadores son ejecutados por Cristo como Dios hombre, de modo que ambas naturalezas actúan conjuntamente, cada una a su propia manera, y no media naturaleza, sino la naturaleza humana según el cuerpo y el alma. Si decimos que el entierro del Salvador fue una parte esencial de su humillación, entonces incluimos en ella tanto el alma como el cuerpo. Estaban separados el uno del otro, y la deshonra y la anormalidad de esa condición iban adosadas a ambos. Si mantuviéramos lo contrario, que Cristo fue con su alma al Hades mientras su cuerpo permanecía reposando en la tumba, entonces este sería un acto mediador en el cual participaría sólo la mitad de la naturaleza humana, algo que no tendría parangón alguno. No tenemos que ir tan lejos, como hacen algunos teólogos reformados, y afirmar que en tal estado de separación, Cristo no era hombre (Burman, Wendelin, et al.). Sin embargo, lo que sí podemos decir con seguridad es que en este estado de separación, el alma no estaba capacitada para llevar a cabo el tipo de acto mediador que debe ser este *descensus*.

b) Se ha señalado con razón que el tiempo en que Cristo todavía estaba bajo la atadura de la muerte no era el momento apropiado para celebrar un triunfo sobre el infierno y el diablo. El aguijón de la muerte y la victoria del infierno fueron eliminados por la resurrección del Mediador, y sólo alguien que ha triunfado por completo celebra su marcha de la victoria. Así pues, la Escritura también lo presenta de tal manera que la resurrección del Señor fue su victoria sobre los poderes destructores. Mientras permaneció tendido en la tumba, todavía parecía que el maligno realmente lo había llevado a su oscuro lugar de residencia. Con la resurrección, la gloria de Dios descendió con los ángeles a la tumba. Cristo ha llevado cautiva la cautividad cuando ascendió a las alturas. Cuando resucitó de los muertos, era evidente que la tumba no podía retenerlo.

c) Antes de su muerte, Cristo encomendó su espíritu en las manos del Padre. Eso es más que una forma de decir que murió. Significaba que la condición de Su [cuerpo y alma] se separaba como una condición de pasividad relativa. Allí donde previamente había habido sufrimiento activo, ahora venía más bien un descanso y una resignación, en las manos del Padre, en lo que todavía debía seguir de la humillación. El descenso al infierno no concuerda con este carácter pasivo. El primero nos presenta al Mediador activo y ocupado, triunfando sobre las profundidades del universo y alcanzando con su poder a los abismos más lejanos del mundo. Cristo le prometió al asesino que estaría con Él en el paraíso, y que eso ciertamente tendría lugar "hoy". Si el alma de Cristo pues …

40. ¿Hay suficientes razones para calificar el sufrimiento tan severo que padeció Cristo con la designación de "descenso al infierno"?

Sí, la Escritura a veces habla de un sufrimiento extremadamente severo como un sufrimiento propio del Seol, del estado de los muertos: Salmo 18:5, “Las ligaduras del infierno me rodearon, me tendieron lazos de muerte”; Salmo 116:3, “Me rodearon las ligaduras de muerte, me atraparon las angustias del infierno”; Salmo 88:6, “Me has puesto en el hoyo profundo, en tinieblas, en lugares profundos”. Salmo 30:3, “SEÑOR, has sacado mi alma del infierno”. La palabra שְׁאוֹל, traducida aquí como “infierno”, puede tener dos significados en hebreo: (1) El estado de la muerte en general con lo que lleva aparejado; (2) el lugar de tormento. Ahora bien, podría decirse que en los pasajes aquí citados, la palabra tiene el primer sentido, que por lo tanto no se menciona el “infierno” en el sentido habitual, y que a partir de él sólo podemos inferir el derecho a hablar de dolores severos como un descenso a la muerte. Sin embargo, entonces pasaríamos por alto que las Escrituras, al elegir la misma palabra para estos dos conceptos, ha tratado erróneamente de enseñar que la tumba del pecador es una puerta del infierno. El estado de muerte y de tormento guardan una muy estrecha relación entre sí. Ahora bien, dado que de hecho se dice de Cristo que fue afligido *hasta la muerte*, no nos salimos en absoluto de los límites del uso bíblico si describimos los dolores de la muerte eterna como un descenso al infierno. Y eso, finalmente, es también lo que el apóstol quiere decir cuando habla de las “partes más bajas de la tierra” (Ef 4:9). El “sepulcro” se toma allí como una imagen de la humillación más profunda. Coincidimos con la opinión de los reformados que entienden el descenso al infierno como la angustia de la muerte eterna. Aun así, no deseamos mantener que la expresión tiene originalmente este sentido en el credo, ya que esto no puede demostrarse.

41. ¿Han considerado todos los teólogos dentro del campo reformado el entierro y el hecho de estar sepultado como una parte del estado de humillación?

No, algunos han vacilado en este punto. Bucanus, por ejemplo, dice que se puede atribuir el estar enterrado tanto a la exaltación como a la humillación. El motivo de esta vacilación radica en una concepción poco clara de lo que era la exaltación del Mediador. Si ésta se concibe de manera totalmente negativa como una eliminación de la miseria que acompañó a su humillación, entonces, de hecho, hay razones para afirmar que la tumba fue la entrada a su exaltación. En cuanto a los creyentes, el estado de separación es una postergación del estado de corrupción que aquí les aflige, así que para el Salvador el entierro de su cuerpo fue una postergación del tabernáculo defectuoso en el que había morado aquí. No sabemos si la recreación del cuerpo corruptible en uno incorruptible comenzó a existir en el momento de la resurrección o ya existía antes.

La analogía nos hace esperar lo primero. Aun así, sobre la base del Salmo 16:10, generalmente se supone que el cuerpo de Cristo no vio corrupción ni fue entregado a la descomposición. Por lo tanto, debe haber habido un poder milagroso que lo preservara de la descomposición y, de ese modo, también lo preparara para la glorificación de la hora de la resurrección. Con esta preparación se liberó, en cierto sentido, de su inclinación natural a descomponerse, y es ese pensamiento el que ha obligado a algunos a incluir el sepulcro con la exaltación, o al menos a ubicarla entre los dos estados. Pero la eliminación de lo corruptible aún no es exaltación; la liberación de la debilidad todavía no es ser dotado de gloria. Por lo tanto, trazamos la línea entre la humillación y la exaltación con la resurrección del Señor.

42. ¿Qué diferencia a la noción luterana del estado de humillación de la de los reformados?

a) Con respecto a este asunto, los luteranos sostienen que ésta debe buscarse en la naturaleza humana. Los atributos divinos le fueron comunicados por la encarnación, y por el acto de autohumillación se ha despojado de su uso (Chemnitz) o de su uso público (los suabianos).

   Los reformados sostienen que el sujeto del acto de humillación es la persona divina como la persona del Mediador, aunque la humanidad naturalmente fue el medio para eso, la naturaleza en la cual tuvo lugar la humillación. Hay que tener esto muy presente, ya que los reformados tampoco negaron que la condición de miseria relacionada con el estado de humillación sólo pudiera ocurrir en la naturaleza humana, porque la naturaleza divina es inmutable. Lo que sí niegan los reformados, por el contrario, es (1) que la humanidad pueda despojarse de algo que le pertenece como un atributo divino comunicado; (2) que la encarnación en sí misma, dado que habría ido acompañada de la comunicación de los atributos divinos a la naturaleza humana, no habría sido una humillación sino una exaltación para el Mediador.

   Según los luteranos, hay dos actos distintos, no solo lógicamente sino también en realidad: la asunción de la naturaleza humana, de la cual el sujeto es el Hijo de Dios y que no incluye la humillación, y la renuncia al uso o al uso público de los atributos divinos, de los cuales la naturaleza humana es el sujeto y en lo que consiste la humillación.

   Según los reformados, estos son sólo dos caras del mismo acto, aunque se da el caso de que es posible distinguirlos lógicamente. Para los luteranos, la humillación comienza con la concepción. Por lo tanto, distinguen también entre asumir la naturaleza humana y la concepción, y se acercan bastante a la enseñanza de la preexistencia de la naturaleza humana. El *Logos* ya encarnado se sometió a la concepción en el vientre de María. Ni que decir tiene que "la concepción de una persona ya encarnada" es una *contradictio in adjecto* [una contradicción en términos].

b) Los luteranos también discrepan en el concepto de la humillación en sí. Al menos algunos teólogos luteranos enseñan que la humillación fue una ocultación del uso y no una abolición del uso. Aquí la humillación desaparece en una ocultación. Consiste en una apariencia que no concuerda con la realidad.

c) El tercer punto de desencuentro tiene que ver con la duración de la humillación. Como ya se ha visto, para los luteranos ésta se extiende sólo hasta el entierro, ya que esto en sí mismo y el descenso al infierno, que tuvo lugar al momento de ser sepultado, están incluidos en la exaltación.

   Muchos teólogos luteranos han afirmado el descenso al infierno tanto en sentido figurado como local.

43. ¿Cuál es la relación entre la exaltación del Mediador y su humillación?

La relación de la consecuencia legal. Cristo es Mediador no como persona privada sino como personaje oficial, como Cabeza de sus miembros. De ahí que deba recibir los frutos de sus méritos en sí mismo. Y de la misma manera que no sufrió por sí mismo, tampoco fue glorificado por sí mismo.

44. ¿Cuál es el sujeto de la exaltación del Mediador?

Su persona como Mediador, y eso, de nuevo, de acuerdo con ambas naturalezas. Así como era un estado de humillación para la deidad tener algo unido a ella en lo que no podía revelar toda su gloria, es decir, la humilde humanidad, también fue una restauración del honor cuando esta humanidad fue hecha un instrumento apto para la revelación de su gloria

45. ¿En qué consiste la exaltación?

De acuerdo con la definición del concepto "estado" ofrecida anteriormente, en dos cosas:

a) En salirse de la maldición y la ira de Dios, bajo las cuales el Mediador se había encontrado en el estado de su humillación. Esto fue seguido por una entrada en el favor y el beneplácito pleno de Dios que recayó sobre Él como Mediador. Lo opuesto a la maldición es la bendición, y Él es el Bendito del Padre.
b) En un cambio de condición coincidiendo con este cambio de posición legal. Tanto en cuerpo como en alma debía quedar claro que la maldición había cesado y que el Mediador se encontraba disfrutando del beneplácito del Padre. Su exaltación es, pues, al mismo tiempo, glorificación, así como la humillación también había significado paralelamente una devastación para Él.

46. ¿Estos dos elementos se acompañan mutuamente en todas las etapas del estado de exaltación?

Sí; cada etapa tiene una importancia que se aplica tanto a un elemento como al otro. Cuando Cristo resucitó de entre los muertos, esto fue a la vez un hecho que tuvo importancia judicial y un acto de Dios que provocó una poderosa inversión en su naturaleza humana. Cuando fue al cielo, también estuvo involucrada una declaración de Dios en la esfera judicial, y al mismo tiempo debemos pensar que la ascensión del Señor supuso un cambio constante para su humanidad como consecuencia. Además de su exaltación judicial, no se puede suponer una verdadera glorificación para el Mediador, sólo para su regreso para juzgar y ocupar su lugar a la diestra de Dios.

47. ¿Cuán diversa es la importancia de la exaltación de Cristo?

La importancia es triple:

a) *Declarativa*. Esto es cierto de todas las etapas, como se acaba de indicar.
b) *Ejemplar*. Esto es verdad de las dos primeras etapas, la resurrección y la ascensión. En ambas hay para los miembros del cuerpo del Señor un ejemplo de lo que sucederá con ellos.
c) *Instrumental*. Esto también es verdad de todas las etapas, en la medida en que se usan como medios para la completa glorificación del cuerpo de Cristo.

48. Concretamente, ¿cuál es la relevancia de la resurrección de Cristo?

a) *Declarativa*. La muerte del Mediador había sido la manifestación pública de la maldición que pesaba sobre Él como Fiador. Desde la parte más íntima de su ser, el proceso de disolución de la muerte había comenzado a manifestarse hacia el exterior

y había separado el alma del cuerpo. Ahora, si esa muerte hubiera hecho su trabajo completamente, entonces la restauración visible de esa unidad externa del alma y el cuerpo también tendría que ser la prueba inicial. Mientras continuara la ruptura, el poder de la muerte seguía actuando e incluso rompiendo y disolviendo cada vez más. No es por el desgarramiento inicial sino por la prolongación de la ruptura que una vez se produjo que la muerte manifiesta su poder. Si, por lo tanto, una restauración de lo que la muerte ha devastado también tiene lugar en un solo punto, entonces esto es prueba suficiente de la anulación de la muerte. La resurrección es la muerte de la muerte. Al dejar que se agotara en sí mismo, Cristo destruyó el poder de la muerte. El Padre, cuando devolvió a Cristo de entre los muertos, derivó la declaración de que no había nada más que soportar y por lo cual morir, que la obediencia pasiva en todas sus partes había sido perfectamente provista.

Sin embargo, esto todavía era tan sólo una cara del asunto. La resurrección también está relacionada con la obediencia activa del Mediador. Es un acto positivo. El poder de la muerte estaba controlado de manera que no sólo no podía seguir actuando más, sino que el alma y el cuerpo se juntaban y reunían a través de un nuevo derrame de vida. Hubo una comunicación de vida, en realidad una comunicación de vida eterna, de esa vida que fue prometida si se guardaba perfectamente la ley. En el Fiador, la obediencia pasiva y activa se había acompañado mutuamente en cada momento, por lo que se requería que ambas también fueran declarados suficientes en el mismo momento. Esto sucedió en la resurrección del Señor. Si hubiera faltado algo en el sufrimiento de Cristo, entonces hubiera sido imposible que la violencia de la muerte hubiera cesado ni siquiera por un momento. Si hubiera habido algo imperfecto en la obediencia activa del Mediador, entonces de ninguna manera podría haber tenido lugar un avivamiento en su alma y su cuerpo. La resurrección debe concebirse como la declaración de Dios *de facto* de la perfección de la obra de Cristo en ambos aspectos.

b) *Ejemplar*. La resurrección del Mediador muestra a modo de ejemplo lo que ocurrirá con todos los miembros de su cuerpo.
   1. En su justificación. Como Cristo es absuelto de la culpa y ha recibido el derecho a la vida eterna, así también aquellos que son de Cristo, cada uno en su orden [1 Cor 15:23], compartirán estos mismos privilegios.
   2. En su resurrección espiritual o regeneración. Así como en Cristo la antigua naturaleza sin pecado, devastada no obstante por las consecuencias del pecado en la que la muerte había reinado hasta ahora, es reemplazada por una naturaleza en la cual reina la vida inmortal, así también para los creyentes la ley de carne pecaminosa dará paso a una ley de la vida del Espíritu.
   3. En su resurrección corporal En el Mediador, la vida que recibió en su alma actuaba orgánicamente; recibió el poder para actuar sobre el cuerpo y animarlo de nuevo. Del mismo modo, también la recreación que primero comienza en el alma de los creyentes llegará a su fin cuando la corrupción del cuerpo se haya vestido de incorrupción.

c) En todos estos puntos, la resurrección de Cristo al mismo tiempo actúa *instrumentalmente*. Hay una conexión causal entre la justificación de Cristo y la de aquellos que le pertenecen, entre la vivificación de su alma y la regeneración de los hijos de Dios, entre su resurrección y la de ellos.

1. La justificación de Cristo es una justificación de la Cabeza, y en esa medida de todos los miembros que están en esta Cabeza. Por la resurrección, se dicta la sentencia de que el cuerpo formado por los elegidos es justo delante de Dios. Por lo tanto, se dice que Cristo fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación [Rom 4:25], y que si Cristo no hubiera resucitado, todavía estaríamos en nuestros pecados [1 Cor 15:17]. Lo que sucede con el creyente individual en su justificación no es otra cosa que la realización personal de esta justificación del Fiador. Esperamos volver a este punto en relación con la doctrina de la justificación.
2. La animación de Cristo es una animación de la Cabeza, y en esa medida de todos los miembros que están en la Cabeza. En ella reside no sólo la base legal para la regeneración de los elegidos, sino también en cierto sentido su causa activa. No es como si no hubiera habido regeneración antes de que el Mediador resucitara de los muertos, ya que los santos de la antigüedad también recibieron la gracia de la regeneración sobre la base de los méritos de Cristo. Pero dado que la exaltación de Cristo ha tenido lugar y ha venido seguida del derramamiento del Espíritu, esta regeneración debe concebirse como un implante en el cuerpo de Cristo. Anteriormente, el Espíritu operaba de manera más independiente en cada individuo y no directamente desde Cristo como Mediador glorificado. Ahora es el Espíritu del único cuerpo quien desde la Cabeza actúa sobre los miembros. De hecho, la Escritura considera la regeneración de los creyentes como una consecuencia de la resurrección de Cristo; Efesios 2:4–5, "Pero Dios, que es rico en misericordia, a través de su gran amor con que nos amó, incluso cuando estábamos muertos por nuestras transgresiones, nos ha dado vida con Cristo"; Romanos 6:5, "Porque si nos hemos convertido en una sola planta con él, plantados a semejanza de su muerte, así también lo seremos en la semejanza de su resurrección". El bautismo como baño de regeneración apunta a la resurrección de Cristo de entre los muertos (Rom 6:4; 1 Pe 3:21).
3. De manera similar, la resurrección de Cristo opera instrumentalmente para la resurrección del cuerpo de los creyentes. Él se ha convertido en las primicias de aquellos que están dormidos [1 Cor 15:20]. Así como la muerte viene a través de un hombre, es decir, que nos ha sido traída causalmente por medio de Adán, también la resurrección de los muertos vendrá a través de un hombre [1 Cor 15:21]. El primer hombre, Adán, se convirtió en un alma viviente, el último Adán en un espíritu vivificante. Todas estas declaraciones aparecen en 1 Cor 15 [vv. 20–21, 45], donde el apóstol habla específicamente de la resurrección de la carne. Y en Romanos 8:10–11, dice: "Si el Espíritu de aquel que levantó a Jesús de los muertos mora en vosotros, también el que levantó a Cristo de entre los muertos vivificará vuestros cuerpos mortales a través de su Espíritu que mora en vosotros". Por último, en Juan 5:25–26, el propio Salvador dice: "De cierto, de cierto te digo que la hora viene y ahora es cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la hayan oído vivirán; porque así como el Padre tiene vida en sí mismo, también le ha dado al Hijo tener vida en sí mismo" (cf. vv. 28–29). Así pues, la resurrección del cuerpo de los creyentes, guarda relación con la resurrección del cuerpo del Mediador, y es el Espíritu de Cristo quien efectúa esta conexión. Sin embargo, hay que

hacer notar que aquí no se hace referencia a la resurrección como un hecho descarnado, ya que eso también ocurre para aquellos que han muerto fuera de Cristo. Ellos también dejarán la tumba a su voz. Es más bien la resurrección como la recreación de lo psíquico [cf. 1 Cor 15:44] el cuerpo de los creyentes en un cuerpo neumático —el cambio de lo corruptible a lo incorruptible, de la deshonra a la gloria, de la debilidad al poder— lo que debe ser visto como un fruto y una consecuencia de la resurrección de Cristo.

49. ¿Consiste la resurrección del Mediador únicamente en la reunión de su alma y su cuerpo?

No; que ese no es el caso puede demostrarse a partir de las siguientes consideraciones:

La resurrección fue el comienzo de la exaltación. Ahora, la humillación del Mediador no consistió solamente en el hecho de que su alma y su cuerpo fueran desgarrados lentamente, sino que al mismo tiempo la disolución se manifestó dentro del ámbito mismo de la vida del alma y el cuerpo. Quienquiera que sea de la opinión de que la esencia de la muerte reside en la separación del alma y el cuerpo, hace un juicio extremadamente superficial. La muerte también actúa dentro del alma, y todo el sufrimiento y la debilidad que se encontraron en la vida del alma de Cristo fueron fenómenos de muerte. La misma muerte estaba obrando en su cuerpo mucho antes de que fuera separada del alma, y todas las imperfecciones del cuerpo fueron los efectos de la muerte en Cristo. En consecuencia, la abolición de la muerte tendrá que consistir en tres cosas:

a) La restauración de la perfección del alma humana del Salvador. Esta naturaleza nunca había poseído una debilidad pecaminosa, y en este sentido no se requirió ningún cambio. Por otro lado, consideradas aparte del pecado e inherentes a él estaban todas las debilidades naturales, aunque no las personales. Tenía que ser hecho apto mediante una gracia oficial especial del Espíritu Santo para su obra. En cierto sentido, incluso se puede decir que en él hubo una división y una disonancia de la vida mientras Cristo llevó el pecado de los elegidos: era al mismo tiempo el objeto de la ira de Dios y el objeto del beneplácito del Padre. Su relación personal con Dios como Hijo y la que tenía como Mediador no coincidieron.
   Ahora, en el caso de la resurrección, todo esto era lo contrario. Primero, todas las debilidades sin pecado fueron eliminadas del alma del Señor. Además, la división en la vida, que era inseparable de la obra de satisfacción, dio paso a la recepción íntegra y a la absorción del amor de Dios, que ningún sentimiento de ira podía ya perturbar. Lo que el apóstol dice en Romanos 6:9–10 tiene esto en mente: “sabiendo que Cristo, habiendo resucitado de los muertos, ya no muere; la muerte no se enseñorea más de él. Por la muerte que padeció, murió al pecado una vez por todas; y la vida que vive, la vive para Dios”. Sólo después de completar la tarea de la salvación, el alma del Salvador puede vivir para Dios en este sentido más pleno de la palabra. Antes de eso, además de la acción atrayente del amor de Dios, que procedía de la justicia de Dios, también había una acción inquietante sobre ella, y eso para ella era la muerte.
b) La restauración de la perfección del cuerpo humano del Mediador. Tanto en la vida corporal como en el alma, faltaba la verdadera unidad de la vida; existió durante el estado de humillación en una continua desintegración y, sobre todo, durante la angustia de la muerte eterna estuvo sujeta a golpes violentos que debieron de haberle

desorientado y destrozado físicamente. Y aparte de eso, fue desde el principio un cuerpo de muerte, simplemente porque era nuestra carne y sangre moribundas y corruptas las que el Mediador asumió. Con la resurrección llegó, en principio, un cuerpo perfecto en el que todo funcionaba armoniosamente, en el que no quedaba nada discordante o perturbador. La resurrección es más que un regreso a la vida del que estuvo sepultado, es simultáneamente la recreación y la transformación de esa persona. Cristo, según su naturaleza humana, salió de la tumba como una nueva criatura, para quien todo lo antiguo había pasado y había comenzado una nueva ley de vida. No se puede decidir con absoluta certeza cuánto de esta recreación del alma y el cuerpo coincidió con la resurrección y cuánto se retrasó hasta la ascensión. En cualquier caso, lo que era imperfecto fue eliminado en la resurrección, a pesar de que la gloria que tuvo que reemplazarlo siguió por etapas.

c) La restauración del vínculo orgánico entre el cuerpo y el alma. La recreación del cuerpo debe tomarse en estrechísima relación con ese vínculo. Así como la muerte espiritual en general atrae al cuerpo hacia sí misma, también la resurrección espiritual ejercerá su influencia en la esfera de lo corporal. El alma atraerá al cuerpo hacia sí misma nuevamente y lo convertirá en una unidad viviente.

50. ¿Se nos enseña algo más acerca de la naturaleza del cuerpo resucitado del Señor?

Sí. En general, podemos decir que tiene la naturaleza de todos los cuerpos resucitados, que el apóstol describe en 1 Cor 15:42–49. Allí se enseña acerca del cuerpo de la resurrección que es incorruptible (ἐν ἀφθαρσίᾳ), glorioso (ἐν δόξῃ), poderoso (ἐν δυνάμει), espiritual (πνευματικόν). Aquí, en primer lugar, se habla del cuerpo resucitado de los creyentes, pero éste será como el cuerpo glorificado de Cristo (cf. Flp 3:21). Los primeros tres predicados se refieren a la antítesis del cuerpo en el entierro. En ese momento, se abandona a la disolución (ἐν φθορᾷ); como cadáver es antiestético (ἐν ἀτιμίᾳ); al estar muerto es débil (ἐν ἀσθενείᾳ).

La cuarta antítesis se remonta más allá, a la vida anterior al entierro. En contraste con el σῶμα πνευματικόν se encuentra el σῶμα ψυχικόν: “Hay un cuerpo natural y hay un cuerpo espiritual”. Para entender correctamente esta antítesis, deberemos tomar en consideración que aquí Pablo, frente a “espiritual” no habla de “carnal” sino de “natural”. Un cuerpo carnal es un cuerpo que se convierte en pecado para quien lo posee; por su parte, un cuerpo natural no es un cuerpo de pecado. Un cuerpo carnal lleva la semilla de la muerte dentro de sí; un cuerpo natural todavía no es mortal en sí, así que debe morir. De acuerdo con esto está el hecho de que el cuerpo natural no se origina con la entrada del pecado sino que tiene su origen en la creación, “El primer hombre, Adán, se ha convertido en un alma viviente (εἰς ψυκὴν ζῶσαν), el último Adán, en un Espíritu vivificante”. Con eso se hace referencia al relato de la creación, Génesis 2:7, “Y sopló en su nariz aliento de vida, así que el hombre se convirtió en un alma viviente”. Así que, aparentemente, tres cuerpos son posibles: un cuerpo natural, otro carnal y otro espiritual. El natural, el cuerpo psíquico [*psuchikov*] se convierte en un cuerpo carnal tan pronto como el hombre peca. El cuerpo carnal se convierte en un cuerpo espiritual en la resurrección de los muertos.

Todavía no se ha respondido a la pregunta de por qué el apóstol distinguió entre el cuerpo que poseía Adán y el cuerpo resucitado de Cristo específicamente con los términos “natural” y “espiritual”. El cuerpo psíquico, natural, es así porque deriva su vida orgánica de la *psuchē*, del alma del hombre, y por lo tanto ciertamente posee vida, pero no la vida inmutable e

irrevocable, que en última instancia siempre descansa en la morada del Espíritu de Dios como el principio de la vida eterna. Ahora, en el estado de rectitud Adán poseía una vida eterna e irrevocable tan pequeña en su alma como en su cuerpo. En eso consistía la naturaleza psíquica de su cuerpo. Antes de su resurrección, Cristo poseía ese mismo cuerpo psíquico y en él, además, llevaba la semilla de la muerte, por la que recibió una cierta semejanza con el cuerpo carnal. En contraste, después de su resurrección, su naturaleza humana participó en la vivificación completa del Espíritu, y no como un beneficio otorgado sino como su propia posesión; el Espíritu le fue dado por completo y moró en él. En relación con eso, su cuerpo también recibió una vida imperturbable e incorruptible. Estaba impregnado del poder del Espíritu y, por lo tanto, el material del que se componía recibió una cualidad superior, de modo que ya no puede llamarse carne y sangre, sin dejar de ser material. Un cuerpo inmaterial es una *contradictio in adjecto*; un cuerpo espiritual es un concepto posible. Que el cuerpo espiritual ya no es de carne y hueso se desprende de [1 Cor 15] versículo 50: "Pero yo digo esto, hermanos, que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, y lo corruptible no puede heredar lo incorruptible". La carne y la sangre de las que estaba compuesto el cuerpo de Adán eran vulnerables a la corrupción y la disolución, que todavía es algo completamente distinto a afirmar que debe sufrir corrupción. Corruptible aquí es un contraste contradictorio con ya no corruptible, completamente incorruptible. Además, el hecho de que Él sea "Espíritu vivificante" (v. 45 es una consecuencia de esta existencia espiritual del cuerpo de Cristo. A través de la posesión del poder de la vida eterna, Cristo también podía dar vida a otros y garantizar la resurrección de los cuerpos de los creyentes. Adán solo podía ser llamado alma viviente, pero no podía comunicar la vida a los demás; Cristo hace esto último y, por tanto, es un Espíritu vivificante.

Que la explicación dada aquí es correcta puede verse en lo que el apóstol agrega como explicación adicional: "Lo espiritual no es primero, sino lo natural, luego lo espiritual" (v. 46). En el orden de Dios, el cuerpo que aún podría ser corrompido viene primero y sólo en segundo lugar el cuerpo que ya no es vulnerable a la corrupción. Desde el principio, Adán no debe ser colocado en el estado de inmutabilidad y de vida eterna. Aunque fue creado bien del todo, sin que hubiera nada malo o ningún principio de muerte en él, aún aguardaba la confirmación y finalización de su bienaventuranza, que estaba vinculada a la condición de mantener el pacto de obras. Si hubiera pasado la prueba, se habría convertido en el primer y segundo Adán en una sola persona. Pero el principio aún habría sido válido: "Primero lo natural, luego lo espiritual". Ahora que él cae, Cristo entra como el segundo Adán, y además de restaurar lo que Adán había arruinado, también lo lleva a cabo gloriosamente allí donde Adán falló. Él se convirtió en el progenitor, en la Cabeza del pacto del orden espiritual más elevado de las cosas que deben surgir sobre la base del orden natural. Los cristianos llevan su imagen en su re-creación, igual que llevan la imagen del primer Adán en su creación. "El primer hombre es de la tierra, terrenal (ἐκ γῆς χοϊκός); el segundo hombre es del cielo" [v. 47]. En la medida en que el cuerpo de Adán fue tomado de la tierra y todavía no había sido convertido en un cuerpo espiritual por el Espíritu Santo, también compartía los atributos de los materiales terrenales. Estos serían naturalmente susceptibles al cambio. El cuerpo de Adán no era tal que las influencias perturbadoras externas, si estuvieran presentes, no hubieran tenido ningún efecto. No es así con el cuerpo del Salvador resucitado, al menos en su glorificación consumada. Es incorruptible, y eso ciertamente porque un poder celestial, el poder del Espíritu, lo ha afectado. Por lo tanto, el segundo hombre es ἐκ οὐρανοῦ, porque el cielo es la esfera de las cosas inmutables e inamovibles, mientras que aquí en la tierra todo se mueve y es móvil.

No se debe intercambiar lo que se dice aquí sobre el contraste entre ψυχικός y πνευματικός con el significado ético de que la palabra ψυχικός tiene en 1 Corintios 2:14: "El hombre natural no comprende las cosas que son del Espíritu de Dios, porque para él son locura". Allí, el concepto de lo que es natural incluye en sí mismo la característica de la pecaminosidad, algo que no parecía ser el caso en la perícopa recién explicada.

51. ¿Los hechos que se nos narran en los Evangelios concuerdan con esto?

Muestran en parte que realmente se había producido un cambio total en el cuerpo del Señor.

a) No fue reconocido inmediatamente por aquellos con quienes había estado íntimamente relacionado con anterioridad (Juan 20:15; Lucas 24:31; Juan 21:7).
b) De manera inexplicable apareció y desapareció, recorrió grandes distancias, atravesó puertas cerradas (Juan 20:19; Lucas 24:36).
c) No reanudó una relación cercana con sus discípulos otra vez, sino que los mantuvo a una distancia reverencial. Todo lo que hacía estaba rodeado de un halo de majestad superior, como si viviera en una esfera más elevada y ya no fuera apto para vivir dentro de la percepción sensorial habitual de este mundo. Esto sale a relucir tan enfáticamente en los Evangelios que ha llevado a algunos a la extraña suposición de que inmediatamente después de la resurrección del Señor Él moraba en el cielo, y que cada aparición debe considerarse como un descenso, seguido inmediatamente de una nueva ascensión.
   Por otro lado, el cuerpo que el Señor poseía no coincidía por completo con el cuerpo resucitado que nos describe Pablo en 1 Corintios 15. Jesús declaró que era carne y hueso (Lucas 24:39), mientras que Pablo afirma expresamente que la carne y la sangre no heredarán el reino de Dios [1 Cor 15:50]. En consecuencia, parece que aquí debemos pensar en un estado intermedio que formó la transición a su humanidad plenamente glorificada, tal como la posee en el cielo. Durante estos 40 días podía comer, aunque no se puede suponer que tenía necesidad de comida. Agustín ha dicho al respecto: "de una manera absorbe el agua la tierra sedienta, y de otra el rayo ardiente del sol; aquélla, por necesidad; éste, por su fuerza".

52. ¿Es el cuerpo de Cristo un cuerpo material que, como tal, está sujeto al espacio?

Sí; debe ser material si realmente ha de seguir siendo un cuerpo. Y como material, también debe estar sujeto a las limitaciones de la materia, circunscritas en el espacio. Las condiciones para su movimiento a través del espacio diferirán considerablemente de las que se aplican a nosotros, pero en principio la relación es la misma. No creemos como los luteranos en una ubicuidad de la naturaleza humana, ni del alma ni del cuerpo. Tampoco despreciamos la materia, como si en esta acechara en sí mismo un principio profano que debe ser eliminado y purgado. La materia se puede glorificar de manera que la gloria divina la impregne en cada punto y el Espíritu de Dios la rija por completo. Eso se cumple en la resurrección de Cristo. Que su cuerpo es verdaderamente materia se aprecia en:

a) La analogía de la siembra y la cosecha elaborada por el apóstol en 1 Corintios 15. Uno no siembra el cuerpo que llegará a ser, pero todavía hay una conexión orgánica

entre lo que se siembra y lo que se cosecha. Lo nuevo está presente en principio en lo viejo; hay un hilo de identidad que llega hasta la cosecha. Así ocurre, también, en la resurrección de los muertos. Es una recreación de lo viejo, no una destrucción del mismo. No habría una conexión orgánica entre el cuerpo sepultado y el cuerpo resucitado si estuvieran separados el uno del otro como material y no material.

b) Todas las apariciones de Cristo se dieron en forma espacial, por extraordinarias que fueran en otros aspectos. Lo que es visible en forma espacial es material. Y esto se aplica no sólo al tiempo anterior a su ascensión; también se aplica al tiempo posterior. Él se apareció a Esteban, a Pablo y a Juan como visible en el espacio.

c) Si se apela a Mateo 22:30 para probar la inmaterialidad del cuerpo de la resurrección, se está buscando el punto de comparación allí donde no se encuentra. Los que han sido levantados son comparados con los ángeles porque ya no se casarán ni procrearán, y porque están inmutablemente confirmados en su estado para siempre.

53. ¿Quién fue la causa actuante en la resurrección del Mediador?

En general y preferiblemente se le atribuye a Dios como quien la modela: Romanos 6:4, “Cristo ha resucitado de los muertos por la gloria del Padre”; Hechos 13:30, “Dios le levantó de los muertos”. Según Efesios 1:19–20, los pecadores deben nacer de nuevo por la misma fuerza de poder divino que obró en Cristo cuando lo resucitó de entre los muertos. Esto concuerda totalmente con el significado del concepto. Como un acto de justificación declarativo, debe ser un acto de Dios el Padre, que mantiene la ley transgredida y proclama la ley restaurada. Sin embargo, dado que el espíritu humano de Cristo, lleno de un nuevo poder de vida, actuó en su cuerpo para volver a tomarlo como su instrumento, y dado que fue el poder de su propia vida como Mediador el que puso el cuerpo en movimiento e hizo que se levantara, la resurrección también puede contemplarse como una obra de Cristo. Él dijo: “Derribad este templo y en tres días lo reedificaré” (Juan 2:19); “Tengo poder para ponerla (esto es, la vida) y para volverla a tomar” (Juan 10:10).

Finalmente, si el Espíritu Santo vivifica en todas partes y convoca a la vida, tanto en la esfera de la creación como en la de la recreación, y en la medida en que ha derramado la plenitud de la vida eterna en la naturaleza humana, la tercera persona de la divina Trinidad también puede aparecer como la causa de la resurrección. Romanos 8:11 incluye, al menos implícitamente, la idea de que el Padre ha provocado la resurrección del Mediador a través del Espíritu.

En todas sus obras externas, las tres personas actúan conjuntamente. Y la obra de la resurrección encuentra un paralelo en el acto de la encarnación, en el que se manifiesta el mismo trabajo conjunto de las personas divinas.

54. ¿La resurrección del Mediador incluye una prueba de su deidad?

Sí. Al resucitarlo de entre los muertos, el Padre pone el sello de su mediación, y dado que esto incluye a su deidad, su sello sobre esta última también. En esto se muestra poderosamente que es el Hijo de Dios según el Espíritu de santificación por la resurrección de los muertos (Rom 1:4). Es más, el hecho de que pudiera soportar la muerte eterna, sin sucumbir en esa lucha, es en sí mismo una prueba irrefutable de su naturaleza divina. Una simple criatura sería tragada por esa muerte y nunca más sería capaz de mantener la cabeza en alto. Él, en cambio, no pudo ser retenido por esa muerte.

55. *¿Cuál es la segunda etapa en el estado de exaltación?*

La ascensión del Mediador. Esta cabe definirla como el paso local de la persona del Mediador, de acuerdo con su naturaleza humana, de la tierra al cielo.

56. *¿En qué se fundamenta nuestra convicción de que el cielo es un lugar?*

a) En primer lugar, se desprende del hecho de que el cielo es la morada de los seres creados. Los ángeles residen allí. La naturaleza humana del Mediador también reside allí. Todas estas son naturalezas creadas. Repetimos que todo lo creado guarda una cierta relación con el espacio y el tiempo. Sólo Dios se eleva por encima de estos dos modos de existencia. La residencia de tales seres que existen en relación con el espacio debe tener un carácter local. Es muy posible que las leyes que rigen en el espacio celestial no sean del todo las mismas que las que se aplican en nuestro espacio terrenal. Pero debe haber similitud, con la misma seguridad que existía cierta semejanza entre el cuerpo antes y después de la resurrección del Señor. Su cuerpo está marcado por la extensión. Aunque no supimos en absoluto dar respuesta a la pregunta de dónde está el cielo, aun así el conocimiento de que el Mediador ha llevado su humanidad exaltada al cielo nos proporcionaría un punto fijo para la determinación del cielo, y podríamos responder: “El cielo es el lugar donde habita la humanidad del Señor”.

b) El contraste, “cielo y tierra”, que ya encontramos en el relato de la creación, continúa a lo largo de toda la Escritura. En este contraste, un miembro determina el significado del otro. Es absurdo mencionar la tierra y el cielo como la yuxtaposición de un lugar y una condición.

c) La Escritura nos enseña a representar el cielo de una manera local cuando hace que miremos *hacia arriba*, ya que sugiere que pensemos en el infierno como un lugar situado abajo. Esto no tendría sentido si la concepción del cielo y el infierno no fueran acompañadas de algo local.

d) La entrada al cielo se describe como un ascenso, de nuevo en términos locales. Para la ascensión del Señor, eso se ve muy claro. Se levanta en el aire, es interceptado por las nubes y desaparece de la vista.

e) El apóstol hace una distinción entre el tercer cielo y lo que se encuentra debajo de él [2 Cor 12:2]. Esto presupone la aplicación de la categoría de número a la esfera del cielo, y el medio por el cual se produce esta aplicación sólo pueden ser la distancia.

f) Todo lo que se nos dice acerca del cielo, aunque la descripción del mismo también contenga elementos figurados, sigue requiriendo la suposición de que existen relaciones locales. El tabernáculo fue hecho según el modelo de las cosas celestiales, una sombra de la realidad superior. Lo que se dice del cielo no es una imagen derivada de la disposición del santuario judío. Justo lo contrario: la disposición del santuario judío ha venido determinada por cosas sagradas que están arriba.

57. *¿Cuál es el significado de esta ascensión del Señor?*

De nuevo, como la resurrección, tiene un triple significado:

a) *Declarativa*. El cielo es el lugar de la morada santa de Dios, donde Él revela su gloria más que en cualquier otra parte, mientras que la tierra es sólo un estrado para sus pies.

Que Cristo, después de haber completado su obra como Mediador, fuera al cielo demostró en primer lugar que su obra como Mediador concernía a Dios, que fue un sacrificio que le fue presentado, que debía ser presentado a él.

Además, si a Cristo le fue concedida la entrada al cielo, entonces esto fue más todavía una declaración de Dios de que su obra estaba completa y era aceptable. El hombre es expulsado de la bendición de Dios por culpa del pecado, lo cual fue simbolizado mediante su expulsión del paraíso terrenal. Si hubiera conservado el favor de Dios, habría sido trasladado a las regiones celestiales. Ahora que ha perdido el derecho a aparecer allí y el infierno lo atrae hacia abajo con los lazos de la oscuridad, el pensamiento de una salvación futura involuntariamente adopta esta forma: "¿Cuándo volveré a aparecer yo, una criatura pecaminosa, ante Dios en Sión?" Así que fue necesario que el gran Sumo Sacerdote, el único que podía aparecer delante de Dios, también entrara al cielo y lo hiciera como Cabeza de los redimidos presentado ante Dios como justo.

Por último, la ascensión del Mediador fue la expresión más enérgica posible de la descripción de que su obra no se limita a Israel, sino que tiene un alcance y significado más amplios. Al no establecer su trono real en la Jerusalén terrenal sino exaltando ese trono muy por encima de ella, a una altura en la que los límites terrenales ya no son visibles, Cristo mostró que Él fue ungido sobre un Israel espiritual. Su ciudad real es la Jerusalén que está arriba, la libre, la madre de todos nosotros [Gal 4:26], en la cual nacen filisteos, tirios y moriscos. Si el Mediador hubiera permanecido en la tierra, las expectativas mesiánicas judías se habrían hecho realidad. Pero ahora su Reino no es de este mundo (Ef 4:9–10).

b) *Ejemplar*. La ascensión de Cristo es profética para la ascensión de todos los redimidos. Están sentados con Cristo en el cielo (Ef 2:6). Él ora y pide que donde Él está, también puedan estar los que le son dados por el Padre. Según Hebreos 2:6–9, en Cristo se cumple la profecía que el salmista había expresado en relación con el hombre.

c) *Instrumental*. Él ha entrado en el cielo para preparar allí un lugar para los miembros de su cuerpo. Todos ellos irán allí no sólo *como* Él está allí, sino también *porque* Él está allí. La Cabeza atrae a los miembros hacia sí misma, ya que el cuerpo es la plenitud de Aquel que lo llena todo en todos [Ef 1:23]. Y debido a que la Cabeza está allí, tanto en cuerpo como en alma, los miembros tienen la seguridad de que su carne, de la que aquí deben desvestirse, no se pierde y no se identificará con la tierra, sino que brotará de nuevo y, como la planta que crece hacia arriba, buscará el cielo.

58. ¿Hubo también una glorificación adicional asociada a la ascensión de Cristo que tiene que ver con su condición?

Sí; su naturaleza humana ahora se volvió totalmente apta para el entorno celestial en el que viviría a partir de ahora. Aquí en la tierra ya había sido exaltado por encima del poder de los elementos terrenales, pero todavía no había recibido su gloria celestial. Los apóstoles a quienes se apareció no lo vieron como, más tarde, Esteban, Pablo y Juan, quienes sí lo contemplaron en su gloria. No se nos revela en qué más consistió este cambio.

59. ¿Qué enseñan los luteranos, a diferencia de los reformados, sobre la ascensión del Mediador?

Para ellos, la ascensión es el punto en el que los atributos divinos comunicados que posee la naturaleza humana se transforman en una revelación total. Cristo es omnipresente, no por una desunión o difusión de las partículas materiales de su cuerpo humano, sino de una manera totalmente singular. El *Logos* no está fuera de la carne, y la carne no está fuera del *Logos*. El impulso realista de tener a la humanidad de Cristo presente en sí misma también está presente aquí en el sistema luterano.

Además de este cambio de condición, está claro que los luteranos no pueden admitir una ascensión local. La naturaleza humana estaba en el cielo desde la encarnación en virtud de la *communicatio idiomatum* [comunicación de atributos]. Sin embargo, se enseña el movimiento local desde la tierra hasta el cielo. La contradicción en este punto no es mayor que con respecto a cada movimiento local que Cristo hizo durante su estancia en la tierra. Sin embargo, también hay luteranos que son consecuentes al enseñar que Cristo ha puesto fin a su presencia visible aquí en la tierra y que su ascensión consiste en eso.

60. ¿Está Cristo todavía en la tierra con su naturaleza humana tras su ascensión?

No, rechazamos: (a) la opinión recién descrita de los luteranos, que hace que tanto el cuerpo como el alma sean omnipresentes; (b) la opinión de algunos que hacen omnipresente al menos el alma.

La persona del Mediador ciertamente está en la tierra de acuerdo con su naturaleza divina. Esta persona divina también posee la naturaleza humana. Por lo tanto, con nosotros está una persona que, al mismo tiempo, es humana, pero Él no está con nosotros conforme a su humanidad. Otra cuestión es si no puede haber una acción portentosa de la humanidad del Mediador, incluso allí donde esa naturaleza humana en sí misma no está presente. Como sabemos, Calvino supuso algo así para la Cena del Señor. Polanus, un teólogo reformado reputado, dice: “Cristo está presente con su iglesia no sólo conforme a su divinidad, sino también conforme a su naturaleza humana, pero de una manera espiritual, como una cabeza está con los miembros, a los que está unida y que los vivifica”. Y la forma para nuestra Cena del Señor dice: “Para que nosotros, por medio del mismo Espíritu, que mora en Cristo como la Cabeza y en nosotros como sus miembros, tengamos verdadera comunión con Él y participemos de todos sus beneficios, de la vida eterna, de la justicia y la gloria”. Tal acción dinámica de la humanidad del Señor, sin embargo, no tiene la intención de ser inmediata, sino que se atribuye expresamente a la mediación del Espíritu omnipresente.

61. ¿Cuál es la tercera etapa en la exaltación de Cristo?

Estar sentado a la diestra de Dios, o expresado activamente, tomar su lugar a su diestra.

62. ¿Es la naturaleza humana el único sujeto de esta exaltación?

No, la persona del Mediador, y eso sin duda: (a) de acuerdo con su deidad, en la medida en que en el nuevo dominio que Cristo recibe, puede afirmar su omnipotencia y puede revelar toda su gloria; (b) de acuerdo con su humanidad, en tanto que recibió un poder y una gloria que no había poseído previamente.

63. ¿Es esta exaltación una obra que Dios ejecuta, o el Mediador se exalta a sí mismo?

Se puede afirmar con propiedad ambas cosas. Era naturalmente del Padre que ocupara este lugar. La plenitud de poder que le fue delegada a Él era oficial (cf. Hechos 5:31, "Dios lo ha exaltado a su diestra como Príncipe"; Heb 2:7). El Mediador también asumió activamente ese poder y honor, se sentó y ha tomado asiento a la diestra de Dios. Cristo podía *ex pacto*, en virtud del pacto, reclamar también esta exaltación: Salmo 2:8, "Pídeme, y te daré por herencia las naciones, los confines de la tierra como tu posesión"; Isaías 53:12, "Por tanto, yo le daré parte con los grandes … por cuanto derramó su vida hasta la muerte".

64. ¿Qué es lo que distingue el sentarse a la diestra de Dios como una etapa de la exaltación distinta a la ascensión?

La ascensión tenía una doble relevancia. En parte tenía una importancia independiente como transición del Mediador de la esfera de la tierra a la esfera del cielo según su naturaleza humana, y simultáneamente, el cambio de esta naturaleza. En parte era preparatorio para sentarse a la diestra de Dios. El señorío y la majestad relacionados con esta última sólo podían ejercerse en el cielo. Por estos motivos, es imposible hablar de la ascensión y resaltar su significado sin traer consigo el reino de poder. Sin embargo, como una etapa distinta de exaltación, la ascensión debe separarse claramente de la recepción del poder del reino, y reservar la segunda para sentarse a la diestra.

65. ¿Qué pretende decirse con la expresión "sentado a la diestra de Dios"?

a) En primer lugar debemos señalar que debe tomarse en un sentido figurado y no literalmente. Es un error absoluto cuando los luteranos, bajo la apariencia de excluir un "allí" local, sin embargo lo traen a colación de nuevo diciendo "*Dextra Dei ubique est*," "La diestra de Dios está en todas partes". La expresión no tiene nada que ver con lo local. Tampoco enseña que Cristo sea omnipresente, ya que Él lo es en un lugar concreto. Lo primero solamente se puede derivar por deducción, y tan sólo con respecto a la deidad.
b) El lenguaje metafórico de Dios, sin embargo, también tiene aquí un sentido más profundo de lo que uno normalmente se imagina. Aquí puede derivarse, tan tenuemente como en cualquier otro lugar, sólo a posteriori de las relaciones de las cosas de las criaturas, pero descansa en una realidad eterna de la cual las cosas creadas, a su vez, son la imagen. Hay algo en Dios, en la medida en que el hombre es la imagen de Dios; en Él es lo mismo que el ectipo, y de esta semejanza con Dios hay una huella en su naturaleza material.
c) La diestra es la sede del poder. Dios ha querido que para el hombre sea el instrumento del ejercicio de poder más natural y noble. Se extiende al mando, mantiene el cetro para los gobernantes, es un reflejo directo en el hombre tanto del poder como de la fuerza que Dios posee.
   Por lo tanto, sentarse a la diestra de Dios es que todas las cosas estén en la comunión más cercana con su poder y fuerza divinos. Quien se sienta a la diestra de alguien está conectado con aquello que la mano derecha simboliza. Así, la autoridad y el poder divinos se derraman y alcanzan, por así decirlo, a Cristo. Para este significado de la mano derecha, pueden compararse pasajes como Isaías 41:10, "siempre te sustentaré con la diestra de mi justicia", y 45:1, "Ciro, al cual yo tomé por mi mano derecha".
d) En la medida en que la preeminencia de un rey reside en su poder, o en general el poder es algo excelente, la mano derecha es un símbolo de honor y también de virtud,

y la conexión con la mano derecha, el signo de gloria y alta estima (cf. Sal 80:17, "Sea tu mano sobre el varón de tu diestra", es decir, sobre aquel que goza de un gran honor contigo, Ecl 10:2, "El corazón del sabio está a su mano derecha, mas el corazón del necio a su mano izquierda"). La bendición comunicada por la mano derecha es considerada como la más excelente, razón por la cual José colocó a su hijo Manasés a la diestra de Jacob [Gn 48:13]. Los elegidos serán colocados a la diestra del Mediador en el día del juicio [Mt 25:34]. Este es el sentido que hay que darle cuando Betsabé es colocada a la diestra de Salomón (1 Re 2:19), cuando la madre de los hijos de Zebedeo pidió que sus dos hijos se sentaran el uno a su diestra y el otro a su izquierda en el reino del Señor [Mt 20:20–21]. En el caso de Cristo no sólo hay autoridad y poder, sino también honor. El apóstol incluye ambos cuando dice: "sentándole a su diestra en el cielo … sobre todo nombre que se nombra … y sometió todas las cosas bajo sus pies" [Ef 1:20–22]. El honor se menciona por separado en Hebreos 1:3–4, "se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, hecho tanto superior a los ángeles, cuanto heredó más excelente nombre que ellos".

e) El *sentarse* a la diestra de Dios tiene un significado característico. Sentarse es algo distinto a estar de pie. Alguien que sirve se para en presencia de aquel a quien sirve (1 Re 10:8, "dichosos estos tus siervos, que están continuamente delante de ti"). Los ángeles siempre se presentan como estando en pie (Is 6:2; 1 Re 22:19). En Hebreos 1:3, al parecer se contrasta con la postura de pie de los ángeles cuando se dice de Cristo: "se sentó". La palabra hebrea para sacerdote, כֹּהֵן, se deriva de estar delante de Dios para servir (Heb 10:11, "Y ciertamente todo sacerdote está día tras día ministrando"). Así que Cristo también estuvo en pie durante la presentación de su satisfacción. Ahora, sin embargo, se ha *sentado*, como señal de su eficaz desempeño del oficio sacerdotal y el gobierno real (Zac 6:13, "Y Él se sentará y gobernará sobre su trono"). Del hombre de pecado, que se arroga los derechos y el honor de Dios, se profetiza que "*se sentará* en el templo de Dios como Dios, haciéndose pasar por Dios" (2 Tes 2:4).

f) De lo que se acaba de notar, parece que sentarse a la diestra de Dios no está exclusivamente relacionado con el reino de poder, sino que también indica el punto en el que comienza su gloriosa intercesión. O, dicho con mayor precisión, indica esa etapa de exaltación en la que el reino de poder y la intercesión sacerdotal comienzan a penetrarse mutuamente. Se describe proféticamente desde este punto de vista en Salmo 110. El énfasis allí recae en el hecho de que Melquisedec era rey y sacerdote al mismo tiempo. En Israel, los dos cargos de dignidad estaban separadas. David, el jefe de su pueblo, no pudo proporcionar el don de la expiación para su pueblo. El sacerdote, el que expía para el pueblo, no podía rescatar a Israel con el poder real. Al darse cuenta de esta imperfección, David se eleva proféticamente al oficio mediador ideal de su Señor, quien unirá el sacerdocio y la realeza en sí mismo, y a quien el Señor le dice: "Siéntate a mi diestra hasta que haya puesto a tus enemigos por estrado de tus pies" [v. 1], cuyo cetro de fortaleza será enviado desde Sión (v. 2), a cuya diestra está el Señor mismo (v. 5), quien imparte justicia entre las naciones [v. 6], quien es sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec [v. 4].

g) Por último, sentarse también tiene una relevancia judicial: Salmo 9:4, "Te has sentado en el trono, oh Juez de justicia"; Joel 3:12, "porque allí me sentaré para juzgar a todas las naciones de alrededor" (cf. Mt 19:28).

66. ¿Qué significa que Esteban vio a Cristo junto a la diestra de Dios [Hechos 7:55–56]?

Esto en modo alguno contradice el hecho de estar sentado a la diestra, ya que se trata tan sólo de una expresión figurada para lo que acabamos de describir. De ninguna manera podemos imaginar la humanidad del Señor como inamovible e inmutable en un solo lugar. Estar de pie expresa la disposición a ayudar, proteger y recibir en las moradas eternas: Miqueas 5:3, "Y Él *estará* y apacentará al rebaño en el poder del Señor"; Salmo 94:16, "¿Quién estará por mí contra los que hacen iniquidad?"; Génesis 19:1, "Y viéndolos Lot, se levantó a recibirlos, y se inclinó hacia el suelo".

67. ¿Existe una glorificación esencial de la naturaleza humana que también acompaña a la ocupación de su lugar a la diestra de Dios?

En la medida en que esto coincida con la entrada en el cielo, sí. O incluso se podría dividir la pregunta y decir que la transformación integral de la humanidad del Señor de un ser terrenal a uno celestial acompañó a la ascensión, y que ahora esta humanidad celestial recibió una investidura especial con gloria por la cual fue elevada al cénit del honor. Si tenemos en cuenta que Pablo y Juan en Patmos recibieron una impresión abrumadora de la gloria en la que Cristo apareció, por lo que repetidamente temblaron, se asombraron y quedaron como muertos, entonces ciertamente estamos obligados a considerar algo que supera con creces todo cuanto podamos imaginar y que excede la gloria que los creyentes como miembros del cuerpo del Cristo glorificado recibirán un día. Desde luego es cierto que ellos serán conformados a la imagen del Hijo como sus hermanos primogénitos (Rom 8:29), pero hay, no obstante, una gloria del sol, la luna y las estrellas, y la gloria mediadora de Cristo debe ser mucho mayor que la de los suyos, ya que la cabeza es más grande que los miembros.

68. ¿Ha concluido la exaltación del Mediador con su estancia a la diestra de Dios?

No. Su etapa más elevada no se alcanza durante esta dispensación, sino tan sólo al final de las edades. Así, Pablo dice que Cristo está sentado muy por encima de todo nombre que se nombra, no sólo en este, sino también en el mundo venidero, es decir, al final de esta dispensación [Ef 1:20–21]. Todavía siguen el período a la diestra de Dios y su regreso para juzgar.

69. ¿Consideran las Escrituras este regreso para juzgar como un gran punto de inflexión junto con los pasos restantes de la exaltación?

Sí; Hebreos 6:1–2 dice: "No poniendo nuevamente el fundamento del arrepentimiento de las obras muertas … de la resurrección de los muertos y el juicio eterno (κρίματος αἰωνίου)". Aquí la doctrina del juicio final se cuenta entre los artículos fundamentales de la fe.

70. ¿Con qué palabras señalan las Escrituras esta exaltación final de Cristo?

a) Lo denomina παρουσία, de παρεῖναι, "estar presente". Sin embargo, *parousia* no sólo significa "presencia", sino "aparición para seguir presente de ahora en adelante". La ausencia y el distanciamiento que ahora todavía existen, luego cesarán. Ahora, de

acuerdo con su naturaleza divina, Cristo nunca ha estado ausente de su iglesia, sino que está con ella hasta el fin del mundo. Por el contrario, según su humanidad, ciertamente se ha ido. Mientras dure esta dispensación, existe una división entre la iglesia militante y la triunfante, y sólo de la última puede decirse que tiene a Cristo presente con ella en toda su extensión. Los creyentes en la tierra viven separados del Señor y anhelan vivir con él. Cristo está en ellos y aun así esperan su venida. La obra de su salvación aguarda a su finalización. Tienen las primicias del Espíritu y todavía suspiran dentro de sí, esperando la adopción como hijos, la redención de sus cuerpos (Rom 8:23). Esta impregnación actual de sus cuerpos con el Espíritu de Cristo, para que estén con el Señor de acuerdo con su naturaleza material, coincide con la aparición corporal del propio Cristo. Por lo tanto, Pablo afirma de modo bastante llamativo (Flp 3:20–21): "Mas nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde también esperamos al Salvador, es decir, al Señor Jesucristo, quien cambiará nuestro humilde cuerpo para que sea conformado a su cuerpo glorioso, de acuerdo con el poder con el cual puede sujetar a sí mismo todas las cosas". El cuerpo que descansa en la tierra es una parte esencial del creyente, y sin embargo, siempre está separado del Señor mientras Él no haya venido. Habiendo vuelto al polvo, yace en la periferia, en la circunferencia más alejada del círculo de acción de la acción de recreación que procede del Mediador. Es el último en su turno para ser renovado. Pero el poder de Cristo alcanza círculos cada vez más amplios, y cuando finalmente todos los creyentes sean reunidos, la obra mediante la cual Cristo puede someter todas las cosas a sí mismo estará completa. Este acto final, sin embargo, debe verse aquí no en su significado para los creyentes, sino en su significado para el Mediador mismo. Completa su cuerpo, coloca la corona sobre su obra salvífica, lo sitúa como vencedor sobre el último baluarte del pecado, trae a la muerte bajo sus pies. Pablo dice muy claramente: "El último enemigo que será destruido es la muerte" [1 Cor 15:24].

Así que sin duda es un error limitar la importancia de esta última etapa de exaltación al juicio. Es igualmente erróneo eliminar lo local y lo corporal de esta concepción del regreso del Señor. La parte más importante de su significado radica precisamente en glorificar la naturaleza material eliminando la separación local.

b) Otro término para esta etapa de la exaltación es φανερωσθεῖναι, "aparecer, manifestarse"; ἀποκαλυπτέσθαι, "ser divulgado, revelado": 1 Juan 2:28, "para que cuando aparezca, tengamos confianza y no nos avergoncemos de Él en su futura venida". Aquí "sea revelado (o manifestado)" y "la futura venida" del Señor se presentan como conceptos paralelos, uno al lado del otro: 2 Tesalonicenses 1:6–7, "Por lo tanto, es justo que Dios pague con opresión a aquellos que os oprimen, alivio con nosotros en la *revelación* del Señor Jesús del cielo con los ángeles de su poder", y el versículo 10, "cuando Él venga a ser glorificado en sus santos y ser admirado en todos los que creen" (cf. 1 Pe 1:7). Finalmente, el término ἡμέρα τοῦ κυρίου, "día del Señor", tiene el mismo significado. Este es un día, pues, que estará completamente entregado al Señor, cuyo significado se concentrará por completo en Él, el día en que su justicia aparecerá y su gloria se abrirá paso como nunca antes (2 Tes 2:1–2).

   Con estos tres términos, el regreso para juzgar se señala como una reivindicación gloriosa de Cristo y los suyos a la vista de sus enemigos. A pesar de su ilimitado poder regio, hasta ese día se le permitirá a una porción de criaturas oponerse a él y dejar de apreciarlo. Muchos negarán que Él es glorificado y exaltado como la iglesia militante cree que Él es glorificado y exaltado. Pero al final, su gloria será revelada

en una forma visible en la tierra, en la misma esfera en la que soportó su humillación y vergüenza. A su nombre se doblará toda rodilla de los que están en el cielo, en la tierra y debajo de la tierra, para gloria de Dios Padre (Flp 2:10–11). Él, que una vez fue condenado por el mundo, juzgará a su vez el mundo, y, como es evidente en 2 Tesalonicenses 1:6–7, esta aparición comprenderá en sí misma, tanto para Él mismo como para los creyentes, una satisfacción de su más profundo sentido de la justicia.

71. ¿Esta exaltación final del Mediador se aplica a ambas naturalezas?

Aquí, también, ambas naturalezas actúan conjuntamente. De acuerdo con la naturaleza humana, Él aparece públicamente y hace que esa aparición sea perceptible por parte de las criaturas. De acuerdo con su naturaleza divina, Él dicta sentencia con omnisciencia y omnipotencia. Sólo un Mediador que sea en sí mismo verdaderamente Dios puede ejecutar tal juicio. Aun así, este acto tan elevado y glorioso también sigue siendo un acto mediador oficial ejecutado en nombre del Padre: Juan 5:27, "Y también le ha dado poder para hacer juicio, porque Él es el Hijo del Hombre"; Hechos 17:31, "Por cuanto ha establecido un día en el cual juzgará la tierra con rectitud por un hombre a quien ha designado para tal fin".[1]

[1] Gaffin, R., Jr. (2018). Prefacio. En R. Gómez (Trad.), *Cristología* (Vol. 3). Bellingham, WA: Editorial Tesoro Bíblico; Lexham Press.

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

DOGMÁTICA REFORMADA

Geerhardus Vos, Ph.D., D.D.

VOLUMEN 4: SOTERIOLOGÍA

Traducción al castellano: Rubén Gómez

Teología Sistemática: Dogmática Reformada. Volumen 4: Soteriología

Editorial Tesoro Bíblico, 1313 Commercial St., Bellingham, WA 98225

Versión en inglés: Reformed Dogmatics: Soteriology

Primera publicación manuscrita en 1896

Impreso originalmente en 1910

Digital ISBN: 978-1-68-359265-5

Vos durante sus años de profesor en la Theological School of the Christian Reformed Church, alrededor de 1888–1893

CONTENIDO:

PREFACIO

En el prefacio al primer volumen pregunté sobre la identidad de los teólogos contemporáneos de Vos o del pasado reciente, que pudieron haber tenido una influencia directa en su pensamiento o que tal vez dieron forma a su presentación del material. El volumen 4 continúa dejando esta pregunta sin respuesta. De todos modos, los lectores de este volumen que hayan leído los tres anteriores difícilmente dejarán de apreciar la impresionante coherencia de su tratamiento de la aplicación de la salvación con los tratamientos de la cristología en el volumen 3 y el pacto de gracia en la última parte del volumen 2.

R. Gaffin, Jr.
Septiembre de 2015

Capítulo 1

El Ordo Salutis

1. ¿Qué se entiende por ordo salutis, el "orden de la salvación"?

La serie de actos y pasos mediante los cuales los elegidos se apropian subjetivamente de la salvación obtenida por Cristo. En las Escrituras, σωτηρία, *salus*, tiene un doble significado, uno más subjetivo y otro más objetivo, según incluya el acto de salvar o de salvarse. Como es natural, en el primer sentido abarca mucho más que en la apropiación subjetiva de la salvación. A Cristo se le llama σωτηρία no tan sólo porque aplique sus méritos, sino porque también los ha obtenido. Su satisfacción fue el principal acto de salvación. En el segundo sentido, tiene un alcance más restringido y, de hecho, comprende lo que se entiende por la designación "soteriología".

2. ¿Qué otras cosas incluye el término ordo salutis, "orden de la salvación"?

Que la aplicación subjetiva de la salvación obtenida por Cristo no ocurre de una vez o arbitrariamente. En abstracto, sería posible que Dios tomara a cada uno de los elegidos y los reubicara en el cielo glorioso en un momento concreto del tiempo. Él tiene sus buenas razones para no haberlo hecho así. Existen múltiples relaciones y condiciones con las que todas las operaciones de la gracia tienen una cierta conexión. Si el cambio se hubiera producido de una sola vez, ninguna de estas habría penetrado en la conciencia del creyente, sino que todo se habría juntado formando una revolución caótica. Ninguno de los hechos o pasos arrojaría luz sobre los demás; la base no se podría distinguir de la parte superior o la parte superior de la base. La plenitud de las obras de gracia de Dios y la rica variedad de sus actos de salvación no serían valorados ni apreciados.

Lo cierto es todo lo contrario a eso. Hay un orden y una regularidad en la aplicación de la salvación, así como en todas las demás áreas de la creación. Cada uno de los actos y operaciones tienen su propio lugar fijo, del cual no pueden ser desarraigados. Están conectados entre sí a partir de lo que sigue y de lo que precede; tienen su base y su resultado. En consecuencia, las Escrituras nos presentan una secuencia ordenada (por ejemplo, Rom 8:28–30). Al mismo tiempo, este orden nos muestra que incluso en lo más subjetivo, el propósito de Dios no puede limitarse a la satisfacción del anhelo de bendición de la criatura. Si esto fuera así, entonces el orden, que es lento y en muchos sentidos pone a prueba la paciencia de los hijos de Dios, se perdería. Pero aquí, también, Dios actúa primero para glorificarse a sí mismo de acuerdo con los principios de un orden eterno y una pertinencia inmanente.

3. ¿Existe unanimidad entre los teólogos en la identificación de los diferentes pasos que pertenecen al orden de la salvación?

No, hay gran diversidad de opiniones tanto sobre la secuencia como también en relación con su exhaustividad. No todos enumeran los mismos pasos. Cuando todos coinciden en las mismas cosas, les asignan una secuencia distinta. Se utilizan diferentes términos para la misma cosa.

4. Enumera algunos puntos de discrepancia que son importantes para establecer una diferenciación adecuada

a) Un punto importante es la definición variable y poco clara del concepto de regeneración. Para muchos teólogos, el locus de la regeneración falta por completo, aunque muchos federalistas son una excepción en este apartado. Al mismo tiempo, estos teólogos, por supuesto, saben de la regeneración, y su carácter específico no es algo que se les haya escapado por completo.

1. Algunos identifican "regeneración" (*regeneratio*) con "conversión" (*conversio*). Esto es bastante habitual en los dogmáticos del siglo XVII. Los Cánones de Dort enseñan en los capítulos 3 y 4, artículo 11: "Además, cuando Dios lleva a cabo este su beneplácito en los predestinados y obra en ellos la conversión verdadera … Él no sólo ilumina poderosamente su mente por el Espíritu Santo … sino que por el poder efectivo del mismo Espíritu regenerador, penetra hasta las partes más recónditas del hombre, abre el corazón cerrado … infunde nuevas cualidades en la voluntad y hace que los muertos vivan … (artículo 12) Y este es aquel nuevo nacimiento, aquella renovación, nueva creación, resurrección de muertos y vivificación, de que tan excelentemente se habla en las Sagradas Escrituras, *y que Dios obra en nosotros sin nosotros*". Owen también se expresa en términos similares.
   Algunos, sin embargo, trataron de evitar la falta de claridad que puede originar este uso estableciendo una distinción más precisa entre dos tipos de conversión. Así, Turretin menciona una doble *conversio.* La primera es habitual y pasiva. Consiste en producir un hábito o disposición del alma: "La conversión habitual o pasiva ocurre a través de la infusión de hábitos sobrenaturales por medio del Espíritu Santo". La segunda conversión se llama conversión activa y efectiva. Es el ejercicio en la fe y el arrepentimiento del *habitus* ya implantado: "La conversión activa o efectiva se produce a través del ejercicio de esos buenos hábitos por los cuales los actos de fe y de arrepentimiento son dados por Dios y suscitados en el hombre". Posteriormente agrega, sin embargo, que es mejor llamar al primer tipo de conversión "regeneración", porque se refiere al nuevo nacimiento por el cual el hombre se renueva de acuerdo con la imagen de su Hacedor, y limitar el término "conversión" al segundo tipo, ya que en él la actividad del hombre no está excluida.
2. Con diferencia, la mayoría recoge la regeneración y la conversión bajo el concepto del llamamiento interno. Wolleb dice: "El llamamiento particular se denomina: (a) nueva creación, (b) regeneración, etc." En las escuelas se llama (a) elección efectiva, (b) llamamiento efectivo, (c) llamamiento interno. En consecuencia, algunos hablan primero del llamamiento, luego de la fe, luego de la conversión, de modo que el llamamiento aparentemente toma el lugar de la regeneración (p. ej., la *Sinopsis* de Leiden.). El llamamiento a menudo se describe como un injerto en Cristo, una unión con Cristo, una unión indisoluble de la persona de los elegidos con la persona del Mediador, todos ellos conceptos que traen a la mente la regeneración con suficiente claridad.
3. Otros toman el concepto de regeneración en un sentido muy amplio, casi como si fuera un sinónimo de *santificatio*, "santificación", y bajo esa noción

entienden todo el proceso por el cual la vieja naturaleza del hombre es transformada en una nueva naturaleza que se asemeja a la imagen de Dios. Calvino afirma: (*Institución*, 3.3.9), "Por lo tanto, en una palabra, describo *poenitentia* [arrepentimiento] como regeneración, cuyo objetivo no es otro que el de que la imagen de Dios, contaminada y casi aniquilada en nosotros por la transgresión de Adán, sea restaurada en nosotros … Y esta restauración no se completa en un momento, en un día o un año, sino que, con pasos continuos, sí, incluso lentos, Dios elimina la corrupción de sus elegidos". Más adelante veremos por qué este uso más amplio del término tiene cierta razón de ser.

b) Otro punto importante que carece de claridad radica en el concepto de llamamiento. Mientras que para este concepto algunos todavía colocan todo el énfasis en la inmediatez de la acción e identifican el llamamiento interno con la regeneración, otros sostienen la tesis obvia de que el llamamiento ya presupone una vida y la capacidad de escuchar, y que por tanto debe distinguirse del engendramiento inicial de la vida.
c) Además, el concepto de *poenitentia*, "arrepentimiento" no siempre se distingue claramente. A veces, esta palabra se interpreta como largos procesos que acompañan toda la vida aquí en la tierra, en ocasiones para acciones instantáneas en momentos críticos.

Como hemos visto anteriormente, Calvino identifica *poenitentia*, *regeneratio y sanctificatio.*

5. ¿Encontramos también esporádicamente algún intento de dividir las diferentes etapas del camino de la salvación de una manera ordenada?

Sí, podemos encontrar un ejemplo de eso en la clasificación de Boecio. Este autor distingue entre tres tipos de actos de Dios que pertenecen a la aplicación de la salvación:

a) Actos que sólo producen un cambio en nuestro estado en relación con Dios. A estos pertenecen *reconciliatio*, "reconciliación"; *justificatio*, "justificación"; *adoptio*, "adopción como hijos".
b) Actos que van dirigidos a la voluntad del hombre con persuasión moral, pero que no toman o transforman interior y omnipotentemente, como el llamamiento exterior y lo relativo a éste. Boecio los denomina "actos morales".
c) Actos que provocan un cambio real e inherente en el sujeto. La regeneración, la glorificación, etc., se cuentan entre ellos.

Como veremos, las principales características se trazan de manera bastante correcta en este apartado.

6. ¿Qué distinciones debemos establecer con vistas a alcanzar una panorámica clara de estos diferentes actos en su mutua conexión?

a) La primera gran distinción que debe tenerse en cuenta es la que existe entre los actos *judiciales*, que cambian la relación judicial del hombre, y los actos de *recreación* (en el sentido más amplio de la palabra), que provocan un cambio en la condición misma del ser humano. Un acto del primer tipo, por ejemplo, es la justificación; mientras que

a la segunda clase pertenecería la santificación. El primer tipo cambia el estado; el segundo cambia la condición de aquel con respecto al cual o en el cual tiene lugar.

b) Otra distinción de igual importancia nos enseña a diferenciar entre lo que ocurre *debajo*, y *en*, o *para* la conciencia del pecador. Algunos actos en la aplicación de la salvación derivan completamente su significado del hecho de que se ejecutan a la luz de la conciencia, ya sea por Dios o por el hombre en quien Dios actúa. Otros, por su naturaleza, solamente pueden afectar la esencia más profunda del hombre que no aparece a la luz de la conciencia. En consecuencia, se producen sin que el hombre mismo pueda comprenderlos y observarlos. Un ejemplo de este último tipo es la regeneración. Un pecador es tan poco consciente de su nuevo nacimiento como un niño de su nacimiento, con independencia de las consecuencias por las cuales se da a conocer. Un ejemplo del otro tipo es la justificación, que consiste en una comunicación a la conciencia del pecador de la absolución y los méritos de Cristo.

c) Seguidamente, cabe distinguir entre la eliminación de lo viejo y el establecimiento de lo nuevo en el ser humano. El pecado no es una mera ausencia. Si fuera así, podría ser suficiente con que el Espíritu Santo compensara lo que falta, y la distinción que aquí se presenta carecería de sentido. El pecado, sin embargo, es más: un poder positivo que debe ser eliminado y destruido, y en su lugar debe introducirse el principio operativo positivo del bien. La regeneración, preferiblemente, es un acto que pertenece al establecimiento de lo nuevo. El arrepentimiento, por el contrario, podemos incluirlo con mayor propiedad en la eliminación de lo viejo, aunque aquí, como en los dos casos anteriores, no podemos separarlos nítidamente. Antes bien, estos dos, la eliminación de lo viejo y la instauración de lo nuevo, se acompañan en cada punto de su recorrido.

d) Por último, hay que distinguir cuidadosamente entre el comienzo, el avance repentino, de un acto de gracia y su posterior impacto y desarrollo. El comienzo de la obra de la gracia divina siempre tiene algo distintivo por lo cual se diferencia claramente del desarrollo que sigue a continuación. Ahora, en cierto sentido, se puede sostener que la regeneración y la santificación son partes de un gran proceso de renovación que comienza cuando el Espíritu Santo pone por primera vez su mano sobre alguien y termina cuando se alcanza el cielo glorioso. Aun así, la regeneración y la santificación se distinguen en su esencia. No menor es la diferencia que existe entre la crisis inicial en la vida consciente del hombre, que se suele llamar conversión, y la posterior mortificación del viejo hombre que continúa a lo largo de toda la vida.

7. ¿Qué más se puede decir sobre la relación entre estos diferentes grupos?

a) Nuestro primer principio es que las relaciones judiciales son la base sobre la cual descansan los actos morales de la recreación en su totalidad. Ahora bien, deberíamos tener absolutamente claro lo que se pretende decir con eso: no es que la justificación, tal como tiene lugar en la conciencia del pecador, deba preceder a su regeneración en el tiempo. Esto presupondría una imposibilidad. La justificación ciertamente ocurre por fe, y la fe como expresión de la vida de ninguna manera tolera la separación del principio de la vida que se imparte en la esencia del hombre. Creer sin regeneración no es más concebible que la conciencia en un niño sin nacimiento natural. Así pues, en relación con el tiempo, el cambio de la condición inconsciente evidentemente precede al cambio en el estado consciente. Por el contrario, el caso es completamente

distinto si preguntamos por la relación lógica y formulamos la pregunta de la siguiente manera: ¿alguien es justificado porque ha sido regenerado, o ha sido regenerado porque será justificado? Aquí la respuesta, según el tenor general de la Escritura y el principio protestante sólo puede ser la última. Para Dios, la justificación es la base, y la regeneración la consecuencia. Si la ira y una relación de castigo continuaran existiendo, ninguna nueva vida sería capaz de germinar. Dios no puede comunicar la gracia habitual subjetiva a menos que se ofrezca la satisfacción objetiva de su justicia aplicada concretamente a la persona individual. Y Dios, al infundir la gracia habitual, no sólo tiene presente la relación judicial, restaurada o en vías de ser restaurada, sino que también el pecador, en su justificación consciente, recibe la percepción de que todo lo habitual, que ya está obrando en él o lo hará, tiene su base y origen en la absolución a causa de Cristo. Y, por consiguiente, en la conciencia de Dios y en la conciencia del pecador lo que ocurre externamente en la esfera de la justicia precede a lo que sucede internamente en su condición moral.

b) Resulta igualmente necesario mantener con firmeza que, en el caso de la gracia habitual, la acción sobre la esencia inconsciente precede a la acción sobre la vida consciente. Esto no es más que una aplicación de la norma general de que lo que yace en la superficie de la vida proviene del ímpetu oculto de las profundidades de la vida. De la raíz proviene la vida misteriosa que actúa en el tallo y las ramas y que hace que la fruta madure. Así, si colocamos la regeneración y la conversión, o la regeneración y la fe, una junto a la otra, la conversión y la fe no pueden ser primeras en el tiempo; por el contrario, la regeneración es anterior. Si a veces se escucha a algunos defender la secuencia opuesta, es porque se basan en un concepto erróneo al que tendremos que volver más adelante.

c) Indudablemente necesitamos prestar atención al hecho de que las dos distinciones, de los actos que pertenecen a la esfera de la justicia y los que pertenecen a la esfera de la gracia habitual, por un lado, y de los actos de gracia que afectan la raíz y los actos de gracia que afecta a las ramas, por el otro, no funcionan en paralelo. Ciertamente, un acto de salvación que pertenece a la esfera judicial es siempre un acto consciente, en el sentido original para la conciencia de Dios y en un sentido secundario para la conciencia del pecador. Sin embargo, un acto que produce la gracia habitual no siempre es un acto que obra en la vida inconsciente. Puede hacerlo, y lo hace, por ejemplo, en la regeneración, pero no tiene por qué ser así, y de hecho no lo es, en la santificación y la glorificación. Estas dos distinciones se cruzan entre sí.

8. ¿Qué preguntas deben abordarse con respecto a cada uno de los pasos del orden de la salvación?

a) ¿Es este acto en concreto de Dios un acto judicial o un acto que afecta la gracia subjetiva?
b) Si es esto último, ¿se trata de un acto que opera por debajo o en la conciencia?
c) ¿Su propósito es eliminar al viejo hombre o traer vida al nuevo hombre?
d) ¿Es un acto que se encuentra al comienzo de un largo desarrollo y produce una crisis, o incluye una larga serie de actos similares?
e) ¿Se trata de un acto ejecutado por Dios inmediatamente o un acto en el cual Él opera de manera mediata?

9. ¿Las distinciones que establecemos aquí están basadas en la Escritura o son meros intentos humanos de poner orden entre la multiplicidad de fenómenos de la obra de la gracia?

Se basan en las Escrituras, y no sólo tienen una relevancia práctica sino que también reflejan las relaciones reales que existen entre las diferentes virtudes de Dios. Por lo tanto, no se pueden cambiar sin incurrir en un grave peligro, ya que lo que se cambia no es un punto de vista secundario, una perspectiva, sino la concepción fundamental de la religión. Eso se puede mostrar en concreto con respecto a cada uno de los puntos presentados anteriormente.

En cuanto al primero, la distinción entre acciones judiciales y actos de gracia recreadores, existen discrepancias entre la iglesia católica romana y la iglesia protestante. La primera piensa que la relación judicial transformada debe tener como base un cambio en la condición moral del pecador, de modo que reintroduce el principio de la justificación por obras que el apóstol Pablo combatió tan enérgicamente. La segunda sostiene que toda mejora y conversión debe tener como punto de partida la absolución en el tribunal de Dios y así, a diferencia de la anterior, hace de las obras una consecuencia de la justificación. En el primer caso, el hombre obtiene parte del honor para sí mismo; en el segundo, Dios recibe toda la gloria. Pero el peligro amenaza no sólo desde las filas del catolicismo romano histórico. Hay un neo-romanismo que honra inconscientemente el mismo principio. En la actualidad es bastante habitual encontrarse con intentos de negar la necesidad de un cambio en la esfera judicial como una condición para la mejora moral. Casi todo el énfasis recae en lo ético, en la reforma del hombre, como si no hubiera necesidad de tomar en cuenta la justicia de Dios. Esto es lo opuesto al antinomianismo; es una negación en lugar de un mal uso de la gracia gratuita. El carácter y las capacidades del hombre se elevan como una medida del favor de Dios, y se insiste con mucho ahínco en la perfección moral. Esta tendencia podría catalogarse de legalismo moral, y distinguirla, como tal, del legalismo ceremonial de los judíos y del legalismo católico romano que coincide con él. Bajo la apariencia de mantener bien alto el ideal moral, en realidad está atacando activamente este ideal en su corazón, porque sólo alguien que tenga un sentido pleno de la culpa y la maldición interna del mal puede poseer un aprecio y admiración sin adulterar del bien, que es una consecuencia normal del primero. Quien predica la transformación sin justificación no tiene la concepción correcta del pecado y la mejora. Solamente cuenta con el lado externo del pecado bajo un aspecto utilitario; su significado espiritual más profundo se le escapa por completo. Con diferencia, la mayor parte de la ética que se predica actualmente desde los púlpitos es de este tipo. Exige una santificación bajo la cual falta absolutamente el fundamento indispensable de la justificación. Esto explica, en parte, la facilidad con la que algunos, a pesar del claro testimonio de la Escritura, eliminan la doctrina del castigo eterno. El fundamento de esta doctrina está ausente en la conciencia, esto es, un profundo sentido de la necesidad de que se mantenga la justicia de Dios. Y el final de todo esto será el debilitamiento y la falsificación de todas las distinciones morales.

Resulta casi superfluo mostrar que las Escrituras nunca pierden de vista el orden indicado arriba, a diferencia del catolicismo romano y el neo-romanismo. Toda la enseñanza de Pablo se basa en esta distinción entre santificación y justificación. Un cristiano ama mucho después de que se le ha perdonado mucho, no al revés: que se haya perdonado mucho porque ama mucho. El hijo perdido recibió el perdón antes que cualquier otra cosa. Y la misma idea se repite en todas partes, con tanta fuerza en el caso de Pablo que sus oponentes podían aprovechar la ocasión para lanzarle la acusación de antinomianismo (cf. Rom 6:1ss.), de

manera que se vio forzado a mostrar expresamente cómo la transformación moral infaliblemente seguía a la imputación, de hecho, cómo en un mismo bautismo se representaba a ambas y se fundían en una sola las imágenes de las dos.

Además, en cuanto al segundo punto, las Escrituras no nos dejan en la oscuridad. Siempre distinguen entre lo que ocurre *bajo* y *en* la conciencia. Romanos 8:28–30 presenta la cadena de la salvación con sus diferentes eslabones. El propósito práctico que el apóstol tiene con esto es fortalecer al creyente en la conciencia de que la gloria futura no se le puede escapar. En línea con eso, ahora enumera con precisión los actos de salvación que caen dentro de la luz de la conciencia, que permite mirar hacia adelante y hacia atrás, es decir, el llamamiento y la justificación que se encuentran entre la elección y la glorificación. Esta es una prueba, por tanto, del carácter genuinamente bíblico de la distinción que hemos hecho, ya que lo que mueve a Pablo a limitarse al llamamiento y la justificación no es más que el principio de esa distinción de que, si bien algunas operaciones de la gracia son reconocibles por la conciencia, otros no lo son.

Este principio también es de suma importancia. Quien dude de que, junto con la influencia de la gracia en la vida consciente, los actos de gracia de Dios intervienen mucho más profundamente y afectan a la esencia interna del hombre, solamente puede hacerlo basándose en una visión superficial del pecado. Permitir que todo termine en la vida consciente presupone una visión pelagiana del pecado y todo lo relacionado con ella. Lo que sucede en la conciencia naturalmente opera de manera mediata, persuasiva, contrarrestando la resistencia. Tan sólo en la medida en que surge de adentro hacia afuera, la gracia es enteramente gracia, una operación sobrenatural de poder, una obra exclusiva de Dios.

La distinción entre los actos fundamentales de gracia al principio, que intervienen de una manera creativa en los momentos críticos, y la posterior actividad continua y uniforme de la gracia no necesita de ninguna demostración bíblica. Es necesario, sin embargo, enfatizar esa distinción porque aquí, también, algunos buscan sustituir el lento desarrollo basado en causas naturales por un cambio repentino operado por Dios.

10. ¿Qué puntos deben analizarse en general antes de proceder a tratar los actos de gracia en particular?

a) La relación entre estas operaciones de gracia y la obra del Espíritu Santo en la esfera de la naturaleza.
b) La relación entre las operaciones de gracia especial y gracia común, *gratia communis.*
c) La relación entre gracia especial y Sagrada Escritura.
d) La relación entre gracia especial y la persona del Mediador y la persona del Espíritu Santo.

11. ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre la obra del Espíritu Santo en la esfera de lo natural y la de la gracia?

a) Una relación de *analogía* o *correspondencia.* En el reino de la naturaleza, el Espíritu Santo tiene su tarea específica, así como también el Padre y el Hijo. Él es la persona que con su actuación conduce las cosas a su objetivo y desarrollo destinados: el que crea y mantiene la vida en el ámbito de lo orgánico, lo racional y lo razonable. Del mismo modo, en el reino de la gracia, el Espíritu Santo es quien guía al pecador elegido hacia su objetivo y desarrollo destinados, creando y manteniendo una nueva vida en él.

b) Una relación de *subordinación.* Lo que Dios hace por alguien a través del Espíritu Santo en la esfera de lo natural no tiene conexión con lo que pretende hacer por él en el reino de la gracia. Toda la vida de los elegidos, incluida la parte que precede a su implantación en Cristo, está ordenada por Dios con vistas a su destino final. No es irrelevante cómo y dónde nace una persona, qué influencias lo afectan, cómo es criado, qué dirección toma el desarrollo de su vida. Puesto que el lugar que va a ocupar alguien en el reino de la gracia está determinado por Dios y guarda una estrecha relación con todo su desarrollo anterior, este último no puede dejar de considerarse al determinar el primero.
c) A pesar de esta analogía y esta subordinación, existe una diferencia fundamental entre la actuación del Espíritu Santo en la esfera de lo natural y en el reino de la gracia. Esto último es un nuevo orden de cosas que no puede ser explicado por el primero, sino que se basa en una intervención inmediata del Espíritu de Dios. La gracia no es lo mismo que la naturaleza. Sin duda es cierto que también llamamos gracia a las acciones naturales de dirección de Dios, mediante las cuales trata con los elegidos antes de su regeneración (*gratia praeparans*). Pero al tomar la palabra en este sentido amplio no se pretende negar la diferencia concreta entre las operaciones del Espíritu en la naturaleza y en la gracia. La palabra "gracia" sigue teniendo un doble sentido: (1) Un atributo en Dios es llamado gracia; (2) una influencia en el hombre que trasciende la influencia natural lleva ese nombre. Si ahora a algo que se encuentra dentro de la esfera de la naturaleza se le llama gracia, entonces es porque el propósito misericordioso de Dios se adhiere a ella. Un mismo acto puede sucederle a dos personas y ser gracia en este sentido para una pero no para la otra. Aun así, el acto sigue siendo específicamente el mismo, y porque tenga este propósito no se sale por ello de la esfera de la naturaleza. Es absolutamente necesario mantener el mayor de los contrastes entre naturaleza y gracia.

12. ¿Cuál es la relación entre las operaciones de la gracia común y la gracia especial del Espíritu Santo?

Para comprender correctamente la diferencia entre estas dos en relación con la distinción precedente, debemos salir de la esfera de la naturaleza y adentrarnos en la esfera de la revelación. Esta revelación es en sí misma el producto de un acto de gracia absolutamente sobrenatural. El anuncio de la verdad de Dios y la inspiración del Espíritu Santo se encuentran más allá y por encima de lo natural. Al mismo tiempo, sin embargo, esa verdad se ofrece a través de formas naturales. Se expresa mediante palabras escritas con letras, palabras que pueden ser escuchadas por el oído natural y leídas por el ojo natural. Como esperamos poder ver, no es el fin más apropiado y más elevado de la verdad el realizar su labor exteriormente de esta manera; más bien, alcanza su objetivo adecuado sólo cuando una obra completamente sobrenatural del Espíritu Santo la acompaña. Nadie puede dudar, sin embargo, que opera *también de esta manera*. Así pues, la única pregunta es ¿cómo? Si fuera simplemente dirigida al hombre y nada más, este encuentro sólo resultaría en oposición y reacción de un alma que es pecaminosa y hostil a Dios. Ahora bien, el hecho de que esto ocurra, sino que incluso en aquellos que no son regenerados se manifieste el poder moral de la verdad, demuestra que existe una obra de acompañamiento del Espíritu de Dios. Esa actuación del Espíritu se le da a todos en mayor o menor grado. Se trata, pues, de separarla nítidamente de la gracia especial, de la que sólo los elegidos son partícipes. A fin de que la

distinción ya apareciera en el término, se la ha denominado gracia *común*, y la que contrasta con ella, gracia *especial* o *particular*. Además de lo anterior, hay que prestar atención al establecimiento de distinciones en los siguientes puntos:

a) La gracia común no produce ningún cambio en la naturaleza del hombre como sí lo hace la gracia especial. Cualquiera que sean también sus manifestaciones externas, no regenera al hombre.
b) Una segunda distinción está relacionada con esto. La gracia común también se limita a hacer al hombre receptivo a la influencia de la verdad que opera en él a partir de su conciencia. Actúa de forma persuasiva, ofreciéndole motivos a la voluntad y haciendo uso de las inclinaciones que ya están presentes, no creando nuevos hábitos en el ser humano. Ciertamente puede desarrollar el bien externo que todavía está presente en el hombre, pero no puede producir algo espiritualmente bueno a partir de eso. Puede hacer que germine una semilla de justicia externa, pero no es capaz de implantar la semilla de la regeneración.
c) Todo lo que funciona de esta manera también puede ser resistido. Dado que se dirige a los motivos individuales desde el exterior, siempre existe la posibilidad de que la naturaleza no renovada anule todos estos motivos y le quite todo el poder a la gracia común. No ocurre lo mismo con la gracia eficaz. No ofrece motivos para hacer el bien a una voluntad que en su naturaleza es perversa, sino que transforma la propia voluntad desde lo más recóndito de su naturaleza, no contrarrestándola sino recreándola. De ahí que a la gracia común se la denomine resistible, y a la gracia eficaz, con una etiqueta un tanto indirecta, irresistible.

13. ¿Se habla también a veces de "gracia común" en un sentido aún más amplio?

Sí, en ocasiones también se aplica la palabra a la acción restrictiva del Espíritu Santo que, cuando la revelación no se conoce, se une al conocimiento natural de Dios y obstaculiza la irrupción del pecado en sus extremos más terribles.

14. ¿A partir de qué podemos discernir en cierta medida qué aspectos deberían atribuirse a la operación de esta gracia común?

Hemos visto en la doctrina de la elección que la Palabra de Dios atribuye muy correctamente el endurecimiento de los pecadores a la retirada de la gracia común. A esto lo llama ser entregado a una mente perversa, y muestra a través de la experiencia cuán espantosas son las dimensiones que llega a alcanzar el pecado cuando se instala este endurecimiento. Por otro lado, también nos describe el destino de los perdidos que carecen de la gracia común. En consecuencia, todo lo que obstaculiza el proceso de muerte que el pecado trae consigo al producir la disolución completa de la vida moral y social para el individuo y para la sociedad debe atribuirse a la *gratia communis* en el sentido más amplio de la palabra.

15. ¿Puede demostrarse que las Escrituras enseñan tal operación del Espíritu Santo?

Sí, se dice de la generación que vivió antes del diluvio que el Espíritu de Dios contendió con ellos y contendió en vano, que la paciencia de Dios en el momento de esta contienda detuvo su castigo, pero que finalmente esta operación de gracia cesó, ya que fue resistido y despreciado (Gn 6:3; cf. 1 Pe 3:19–20; 4:6). Esteban espetó a los judíos: "Vosotros siempre

resistís al Espíritu Santo; como hicieron vuestros padres, así también hacéis vosotros" (Hechos 7:51). Isaías 63:10 también menciona un entristecimiento del Espíritu Santo.

16. ¿Hasta dónde puede llegar esta operación común del Espíritu Santo?

Debemos asumir que siempre se la distingue específicamente de la gracia regeneradora. Así pues, con respecto a la operación en sí, realmente no se puede hablar de ella como si se aproximara a la gracia de la regeneración. Lo que se encuentra entre estas dos no es una diferencia gradual sino una diferencia fundamental. Por mucho que se le haga a una persona muerta, nunca se podrá decir que esas acciones *lo acercan más a la vida.* Sin embargo, dado que la infusión de la vida se escapa a nuestra vista y sólo podemos juzgarla por su manifestación externa, siempre existe la posibilidad de que la gracia común se manifieste en formas que difícilmente se distingan de las acciones del regenerado. La fe temporal, de la cual las Escrituras hablan en términos muy fuertes, debe contarse entre estos casos. Y a menudo el único criterio para el reconocimiento radica en el propio paso del tiempo.

17. ¿Carecen los efectos de la gracia común de cualquier relación con la gracia regeneradora, que sólo opera en los elegidos?

No; si mediante la gracia común alguien ha recibido una cierta medida de comprensión de la verdad antes de su regeneración, aunque no sea de una manera salvadora, sus frutos no se pierden. Cuando la gracia salvadora viene sobre nosotros, imparte nuevo valor a todo lo antiguo que ya estaba presente en nosotros con anterioridad. Lo único es que hay que mantener que nunca es lo antiguo como tal lo que continúa operando después de la regeneración, sino que lo antiguo recibe una nueva luz y unas cualidades completamente nuevas. El conocimiento de la fe salvadora está muy relacionado con el conocimiento histórico que alguien adquirió antes de su regeneración, pero sin duda sería incorrecto sostener que una persona regenerada no conoce, en su fe, de una manera esencialmente distinta a la persona no regenerada.

18. ¿Se ha utilizado mal también la doctrina de la gracia común?

Sí, algunos han querido encontrar en ella una solución a la pregunta de por qué la gracia salvadora sólo les corresponde a algunos y no a todos, en otras palabras, una explicación de la elección soberana de Dios. Shedd afirma lo siguiente: "El no elegido recibe la gracia común, y la gracia común inclinaría la voluntad humana si no fuera derrotada por la voluntad humana. Si el pecador no se opusiera con hostilidad, la gracia común sería equivalente a la gracia salvadora. Decir que la gracia común sería equivalente a la gracia regeneradora si no fuera resistida por el pecador, no es lo mismo que decir que la gracia común sería equivalente a la gracia regeneradora si contara con la colaboración del pecador. En el primer caso, Dios sería el único autor de la regeneración; en el segundo, no lo sería". Sin embargo, en otro lugar sostiene: "La regeneración descansa en la elección de Dios … en la gracia especial y no en la gracia común". Así que no está muy claro qué pretende decir. Si, por sí mismos, todos los pecadores ya resisten la gracia común, entonces no tiene sentido decir que los regeneraría si no la resistieran, porque no resistir significa lo mismo que dejar de ser pecaminoso. Si, por otro lado, un pecador puede resistir y no resistir la gracia común, y algunos están realmente en la última categoría, entonces para ellos, según esta concepción, la gracia regeneradora se vuelve completamente superflua. La gracia común debería operar en ellos y regenerarlos. Esta idea es completamente falsa. La elección de Dios está por encima de cualquier

consideración sobre el uso de la gracia común. Solamente podemos llegar a afirmar lo siguiente: aquellos que se resisten a la gracia común, de tal manera que Dios acaba retirándola, no pertenecen a los elegidos. Entonces quedan abandonados al endurecimiento que hace que la salvación ya no sea posible. Por otro lado, no se puede sostener que un buen uso de la gracia común siempre conduzca a recibir la gracia salvadora o incluso que sea una característica de la elección. Ciertamente, en un sentido negativo, si alguien se resiste a la gracia común, esa es una mala señal. Pero no podemos ir más allá.

19. ¿Cuál es la relación de la gracia especial con la Sagrada Escritura?

Una relación muy estrecha. El destino del hombre no es ser recreado en su naturaleza sin que esté presente en su conciencia el conocimiento de Dios y su relación con Dios. El hombre es un ser racional, y debe haber para él un conocimiento objetivo de la verdad, además de la operación de la gracia que lo afecta por debajo de su conciencia. Así pues, la regla es que la gracia salvadora de Dios solamente opera donde está presente la Sagrada Escritura, la Palabra de Dios. Aquí es como un nacimiento natural. Dios no permite que los niños sean concebidos y nazcan en un mundo sin luz, aire o alimentos. Tampoco regenera a sus hijos sin una Palabra divina que pueda proporcionarles el contenido requerido para la conciencia.

Esto, sin embargo, no implica en absoluto que la gracia regeneradora tan sólo se produzca de manera mediata, a través de la Palabra. Sostener esto evidentemente llevaría de nuevo a confundir la gracia salvadora con la gracia común. La regeneración no se produce sin la Palabra, es decir, donde la Palabra no está presente, pero tan poco por la Palabra como una *causa efficiens* [causa eficiente]. El aire, la luz y los alimentos son condiciones necesarias para el nacimiento de un niño, pero nadie mantendrá que sean suficientes causas activas para el nacimiento. Una vez más, un niño no nace sin la participación del padre y la madre, pero un creacionista no cree que por eso el padre y la madre como causas secundarias puedan dar lugar al alma del niño. Crear el alma es prerrogativa de la omnipotencia de Dios en el reino de la naturaleza; recrear el alma es obra exclusiva de su omnipotencia soberana en el reino de la gracia. Y cuando mejor se observa que Él es independiente de la Palabra es al considerar la regeneración de los niños. Aquellos que mueren a una edad temprana y entran al cielo ciertamente han experimentado la gracia salvadora de Dios, y para ellos indudablemente no se puede hablar de una obra de mediación a través de la Palabra de Dios. Dado que su conciencia todavía está latente en su mayor parte, la regeneración no necesita ser precedida y acompañada por la predicación de la Palabra.

20. ¿Esta regla de que sólo hay regeneración donde se predica la Palabra de Dios externa se aplica estrictamente a los adultos?

No tenemos la más mínima razón para apartarnos de esta norma. El hecho de que Dios engendrara vida donde faltan por completo todas las demás condiciones para la alimentación y el desarrollo de la vida entraría en conflicto con cualquier analogía. Solamente cabría preguntarse: ¿Es absolutamente necesario que Dios cumpla esas condiciones por medio de la Sagrada Escritura? ¿Acaso no puede colocar directamente en frente de la conciencia la verdad necesaria fuera de la esfera de la difusión de las Escrituras y fuera de los límites de la iglesia o de su influencia, y luego producir la regeneración en relación con eso? Ha habido algunos teólogos reformados, concretamente Zuinglio, que han estado dispuestos a dejar abierta la posibilidad de que se produjera algo así para no juzgar con demasiada dureza al mundo pagano.

Sin embargo, si leemos las Escrituras sin prejuicios, entonces tendremos que admitir que tal punto de vista carece de base. El paganismo siempre se presenta como un estado de absoluta oscuridad, en el que no penetra ningún rayo de luz. Los que no tienen el evangelio no tienen esperanza y no tienen a Dios en el mundo; no comparten la ciudadanía de Israel y son ajenos al pacto de la promesa [cf. Ef 2:12]. Naturalmente, debemos dejar que Dios sea libre y no podemos arrogarnos la capacidad de emitir juicio alguno sobre lo que Él *podría* hacer. Lo que está en juego aquí es sólo la cuestión, hasta donde podemos saber, de qué es lo que Él hace en realidad. Además, todo celo cristiano por las misiones presupone que la gracia sigue de cerca la Palabra de Dios y no puede separarse del ministerio de la Palabra. Con la elección en sí, Dios ha establecido los medios de la elección, e incluso lo que sucede con alguien en el reino de la naturaleza está regulado teniendo eso presente. Así, si Él hubiera querido elegir paganos, ciertamente podría haber hecho que nacieran bajo la luz del evangelio.

Algunos han señalado la conversión de Pablo y hechos similares. Pablo tampoco estaba familiarizado con el evangelio a través del ministerio de la Palabra que ya existía en la iglesia, sino que recibió una revelación inmediata acompañada de una renovación interna (Gal 1:12). Por tanto, se piensa que Dios también puede hacer eso con un Sócrates, un Platón o con otros paganos, y se nos aconseja que no seamos demasiado limitados en nuestra manera de pensar sobre ellos. Especialmente la amplia perspectiva de nuestro siglo, que abarca varios mundos, ya no puede sentirse satisfecha con el antiguo y estrecho particularismo de la elección nacional.

Tan sólo hay una respuesta a todo eso: la Palabra de Dios no nos enseña lo contrario. El caso de Pablo no es del todo adecuado para deducir algo de él. En primer lugar, que recibiera una revelación inmediata no era necesario para su renovación personal, sino principalmente para su vocación oficial como apóstol, y sólo en relación con eso para la obra de la gracia. Además, en ese momento, Pablo no estaba de ninguna manera fuera de la esfera de la revelación, sino que era un hebreo de hebreos [cf. Flp 3:5], un miembro de la nación del pacto, una de las grandes ramas del tronco de Israel que no fue cortada cuando el resto cayó y en la cual fueron injertados los paganos.

21. ¿Entre qué extremos se encuentra esta concepción reformada legítima de la relación entre las Escrituras y la operación de la gracia?

Entre, por un lado, la concepción mística que, sin contacto previo con la verdad objetiva, tiene manifestaciones de gracia que surgen por todas partes, manifestaciones que a su vez crean contenido consciente de manera caprichosa. La verdad, en ese caso, surge de la operación subjetiva de la gracia, y no queda ningún medio para probar lo último. Nosotros, por el contrario, sostenemos que las Escrituras no sólo son una condición necesaria para el crecimiento de la vida espiritual, y en esa medida también para su creación, sino que además las experiencias de esta vida se pueden medir como legítimas únicamente a través de las Escrituras. Lo que no concuerda con la Palabra objetiva y sus rasgos generales no es aprobado por ella y es una experiencia falsa.

El extremo opuesto es el del racionalismo, que lo atribuye todo a la operación común de la Palabra. Esto es el deísmo aplicado a la relación personal entre Dios y el hombre. Del mismo modo que Dios obra en la naturaleza desde afuera a través de segundas causas y no de manera inmanente, así también actúa en el hombre a través de verdades morales y religiosas y no desde dentro, en el corazón. Desde este punto de vista deísta, ni siquiera se

puede admitir la operación de la gracia común, ya que ésta se encuentra en la línea de la inmanencia, y mucho menos, por tanto, de la gracia regeneradora.

Nosotros decimos: no sin la Palabra, pero tampoco no exclusivamente a través de la Palabra.

22. ¿Qué piensan los luteranos sobre la relación entre la Palabra y la gracia salvadora?

Ellos también rechazan todo misticismo que desgaje la gracia de los medios ordenados de la gracia. Al mismo tiempo, sin embargo, caen en el error de que Dios obra instrumentalmente a través de la Palabra a cada paso, tanto en la regeneración como en lo demás. Ahora, para evitar toda idea equivocada en un sentido racionalista, enseñan que en la Palabra de Dios está latente un poder superior al poder moral: un poder sobrenatural. Una palabra humana funciona generando ciertos pensamientos y poniendo en movimiento determinadas ideas, pero no por ello es capaz de crear algo nuevo en el alma. Según los luteranos, con la Palabra de Dios ocurre lo contrario. Opera a través de un *vis inhaerens*, "poder intrínseco", que actúa en todos aquellos que entran en contacto con ella. Naturalmente, los luteranos no sostienen que este poder sobrenatural de la gracia resida en las letras escritas o en los sonidos audibles de la Palabra, sino en las ideas que se expresan y representan de ese modo. Entre estas últimas y la gracia existe una *unio mystica.* Posteriormente esto también se transmite desde la Palabra y, por medio de la Palabra, a los sacramentos.

23. ¿Qué opinión tienen los católicos romanos sobre la relación entre los medios externos de la gracia y la operación interna de la gracia?

Ellos también admiten una relación instrumental y no sólo concurrente. El poder está latente en los sacramentos como tales y no debe obtenerse aparte de ellos, y además en los sacramentos como *res*, "cosas", no en la Palabra que las acompaña, como pretenden los luteranos. La *gratia praeveniens*, "gracia antecedente", de la que participan los adultos sin ningún mérito, funciona de manera persuasiva. Le enseña a un adulto a conocer su condición pecaminosa y la justicia de Dios, a considerar la misericordia de Dios y confiar en que Dios será misericordioso con Él por amor a Cristo. En consecuencia, está capacitado para cooperar con esta gracia, que lo dispone a amar a Dios y lo conduce al odio del pecado y la contrición que debe preceder al bautismo. Finalmente, esta gracia antecedente también lo mueve a desear el bautismo y a recibirlo para él mismo, y en el bautismo aparece el verdadero poder recreador de la gracia.

En esto se ve que Roma rechaza el semipelagianismo, al menos en teoría. La gracia antecedente es necesaria. El hombre no puede comenzar por sí mismo. Pero esta gracia antecedente aún no está recreando en la naturaleza, sino que es más bien de tipo persuasivo. Ahí se aprecia con suficiente claridad que no se toma en cuenta la impotencia del hombre. El hombre no puede aprender a aborrecer el pecado, practicar el verdadero arrepentimiento, etc., mediante la gracia persuasiva. Estos son siempre actos que no pueden surgir del corazón muerto y no regenerado.

Evidentemente, en el caso de los niños no hay necesidad de estas acciones previas. Ellos reciben el bautismo sin preparación.

24. ¿Todas las operaciones de gracia de Dios tienen la misma relación con la Palabra de las Escrituras?

No, aquí existe una diferencia entre una operación de gracia y la otra. Con respecto al engendramiento de la vida en el alma, la regeneración, la Palabra externa sólo tiene una relación concurrente con la gracia interna. Es imposible que la luz y las cosas que aparecen en ella engendraran la capacidad de ver o que fueran útiles como medio para ese fin.

Ocurre al revés, una vez que el principio de la vida se infunde y se manifiesta en la conciencia. Entonces inmediatamente entra en contacto con la Palabra de Dios. Al igual que en un niño la capacidad de ver se desarrolla y sólo alcanza su plenitud viendo una y otra vez, así también la visión espiritual del regenerado se agudiza mediante este contacto con la verdad. De hecho, esta última aquí funciona instrumentalmente. Dios la usa para nutrir la vida. Y todos los actos de gracia que tienen lugar en la conciencia guardan relación con la Escritura. La justificación y el llamamiento, por ejemplo, se producen en la conciencia. En ambos, Dios viene y le habla al ser humano. En ambos, el contenido de la verdad se introduce en su conciencia. La noción correcta es que esta verdad no es el producto de una revelación nueva y completamente autónoma. Dios no llama con una voz audible y no expresa su sentencia judicial a través de una revelación especial, sino que en ambos casos hace uso de la Palabra de las Sagradas Escrituras, revelada una sola vez y para siempre, y sin duda lo hace mediante una aplicación particular de ella a la conciencia, llevada a cabo por el Espíritu Santo.

Aquí también debemos navegar entre los arrecifes del deísmo y el misticismo. El llamamiento y la justificación son más que la deducción de una consecuencia de unas pocas líneas generales de las Escrituras. Para la obra de gracia de Dios, este tipo de razonamiento y de cálculo no son suficientes. Pero tampoco lo es una inspiración mística que fluye del sentimiento o la voluntad, separada de la verdad objetiva de la Escritura. Ambos descansan en la verdad de la Escritura, hecha personal por el Espíritu Santo. La gracia en la conciencia no es independiente de la Palabra. Pero la Palabra, a su vez, no está separada del Espíritu Santo.

25. ¿Qué tipo de relación existe entre la operación de la gracia de Dios en el sentido especial y el Mediador?

En esta relación se encuentra la distinción más característica entre las operaciones de la gracia particular, la gracia salvadora y todo lo que se encuentra afuera. Con respecto al propósito de Dios, las operaciones de salvación y otras operaciones de gracia a veces pueden coincidir. Además, a veces puede haber acuerdo en cuanto a su carácter milagroso e inmediato. Podemos pensar, por ejemplo, en los milagros, todos los cuales ocurren inmediatamente, en la revelación sobrenatural, en la inspiración de la Escritura.

Pero todo esto es diferente de la gracia salvadora en un punto: la gracia salvadora crea en su inicio un vínculo personal con el Mediador, Cristo, y en su posterior realización se basa en la continuación de ese vínculo. Aquel en quien no ha obrado la gracia salvadora se encuentra separado de Cristo; aquel en quien esta gracia sí ha obrado, o incluso comienza a obrar, es unido a Cristo. El vínculo con Cristo trae con él la gracia salvadora, y allí donde se encuentra esta última también debe encontrarse el primero. Por consiguiente, tenemos aquí algo objetivo mediante lo cual se puede acotar la gracia particular de todo el resto. Es gracia de Cristo y a Cristo.

26. ¿Cuál es el nombre que se le da a este vínculo entre las personas en quienes opera la gracia especial y Cristo?

Este vínculo se llama unión mística, *unio mystica.* Lleva este nombre porque se encuentra por debajo de la conciencia. No consiste en una comunión o intercambio de pensamientos, sino en una comunión de vida real, aunque incomprensible. *Mística* se contrapone en este caso a lo racionalmente evidente. En cierto sentido, todas las acciones más profundas de la vida son místicas, misteriosas, pero esta unión lo es por partida doble.

27. ¿Cuál es en general la importancia de esta unión con Cristo?

Sirve para formar un cuerpo glorioso para el Mediador, del cual Él mismo es la cabeza. Para el Salvador es un honor como mediador estar tan unido personalmente a aquellos por quienes se ha convertido en su fiador y vivir con ellos en una comunión de destino que nunca se disolverá. Aquí hay que tomar en consideración, no obstante, no tanto la relevancia que esta *unio* tiene para Cristo cuanto su significado para la obra de gracia que tiene lugar en el creyente. Dicho de manera más precisa, la pregunta es esta: ¿Por qué la gracia actúa de ahora en adelante en el pecador desde Cristo y sólo en unión con Cristo?

Al responder a esta pregunta habrá que evitar un gran error. Muchos continúan proponiendo que el vínculo con el Mediador es la base legal sobre la cual Dios permite que sus méritos beneficien al pecador individual. El razonamiento es el siguiente: Cristo ciertamente hizo satisfacción por el pecado y ganó la vida eterna, pero todo esto no me ayuda y no es válido para mí mientras Cristo sea un extraño que está fuera de mí. Dios no puede declararme justo sobre la base de lo que hizo el Mediador mientras éste siga siendo un extraño para mí. Tal declaración de justicia sería injusta. Por lo tanto, Dios se asegura de que se produzca una verdadera comunión entre Cristo y mi alma. Él implanta a Cristo en mí, y ahora declara de acuerdo con mi condición real que yo soy justo. De hecho, mediante esta implantación me he convertido en verdadero miembro del cuerpo de Cristo, de modo que ahora es la rectitud del cuerpo, del que soy miembro orgánicamente, la que se me imputa. Así pues, la unión con Cristo es, según se dice, la base jurídica indispensable para la justificación de los pecadores.

Este razonamiento suena bien, y ha engañado a muchos debido a su atractivo. A pesar de su buena apariencia, falsifica el elemento fundamental de la doctrina cristiana de la salvación: el elemento de la justificación mediante la imputación gratuita. En la Escritura, la justificación es siempre y en todo lugar una declaración de Dios, no sobre la base de una condición realmente existente de que somos justos, sino sobre la base de una imputación misericordiosa de Dios que se contradice con nuestra condición. Si bien nosotros mismos somos injustos, el juicio de Dios nos absuelve. La justificación es una paradoja. Por lo tanto, los antiguos teólogos siempre defendieron con razón la proposición de que el pecador es justificado *qua talis*, es decir, *qua impius*, como pecador, como impío. Su justificación es un acto de gracia en la medida en que tiene que ver con Él mismo, no un acto de justicia. Si, pues, debemos suponer que ocurre sobre la base de encontrarse verdaderamente en Cristo a través de la unión mística, entonces sólo podría ser una declaración de lo que realmente es, un tomar nota de la condición real, y el elemento de gracia se perdería.

En consecuencia, la propuesta debe rechazarse y hay que esforzarse por dejar claro dónde radica su error. Invierte la relación entre la gracia en la justicia de Dios y la gracia en la vida del pecador; hace que la primera se apoye en la segunda. Esto no puede ser. En cuanto a la relación legal, ser contado en Cristo es lo primero, y sólo a partir de ahí sigue el estar en el Mediador. La unión mística no es la base sobre la cual aparezco como justo delante de Dios, sino un don que se me otorga por la justificación de Dios. Cuando se razona lo contrario, se

está razonando constantemente en círculos. Si todas las acciones de gracia que siguen a la unión mística se convierten en mías sobre la base de esta unión, sigue siendo necesario preguntarse en todo momento: ¿Sobre qué base participo de la *unio mystica* con Cristo mismo? Si es verdad que ninguna gracia puede venir a mí sobre la base de los méritos de Cristo mientras no esté en Cristo, ¿cómo es posible que yo sea implantado en él? Esta implantación no puede producirse sobre la base de estar en Cristo, porque es precisamente la implantación la que nos hace estar en Cristo. Así que nos veremos obligados a decir que la implantación se produce por adelantado, a la vista de una justificación inminente. Está claro que esto es un razonamiento circular, ya que ahora tenemos la justificación sobre la base de estar en Cristo y estamos en Cristo sobre la base de la justificación.

Cuando algunos sostienen que la regeneración solamente puede seguir a la fe se están basando en este concepto erróneo, ya que en primer lugar la fe une a Cristo y los dones de la gracia sólo provienen de Cristo, sin excluir la regeneración. Tan sólo hay que preguntar de dónde viene la fe. Si es de Cristo, entonces en principio se ha abandonado la tesis de que toda gracia subjetiva descansa en estar en Él.

La noción correcta del asunto es la siguiente: la base legal para toda gracia reside en el hecho de ser contado en Cristo por el juicio de Dios. Esta relación en la justicia de Dios se refleja en la conciencia del pecador cuando cree, porque por fe reconoce que no hay justicia en él, y que la justicia por la cual aparece como justo ante Dios se le transmite por imputación. Ahora, en lo que concierne a lo judicial, la cosa podía haberse quedado ahí. Sin efectuar una unión de vida entre Cristo y los creyentes, Dios todavía podría haberles transmitido su justicia. Pero entonces la imputación sólo aparecería en la conciencia. La gracia únicamente se habría revelado como a la conciencia, sin que su huella hubiera dejado una marca más profunda en la vida del creyente. Sin embargo, Dios actúa de otra manera. Él no se detiene en este reconocimiento en la conciencia de que la justicia se transmite y que, en consecuencia, cada don de la gracia se da por amor a Cristo. Para reforzar esta impresión, también hace que toda la gracia venga de Cristo y establece un vínculo de vida entre el Mediador y los creyentes. La comunión legal se refleja en una comunión de destino. Todo lo que el pecador recibe proviene del Cristo viviente. El resultado es que el pecador no sólo sabe como una idea que recibirá todo por amor a Cristo, sino que también *experimenta en la vida* cómo todo viene de Cristo. Él es regenerado, justificado, santificado, glorificado, pero todo esto en el vínculo más estrecho con el Mediador.

Sin embargo, lejos de dejarle con la ilusión de que como miembro de un gran cuerpo tiene derecho a estas cosas, esta disposición de Dios sirve como un recordatorio constante del hecho de que personalmente no tenía derecho a ellas, que este derecho ha sido ganado por Cristo, y que el derecho le ha sido transmitido en el juicio de Dios, igual que los dones le han sido transmitidos a él, en ambos casos procedentes de Cristo. Por lo tanto, alcanzamos el resultado exactamente opuesto. La unión mística no está ordenada para eliminar la idea de la imputación gratuita, sino para mantener vivo el recuerdo de esta idea. Si los dones de la gracia se distribuyeran directamente, la conciencia de su origen real se perdería con demasiada facilidad. Ahora esa posibilidad ya no existe. La recepción de vida de Cristo nos recuerda en todo momento que esa vida ha sido ganada por Cristo.

Para los cristianos la doctrina de la *unio mystica*, correctamente entendido, es el mejor medio de protección contra la salvación por obras. Muestra lo necio e innecesario que es volver a traer el pacto de obras al pacto de gracia y permitir nuevamente que el pecador merezca algo por sí mismo. Todo mérito propio asume la idea de que existe una fuente de vida independiente en el yo meritorio. Si Adán hubiera merecido la vida eterna, habría tenido

la fuente de la vida en sí mismo. Ahora que, por el contrario, la fuente está en Cristo, nadie puede dudar de que los méritos también residen en Él. Los católicos romanos con su sistema de salvación por obras no tienen lugar para la *unio mystica.*

28. ¿Qué más podemos decir sobre esta unión con Cristo?

a) No es una unidad que resida en el concursus común de Dios. Dios está presente en cada criatura por su acción conjunta. Y en la medida en que Cristo como Logos sostiene todas las cosas, también tiene una cierta relación inmanente con todos los espíritus creados. Esta, sin embargo, es una unión del Logos-Dios con la criatura como criatura. La unión mística es una unión de la persona del Mediador con la persona regenerada como tal.
b) Tampoco es una unidad basada en una coincidencia de conciencia por la cual la doctrina de Cristo es aceptada en fe. La fe como un acto de conciencia es sólo la manifestación superficial de la unidad de la vida que se encuentra en un plano mucho más profundo. Los socinianos y los arminianos tienen un concepto de la unión con Cristo como el que aquí rechazamos. Los primeros piensan en una unidad de doctrina, los segundos en una unidad en el amor.
c) Tampoco es una fusión del ser tal que la existencia separada de Cristo o del creyente llegaran a su fin. Este fue el error de los místicos. Algunos de ellos llegaron incluso a enseñar la identificación de Cristo y el creyente, y llevaron a este último a decir las palabras: "Yo soy Cristo Jesús, la Palabra viviente de Dios; te he salvado a través del sufrimiento sin pecado". Por el contrario, creemos que la identidad personal no se ve perjudicada en lo más mínimo por la unión mística, pero primero llega a su pleno derecho. Cada creyente es unido a Cristo mediante un vínculo particular y distintivo, y sólo por ese vínculo se convierte en lo que debería ser y en lo que Dios ha destinado para él. La comunión de vida con el Mediador niega tan poco esta distinción que el apóstol puede decir más bien: "a un varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo" (Ef 4:13). "Pero a cada uno de nosotros fue dada la gracia conforme a la medida del don de Cristo" (Ef 4:7).
d) No es una unión que pueda ser forjada o provocada por ningún medio externo. Los sacramentarios, es decir, aquellos que unen la esencia del cristianismo al uso de medios físicos externos, mantienen este punto de vista. Este es el concepto erróneo más craso de todos. La *unio mystica* radica mucho más allá del alcance de cualquier sustancia material.
e) Con respecto a la esencia de esta unión en un sentido positivo, podemos afirmar que es:
    1. Una unidad *orgánica*. En consecuencia, la Escritura la compara con la relación que existe entre la vid y las ramas, la cabeza y el cuerpo (Juan 15:1–6; 1 Cor 6:15, 19; 12:12; Ef 1:22–23; 4:15–16; 5:29–30). La esencia de lo orgánico consiste en el hecho de que hay una conexión recíproca de objetivo y medio entre las distintas partes de una cosa que, sin embargo, tiene un significado permanente en sí misma. Lo mismo sucede con Cristo y los creyentes. Él está allí para ellos, sin embargo, ellos también le son dados a Él como instrumentos para su honor. Y el cuerpo que forman con Él no es una creación de duración temporal por la cual se debe alcanzar un objetivo pasajero; permanecerá eternamente en su relación orgánica. Además, no

puede ser disuelto; ningún miembro que alguna vez haya sido injertado puede caerse de él (Rom 8:35, 39). Incluso aquellos que mueren todavía lo hacen en Cristo, e incluso sus cuerpos que son encomendados a la tierra no son arrancados de la conexión orgánica con la *unio mystica* del Señor, porque son sembrados (cf. 1 Tes 4:14, 17; con Rom 8:11; 1 Cor 15).

2. Una unidad de *vida*. El poder de la nueva vida que está en los creyentes procede de Cristo. Cristo vive en ellos. Alguien debe demostrar que es cristiano en función de si Cristo está en él (Gal 2:20; 2 Cor 13:5). Cuando la vida del cristiano se desarrolla plenamente, entonces Cristo es formado en él [Gal 4:19]. Y se dice directamente que Cristo está *en* el creyente (Rom 8:10). Todas estas expresiones sólo pueden tener un único significado: la vida de Cristo ejerce una acción secreta sobre la vida del pecador regenerado, a consecuencia de lo cual este último recibe su orientación hacia Dios, es decir, se convierte en vida espiritual.
3. Una unidad *espiritual*. La *unio mystica* es forjado por el Espíritu Santo: "Porque todos somos bautizados por un solo Espíritu en un cuerpo" (1 Corintios 12:13). Al Espíritu se le llama "el Espíritu del Señor" en 2 Corintios 3:18. De hecho, el versículo 17 dice directamente: "Porque el Señor es el Espíritu". En Romanos 8:9–10, "tener el Espíritu de Cristo", "estar en el Espíritu" y "Cristo está en vosotros" se equiparan. Por lo tanto, Cristo está en alguien por el Espíritu: "El que se une al Señor, es un Espíritu con Él" (1 Cor 6:17). En consecuencia, no hay duda alguna de que el vínculo entre Cristo y los miembros de su cuerpo es el Espíritu Santo. Aun así, sin duda hay que fijarse en que el Espíritu Santo está presente aquí, estrictamente hablando, ya que le es dado a Cristo en su exaltación y luego es derramado sobre la Iglesia. Aquí debemos pensar en el Espíritu Santo como *don*. Antes de que el Espíritu Santo fuera derramado, ya había obrado la gracia subjetiva en los creyentes durante toda la antigua dispensación. Pero aun así, el resultado de ese obra no fue lo que podría llamarse propiamente una unión mística. Cuando Cristo se convirtió en la Cabeza glorificada, tomó este don y lo impartió a todos los que son miembros de su cuerpo. Es debido a la morada del Espíritu en Cristo, que es a lo que aquí se hace referencia, que esta unidad mediata debe, al mismo tiempo, ser cierta para el vínculo más estrecho. El Espíritu Santo está en la naturaleza humana de Cristo y actúa desde allí sobre los creyentes para morar en ellos. Al hacer énfasis en esto, también evitamos imaginar que existe una identificación de ser entre Cristo y los creyentes. La unidad entre la persona divina y la naturaleza humana en el Mediador es una unidad personal y, por lo tanto, también inmediata, no forjada primeramente por el Espíritu Santo. Sucede lo contrario con la unidad establecida entre Cristo y los creyentes. Esta no es una unidad personal en el sentido de que de ella surgiera una unidad de persona. Cristo y los que son de Cristo siguen siendo personas distintas, de modo que, por esa razón, tampoco la unión mística puede ser nunca la base legal de su justificación delante de Dios. Más bien, es una unidad de vida que no elimina ni hace imposible la distinción entre las personas. Y, por lo tanto, es forjada y mantenida por la fuente de toda vida espiritual y eterna por Dios el Espíritu Santo.

4. Una unidad *recíproca*. Establecer esta unidad es, por supuesto, una obra de Cristo. Aquí el hombre no toma la iniciativa agarrando a Cristo y atrayéndolo hacia sí mismo o acercándose a él. Lo imposible e inconcebible de esta idea se deduce de lo que ya se ha dicho. ¿Cómo podría el hombre, mediante algún acto por su parte, ser capaz de hacerse dueño del Espíritu Santo? Es todo lo contrario: Cristo envía su Espíritu, quien, en la primera gracia que cae sobre el hombre en la gracia de la regeneración, establece el vínculo místico. Una vez que esto ha sucedido y también penetrado en la conciencia, se puede decir que la fe se extiende recíprocamente a Cristo, y la actividad de la fe y el cuidado de la vida espiritual que reside en la unión con Cristo siguen el mismo ritmo. Pero la fe en sí misma, como hábito subjetivo o acto subjetivo, no puede efectuar la unidad con Cristo. Es una de las manifestaciones de la vida del Salvador en nosotros y no la fuente de esta vida misma. Cuando las Escrituras hablan de una unión con Cristo por la fe, esto siempre se aplica a la unidad en la conciencia o la conciencia de la unidad: "para que Cristo habite en vuestros corazones por la fe" (Ef 3:17), donde, sin embargo, aparece antes de "para que os conceda, a través de las riquezas de su gloria, que seáis fortalecidos con poder *por su Espíritu* en el hombre interior". Así que la actividad del Espíritu es anterior, y tan sólo como consecuencia de ella Cristo mora en el corazón por la fe. Es el poder de atracción del propio Cristo el que en nuestra fe nos atrae a su vida. En este sentido, pues, la Escritura enseña claramente que nos resulta no ya posible, sino necesario, recibir la vida de Cristo a través de la fe (Juan 6:47, 51). No sólo hay una vida de Cristo en nosotros, sino también una vida nuestra para Dios en unión con Cristo. Según Romanos 7:4, el creyente sabe que está tan unido al Mediador como el esposo a la esposa, y según 2 Corintios 11:2, la iglesia es vista como una novia que se presenta a su novio, Cristo. "El Espíritu y la esposa dicen: '¡Ven!' " (Ap 22:17).
5. Una unión *personal* y de este modo *colectiva* con Cristo, la Cabeza de todos los creyentes. Debido a que todos están unidos con el Mediador exaltado e injertados en la misma rama, en Él también tienen un vínculo entre ellos. Aun así, esto no debe entenderse en el sentido panteísta moderno, como si la vida residiera en la iglesia y se transmitiera de la iglesia al individuo. Todo el que es regenerado recibe su vida directamente de Cristo. Una comunicación de vida de un hombre a otro resulta impensable. Es únicamente el segundo Adán el que se ha convertido en un Espíritu vivificante [1 Cor 15:45], para que Él pueda hacer que salga poder de sí mismo para engendrar vida en los demás. La comunión de los santos es un fruto de la gracia, no un medio de gracia.
6. La unión con Cristo es una unión *transformadora* y *conformadora*. Aquí también se aprecia lo estrecha que es la relación con la persona del Mediador según su humanidad, ya que no cabe pensar en la conformidad con la naturaleza divina de Cristo. Lo que Cristo produce en los miembros de su cuerpo es una semejanza a lo que ha sucedido en Él mismo. Ellos son sepultados con Él, resucitan con Él [Rom 6:5], son oprimidos con Él y glorificados con Él [Rom 8:17], son ordenados para ser conformados a su imagen y luego, como hermanos nacidos posteriormente, para seguirlo a El, el primogénito [Rom 8:29]. Pero todo esto no es una mera similitud, pues el apóstol enseña en Romanos 6:5 que uno se convierte en una planta con Cristo

en la semejanza de su muerte y en la de su resurrección. Es decir, dado que es un Espíritu de vida el que actúa en Cristo y en nosotros, así también la semejanza de su resurrección debe seguir a la semejanza de su muerte: "a fin de conocerle, y el poder de su resurrección, y la participación de sus padecimientos, llegando a ser semejante a él en su muerte" (Flp 3:10); "y cumplo en mi carne lo que falta de las aflicciones de Cristo por su cuerpo, que es la iglesia" (Col 1:24); "pero gozaos al tener comunión en los sufrimientos de Cristo" (1 Pe 4:13).

CAPÍTULO 2

Regeneración y llamamiento

1. ¿Qué es la regeneración?

La regeneración es una recreación inmediata de la naturaleza pecaminosa por parte de Dios el Espíritu Santo y una implantación en el cuerpo de Cristo.

2. ¿Es un acto judicial o un acto de recreación?

Esto último. En la regeneración, se cambia la condición y no el estado del hombre.

3. ¿La regeneración se produce en la conciencia o por debajo de la conciencia?

Por debajo de la conciencia. Es totalmente independiente de lo que ocurre en la conciencia. Por lo tanto, puede llevarse a cabo cuando la conciencia está en estado durmiente.

4. ¿Es la regeneración un proceso lento o una acción instantánea?

Es una acción instantánea que es la base de un largo desarrollo en la gracia.

5. ¿Qué relación tiene la regeneración con la eliminación de lo antiguo y la animación de lo nuevo?

La regeneración incluye ambas cosas. Sin embargo, se puede mantener con razón que esto último tiene mayor protagonismo.

6. ¿Es la regeneración un acto mediato o inmediato de Dios?

Es inmediato en el sentido estricto. No se emplea ningún instrumento para ella.

7. ¿Qué palabras en la Escritura designan la regeneración?

a) El primer término es γεννηθῆναι ἄνωθεν, que aparece en Juan 3:3, 7; γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (Juan 3:5); παλιγγενεσία (Tito 3:5); ἀναγεννηθῆναι (1 Pe 1:3, 23); ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι (1 Juan 2:29; 3:9; 4:7; 5:1, 4, 18).

1. En cuanto a los lugares donde aparece *gennēthēnai*, lo primero que hay que notar es el significado pasivo de este término. Literalmente significa “ser generado”. Con él se expresa en los términos más enérgicos posibles que la regeneración es un acto de Dios en el que el hombre permanece pasivo. Cuando consideramos el nacimiento de un niño, quizás podría mantenerse que va acompañado de algún movimiento por parte del niño. Pero “ser regenerado” excluye, en principio, cualquier movimiento, al tiempo que hace que nos fijemos en la actividad del que regenera.
2. Ἄνωθεν γεννηθῆναι no significa, como afirman Meyer y otros, “nacer de lo alto”. Es verdad que ἄνωθεν puede tener este significado local, pero el contexto muestra que aquí no es este el caso. Después de todo, en Juan 3:4 ἄνωθεν es reemplazado por δεύτερον, “por segunda vez”. Y Nicodemo no está sorprendido por el hecho de que este nacimiento deba venir de lo alto, sino por el hecho de que debe tener lugar una segunda vez. Si hubiera pensado “de lo alto”, no podría haber planteado la pregunta: “¿Puede alguien entrar por segunda vez en el vientre de su madre y nacer?”. “De nuevo”, sin embargo, tiene el significado más profundo de “otra vez”, así que aquí lo que se requiere es un comienzo absoluto. No es que se deba repetir la mitad de todo lo que tiene que ver con la generación o el nacimiento, sino que el ser humano debe pasar por un nuevo nacimiento. Compárese Gálatas 4:9: “a los cuales queréis servir otra vez [πάλιν] de nuevo [ἄνωθεν]”.
3. Así pues, ocurre algo que es una repetición del primer nacimiento. El punto de similitud es este: en el nacimiento natural, el hombre ha recibido de su padre y su madre una naturaleza carnal y corrupta: “lo que es nacido de la carne, carne es” (Juan 3:6); “… no son engendrados de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón” (Juan 1:13). En la regeneración, recibe una naturaleza espiritual. La semejanza no va más allá. De ninguna manera se está negando que el primer nacimiento tenga que ver con la *génesis de la sustancia del alma* y la *formación de la persona*, mientras que, mediante la regeneración, la sustancia no se elimina y reemplaza por otra, sino que, al igual que la persona, sigue siendo la misma que antes.
4. Es un nacimiento ἐξ αδατος καὶ πνεύματος, “de agua y espíritu”. Esto se refiere al bautismo y, de acuerdo con la manera sacramental de hablar, lo que se atribuye al signo pertenece a la cosa significada. El bautismo describe dos cosas: el lavamiento y la purificación de lo pecaminoso, así como la impartición de lo puro y nuevo. Por tanto, “agua” y “Espíritu” representan las dos caras de la obra recreadora de Dios: “la eliminación de lo antiguo” y “la impartición de lo nuevo”. Compárese Ezequiel 36:25–27, donde también aparecen situados uno al lado del otro: “Esparciré sobre vosotros agua limpia, y seréis limpiados … y os daré corazón nuevo, y pondré espíritu nuevo dentro de vosotros … y pondré dentro de vosotros mi Espíritu”. Habría que notar que aquí “agua” y “Espíritu” aparecen sin artículo, porque el bautismo no tiene presente tanto una aplicación concreta del agua y una actividad específica del Espíritu como el carácter del agua y el Espíritu en general. El agua es el elemento purificador; el Espíritu es el generador de la vida. Así, teniendo todo esto en cuenta: “Debe tener lugar una renovación de la naturaleza en la que el individuo es limpiado de pecado y recibe una nueva vida dentro de él”.

5. El mismo sentido está presente en Tito 3:5. El bautismo es un baño del que uno sale lavado y renovado. Por lo tanto, la obra de regeneración tiene dos aspectos: lavamiento y renovación. El Espíritu Santo es quien efectúa esto, y Él es abundantemente derramado por Jesucristo, el Salvador (Tito 3:6). La *palingenesia* de la que aquí se habla coloca más el acento en lo que sucede en el ser humano; es, literalmente, "regeneración".

   Por consiguiente, creemos que la regeneración debe entenderse como: (1) un acto realizado exclusivamente por Dios; (2) una renovación de la naturaleza; (3) un acto que tiene dos facetas: la eliminación de la vida antigua y la impartición de una nueva vida; (4) un acto en el cual el Espíritu Santo aparece como el que produce esta nueva vida; (5) un acto en el cual el Espíritu Santo obra partiendo de Cristo y conjuntamente con Él.

b) En Pablo tenemos una serie de términos que expresan claramente el mismo asunto: "Porque ni la circuncisión es nada, ni la incircuncisión, sino *una nueva creación* [καινὴ κτίσις]" (Gal 6:15). "Por lo tanto, si alguno está en Cristo, es *una nueva creación*" (2 Cor 5:17). "Porque somos hechura *suya*, *creados en Cristo Jesús* para buenas obras" (Ef 2:10). "Aun cuando estábamos *muertos* en delitos, Él nos hizo *vivir* con *Cristo*" (Ef 2:5). "*Por Él* estáis *en Cristo Jesús*, quien se ha convertido para nosotros en sabiduría de Dios y en justicia, santificación y redención" (1 Cor 1:30). "Porque la ley del *Espíritu de vida en Cristo Jesús* me ha liberado de la ley del pecado y la muerte" (Rom 8:2). "Entonces fuimos *sepultados con Él* por el bautismo en la muerte, para que así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, nosotros también andemos en *novedad de vida*" (Rom 6:4).

   Aquí, también, llegamos al mismo resultado: (1) La regeneración es una obra inmediata de Dios en la cual el hombre es totalmente pasivo, una nueva creación; (2) produce una renovación de la naturaleza; (3) tiene dos facetas, el entierro del viejo hombre y el avivamiento del nuevo; (4) el Espíritu Santo es quien produce esta nueva vida; (5) el Espíritu Santo hace esto conjuntamente con Cristo; es la ley del Espíritu de vida en Cristo quien libera de la ley del pecado y la muerte.

c) Hay que hacer una mención especial a aquellos pasajes bíblicos que hablan de la regeneración como una renovación del *corazón*. "Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio, y renueva un espíritu recto dentro de mí" (Sal 51:10). "Quitaré el corazón de piedra de su carne y les daré un corazón de carne" (Ez 11:19). Es necesario en este punto tener bien presente el concepto bíblico de "corazón" לֵבָב, לֵב, καρδία, en contraste con ψυχή y πνεῦμα, נֶפֶשׁ y רוּחַ, que ya fueron analizados anteriormente. El corazón es la sede de la potencia que determina nuestra naturaleza, el centro de nuestro ser que indica la dirección y la predisposición de todo lo que ocurre en nuestra vida espiritual. Por lo tanto, es algo que yace más profundamente que la autoconciencia personal, ya que esta última es simplemente el reflejo en la vida consciente de la unidad y uniformidad del alma, tal como vimos antes con los términos bíblicos ψυχή, y נֶפֶשׁ. Lo que se entiende por "corazón" puede quedar claro a partir de Proverbios 4:23: "Guarda tu corazón; porque de él mana la vida". Así pues, el corazón es también el lugar donde el Espíritu Santo, que renueva la naturaleza y gobierna la nueva vida, hace su morada. "El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Rom 5:5). "Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones" (Gal 4:6). Al corazón se le

atribuye la predisposición y las inclinaciones básicas en las que se manifiestan la personalidad y la naturaleza: "por tu dureza y por tu corazón no arrepentido" (Rom 2:5); "un corazón bueno y recto" (Lucas 8:15); "amor nacido de corazón limpio" (1 Tim 1:5); "un corazón malo de incredulidad" (Heb 3:12); "un corazón sincero" (Heb 10:22); "los de limpio corazón" (Mt 5:8). En todos estos casos no se podía usar ψυχή. Por tanto, el "corazón" es algo que el hombre no puede juzgar, que se escapa a nuestra observación, y que sólo Dios en su omnisciencia conoce y escudriña (Mt 15:8; Lucas 16:15). Todo lo bueno mana del corazón, y todo lo malo mana del corazón. "El hombre bueno saca lo bueno del buen tesoro de su corazón" (Lucas 6:45). "Porque de dentro, del corazón del hombre, surgen los malos pensamientos, la inmoralidad sexual, etc." (Marcos 7:21).

Ahora es de suma importancia para la doctrina de la regeneración que se presente como una renovación del *corazón*. Hay un velo puesto sobre el corazón, y en el corazón brilla la luz (2 Cor 3:15; 4:6; 2 Pe 1:19); con el corazón se cree (Rom 10:10); el corazón se encamina al amor de Dios (2 Tes 3:5). Por lo tanto, con esto queda excluida cualquier idea de que en la renovación del ser humano Dios actúa desde la circunferencia hacia el centro. Por el contrario, Él obra desde el centro hacia la periferia, regenera el corazón, y por esto en principio la naturaleza se invierte en todas sus expresiones, o al menos se le da una capacidad formativa que opera en contra de la vieja naturaleza.

8. ¿Qué relación tiene el uso del lenguaje bíblico sobre el "llamamiento" con la doctrina de la regeneración?

Como sabemos, muchos teólogos antiguos tratan la regeneración bajo el apartado del "llamamiento". Hablan de un doble llamamiento: un llamamiento *externo* (*vocatio externa*) que se produce a través de la predicación de la Palabra, y un llamamiento *interno* o *eficaz* (*vocatio interna*, *vocatio efficax*) que tiene lugar a través de la operación del Espíritu Santo en el corazón. Estos términos no se eligen arbitrariamente. Ocupan un lugar bastante importante dentro del uso bíblico, y puesto que la terminología teológica debería mantenerse lo más cerca posible de la Palabra de Dios, no podemos apartarlos. Sin embargo, surge la pregunta de si en las Escrituras el "llamamiento" de hecho se entiende como lo mismo que hemos llegado a conocer como "regeneración". La respuesta a esto debe ser doble: *sí*, por lo que se refiere a la esencia del asunto; *no*, en cuanto al punto de vista desde el cual se considera el mismo. La diferencia estriba en los siguientes dos puntos:

a) La regeneración ocurre *por debajo de la conciencia*; no puede ser observado por el propio hombre y es completamente independiente de toda relación que pudiera adoptar con respecto a ella. Por hablar con total precisión, uno no puede asumir una postura hacia su regeneración, ya que no se coloca objetivamente ante su conciencia. Con el llamamiento sucede lo contrario. Este tiene lugar *en la conciencia*, va dirigido a la conciencia, y exige una cierta relación con la conciencia. Esto ya está incluido en el término "*vocación*". Una vocación proviene del exterior; un renacimiento se produce de adentro para afuera.
b) En relación con esto, la regeneración es un acto *físico*. El llamamiento es un acto *teleológico*, que persigue un determinado fin. Uno es regenerado *de* una condición y pasa a otra; uno es llamado *a* algo. Con el llamamiento se visualiza un determinado punto final, con la perspectiva de que se alcanzará este destino final, o también una

cierta norma que se prescribe y que uno debería seguir. No se podría decir que si esta representación es correcta (tal como se mostrará en detalle de inmediato), entonces es una contradicción *in adjecto* [en términos] hablar de un “llamamiento interno”. Si el “llamamiento” es siempre algo que viene del exterior y presupone una escucha, entonces ese llamamiento no puede ser interno, y es un uso indebido de la palabra indicar con él la regeneración.

No se puede dudar de que mediante el uso del “llamamiento” en el sentido descrito anteriormente, la teología de antaño ha oscurecido los dos puntos de discrepancia mencionados. Aun así, en este uso estuvo guiado por una consideración correcta. Lo que lo impulsó fue la convicción de que la operación de la gracia de Dios no puede separarse de la Palabra de Dios. Si se habla únicamente de regeneración, eso todavía no incluye nada que recuerde que la Palabra es un elemento concomitante necesario de la gracia recreadora. Si, por otro lado, se habla de llamamiento, todos perciben inmediatamente que la gracia salvadora sigue de cerca a la proclamación de la verdad objetiva y no va más allá de los límites trazados por esta proclamación, aunque no tiene el mismo alcance que la escucha externa del evangelio. De ahí que algunos hayan hablado de un “llamamiento externo”. A eso va ligado posteriormente el llamamiento interno, con vistas a que mediante la similitud del nombre se nos recuerde nuevamente la relación que Dios había establecido entre su Palabra y la gracia.

Sin embargo, con eso todavía no queda plenamente justificado el uso del término “llamamiento interno” para referirse a la “regeneración”. Si bien una cosa siempre puede ir acompañada de otra cosa, todavía no tenemos derecho a designarla por el nombre de esa otra cosa, especialmente si se pasa por alto la esencia concreta de la cosa. Por lo tanto, debe haber otro motivo para la designación “llamamiento interno”. Ese fundamento es el siguiente: la obra de gracia de Dios se puede presentar bajo dos prismas, ya que se produce por debajo de la conciencia y se refleja en la conciencia. El primero es una visión más completa y teológica, el último consiste en una visión más parcial y práctica.

El hecho de que las primeras congregaciones cristianas se crearan en su mayoría por la repentina incorporación consciente de los creyentes llevó inadvertidamente a esta última visión más práctica. La implantación de la vida en el corazón y la escucha de esa vida recién despertada en el llamamiento del evangelio ocurrieron prácticamente en el mismo momento. No había razones para presuponer que transcurriera un lapso de tiempo entre ambas. Dado que coincidía de esta manera con el llamamiento, la regeneración podía llamarse apropiadamente “llamamiento”. O, dicho de modo más preciso, la regeneración, como trasfondo invisible, podía dejar de considerarse por el momento. Lo primero que se notaba sobre ella era el llamamiento. Y ahora se debe admitir que el llamamiento no penetraba en la conciencia como una concepción general y oferta externas del evangelio. Entraba en la conciencia de aquellos que eran añadidos a medida que se aplicaba (hecha personal y convincente por el Espíritu Santo), de modo que inmediatamente se dieron cuenta de que se había producido un cambio interior que se había logrado mediante una acción del poder de Dios. Cuando un pecador escucha este llamamiento de Dios, no delibera ni razona, sino que es atraído e irresistiblemente impulsado a seguirlo. Así, en su conciencia aparece un cierto reflejo de la naturaleza de la regeneración, y eso es el llamamiento. Por tanto, es fácil percibir cuál es el fundamento para continuar hablando de una vocación interna y colocarla junto a la vocación externa como algo distinto de esta última y, sin embargo, estrechamente relacionado con ella por su nombre. Cuando la regeneración ha operado en la conciencia,

inmediatamente se manifiesta como una percepción totalmente nueva del poder omnipotente de la Palabra de Dios, a la que uno debe someterse, una Palabra que habla como una palabra de poder y, por así decirlo, crea el obediencia de la fe. Por lo tanto, cuando uno es *llamado* con poder en su vida consciente y acude, entonces en el centro de su ser es llamado a salir de la muerte por la omnipotencia creadora y traído a la vida como por una poderosa palabra creadora de Dios. Y ambos se encuentran tan cerca el uno del otro que es posible designarlos con un solo nombre.

Con esto, sin embargo, se indica la limitación particular del concepto de "llamamiento". No se puede aplicar en todas partes. Sólo allí donde, sin permanecer oculta durante mucho tiempo, la recreación interna se manifiesta de inmediato en la conciencia, es posible hablar con propiedad de la regeneración como "llamamiento interno". Por otro lado, [no está] igual de justificado cuando se trata de los niños. Para ellos, la regeneración todavía no adopta la forma de un llamamiento, es decir, no se manifiesta en su conciencia como un acto de Dios por el cual, también para su propia conciencia, son llamados a salir de una condición y pasar a otra. De un niño se dice que es regenerado, no que sea llamado.

La pregunta que resta ahora es sólo si se tienen motivos para suponer que en el caso de los adultos la regeneración y el llamamiento están separados por un período considerable de tiempo. Aquí hay que establecer una distinción adicional. Para aquellos que aún no viven bajo la administración del pacto de gracia, no hay motivo para suponer ese intervalo de tiempo. Allí se implanta la semilla de la regeneración y generalmente brota de inmediato. Con los niños del pacto, siempre existe la posibilidad de que hayan nacido de nuevo mucho antes de que se despierte su conciencia. Si es ese el caso con aquellos que mueren antes de que puedan comprender, es difícil ver por qué este no podría ser también el caso de muchos que más adelante dan muestras de verdadera piedad y sin embargo no pueden señalar un momento concreto de su vida consciente en el que fueron llamados eficazmente. A la inversa, sin embargo, no hay evidencia de que dicha regeneración temprana sea la regla para los niños del pacto. Aquí no podemos maniatar a Dios. En concreto, la idea de que alguien pudiera ser regenerado, y sin embargo en su propia conciencia permanecer sin ser llamado durante años y años parece inaceptable, ya que presupone una relación ilusoria entre lo interno y lo externo.

9. Demuestra con textos bíblicos que el llamamiento se concibe de esta manera

a) Primero, con respecto al uso del término para referirse al llamamiento externo, es decir, a la proclamación del evangelio, tenemos el uso de la palabra como una *invitación* a una boda (Mt 22:3, 9; Lucas 14:8; cf. Juan 2:2, "y Jesús también fue llamado", esto es, invitado; 1 Cor 10:27). En Mateo 20:16 [Textus Receptus] tenemos un contraste entre los muchos "llamados" κλητοί, y los pocos "escogidos" ἐκλεκτοί. Aquí no sólo se distingue el llamamiento externo del interno, sino que incluso se separa de él. De lo que se habla es de un llamamiento de los pecadores a la conversión (Lucas 5:32).
b) En Romanos 8:30 vemos que ese llamamiento es una obra de gracia que tiene lugar en la conciencia, tal como se ha desarrollado anteriormente. Además, se deduce de las imágenes de 1 Pedro 2:9: "Para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable". Está claro que la luz en ninguna parte representa a la vida como algo inconsciente, sino a la vida tal como se manifiesta en la conciencia. Ser sacado de la oscuridad a la luz significa ser llevado de la alienación

de la conciencia de Dios a la claridad, tomando conciencia de estar aliado con Dios, y a un conocimiento claro de la verdad.

c) A continuación, como ya hemos dicho, el llamamiento es un acto dirigido a un objetivo determinado que revela ese objetivo a la conciencia de la persona llamada. Además, cuando está presente la palabra del llamamiento interno eficaz, claramente nunca pierde este carácter de un concepto de propósito, como ya se puede ver en el hecho de que puede estar conectado con la preposición "a" εἰς, o "en" ἐν. Dios llama a los creyentes "a" la vida eterna (1 Tim 6:12); "a la comunión de su Hijo Jesucristo nuestro Señor" (1 Cor 1:9); "a la libertad" (Gal 5:13); "no a la impureza sino a la santificación" (1 Tes 4:7); "a la paz" (1 Cor 7:15); "a una esperanza del llamamiento" (Ef 4:4); "en un cuerpo" (Col 3:15); "para que podáis heredar la bendición" (1 Pe 3:9).

   Así pues, Pablo siempre presenta el llamamiento como un motivo de consuelo para el creyente que le permite ver más allá de sus propios defectos y ejemplos de infidelidad y contemplar la fidelidad inquebrantable del Dios que llama. Al llamar, Dios, por así decirlo, se ha unido al creyente y ha establecido el vínculo del pacto, de modo que a partir de ahora ya no queda ninguna duda de si alcanzará o no la meta. "Los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables" (Rom 11:29). "El que os llama es fiel, y también lo hará" (1 Tes 5:24). La idea de llamamiento merece más atención de la que hasta ahora ha recibido. El hecho de que se haya convertido en el nombre general para referirse a la regeneración ha hecho que su significado específico se pierda de vista. Y, sin embargo, en su carácter distintivo, es un concepto rico que, en las cartas de Pablo, por ejemplo, ocupa un lugar prominente.

d) Naturalmente, todo esto no quita para que el llamamiento sea un acto de poder. Esto ya está incluido en la palabra. El "llamamiento" no consiste en persuadir o discutir, sino en producir un efecto instantáneo mediante una palabra o la pronunciación de un nombre, de modo que el que es llamado viene. En este sentido, el llamamiento, como llamamiento interno y eficaz, abarca tanto como la elección. "A los que predestinó, a estos también llamó, y a los que llamó, a estos también justificó" [Rom 8:30]. Los llamados son los mismos que los elegidos. Son "llamados según su propósito" (Rom 8:28); se les llama "santos llamados" (1 Cor 1:2; Rom 1:7; 1 Tes 2:12; 4:7). Se dice expresamente, pues, que el llamamiento es un acto de omnipotencia: "Dios llama a las cosas que no son como si fueran" (Rom 4:17, donde la referencia es al nacimiento extraordinario de Isaac). Y en Romanos 9:11, se dice "para que el propósito de Dios conforme a la elección permaneciese, no por las obras *sino por el que llama*". Aquí el llamamiento se presenta como obra de Dios *por excelencia* en contraposición con la obra del hombre, y se da testimonio de que la elección de Dios pretende revelar cómo la salvación es completamente del Dios que llama.

10. Entonces, ¿cómo puedes definir el llamamiento externo?

Como la presentación del evangelio a los pecadores en general mediante la predicación de la Palabra.

11. Por otro lado, ¿cómo puede definirse el llamamiento interno o eficaz?

Como el traslado del pecador elegido en su propia conciencia del estado de alienación de Dios al estado de comunión con Dios (el pacto de gracia), y eso ciertamente por medio de la palabra externa, aplicada internamente por el Espíritu Santo.

12. ¿Cómo se pueden relacionar el llamamiento interno y la regeneración entre sí?

Diciendo que:

a) Si consideramos a *aquel que llama,* Dios, la regeneración es un efecto del llamamiento. “Llamamiento” significa, pues, el acto de *llamar,* tal como está en Dios y abraza al pecador.
b) Si consideramos el ser llamado como lo que sucede en la persona llamada, entonces el llamamiento es el efecto de la regeneración, porque el oído primero es abierto por esta última para que pueda reconocer la voz del Dios que llama. “Llamamiento” significa, pues, ser llamado y saberse llamado.
c) Si tomamos el tema en toda su extensión, debemos decir que el llamamiento, de alguna manera, abarca la regeneración de principio a fin. La precede y la sigue, según se preste atención a la conciencia de Dios o a la conciencia del pecador que es llamado. No es necesario mencionar que este “precede y sigue” no debe tomarse en un sentido estrictamente temporal.

13. ¿Es necesario afirmar que la secuencia de los actos de gracia es: (1) llamamiento, (2) regeneración?

Algunos han propuesto eso para, de esta manera, alcanzar una distinción clara. Aunque ahora se puede decir fácilmente, en el sentido que acabamos de describir, que la regeneración sigue al llamamiento, todavía se presentan objeciones a esta forma de representar el asunto.

a) Al hacer esto, se corre el peligro de perder de vista el hecho de que el llamamiento tiene un significado fundamental para la conciencia del pecador. De hecho, entonces se restringe el nombre a la acción de Dios para denominar lo otro, el efecto de la acción como lo que provoca el cambio, la regeneración.
b) Por otro lado, es incorrecto restringir tanto la regeneración que se convierta tan sólo en el producto, el resultado, la transición, mientras se omite la actividad de Dios. La Escritura hace hincapié en que nosotros *somos* regenerados, en que *Dios* nos regenera según su voluntad, etc. (Sant 1:18).

14. ¿Qué fundamento se necesita para entender el concepto de regeneración en un sentido más amplio al que, por ejemplo, le atribuye Calvino?

Esto se basa en algunos pasajes de las Escrituras que no hablan directamente de la regeneración, sino de “desvestirse del viejo hombre” y “revestirse del nuevo hombre” y “ser renovados en el espíritu de la mente” (Ef 4:22–24). Romanos 12:2 habla de lo mismo. 2 Corintios 4:16 habla de una renovación en el hombre interior que tiene lugar día a día.

Todas estas expresiones, sin embargo, tienen más en mente la transformación de algo viejo que la creación de algo nuevo. Y es sólo el nuevo principio de vida derramado en el pecador el que, a medida que se va desarrollando, produce esta transformación de lo viejo. La renovación no es regeneración, sino que presupone la regeneración. Por lo tanto, el hombre puede recibir el mandamiento de que debe hacerse “un corazón nuevo y un espíritu

nuevo". Sin embargo, en ningún lugar de las Escrituras se manda directamente a alguien que debe regenerarse a sí mismo. Ese mandamiento siempre viene en la forma de "levántate de los muertos".

15. ¿Quién es el autor de la regeneración?

a) Es Dios el Padre por su eminencia. Dado que la regeneración aparece como algo completamente nuevo, encaja con la economía del Padre que la regeneración se le atribuya a Él. "De acuerdo con su gran misericordia, el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo nos ha engendrado de nuevo a una esperanza viva a través de la resurrección de Jesucristo de entre los muertos" (1 Pe 1:3; cf. también Sant 1:18; Ef 2:5; y la expresión "nacido de Dios" 1 Juan 5:1, 4, 18).
b) El Hijo está relacionado con la regeneración en más de una forma.
    1. Él es la causa meritoria. Él ha obtenido el Espíritu Santo, que obra toda la gracia subjetiva, y también ha obtenido la regeneración (Rom 5:18).
    2. Él es la cabeza a la que los creyentes se unen como miembros mediante la regeneración, y que por tanto vive en ellos y expresa su vida en ellos (Gal 2:20).
    3. Él es la imagen en la que los creyentes se transforman en la regeneración y a la que continuamente van siendo conformados cada vez más (1 Cor 15:49; Gal 4:19).
c) El Espíritu Santo es quien efectúa la regeneración en favor del Padre y el Hijo en el corazón del pecador, ya que Él, en general, organiza el cuerpo místico de Cristo.

16. ¿Es la regeneración un acto mediato o inmediato de Dios? ¿Es o no producido por algún instrumento?

Dios no usa ningún tipo de instrumento para regenerar a un pecador. Nunca se usa un instrumento para crear algo nuevo, sino que siempre se hace únicamente para efectuar un cambio en lo que ya existe. Con instrumental quirúrgico se puede tratar alguna parte de un cuerpo vivo o extirpar una parte enferma, pero ni siquiera el instrumental más avanzado puede producir vida en un cadáver.

17. ¿Acaso no es la Palabra de Dios un instrumento por el cual se logra la regeneración?

No. Por un lado, esto nos llevaría al punto de vista pelagiano o semipelagiano, o, por el otro, nos haría volver a la idea luterana de una capacidad mágica inherente en la Palabra de Dios. Para alcanzar cierta claridad en este punto, hay que dejar claro cómo opera la verdad en el ser humano. De hecho, opera en un sentido espiritual, igual que todo instrumento físico lo hace en un sentido físico, pero no de tal manera que el acto radique enteramente en la causa. Es siempre la causa la que actúa, y aquello a lo que va dirigida reacciona, de modo que se produce el efecto. El resultado, por lo tanto, depende tanto del objeto que se somete a la acción como de la causa actuante.

Ahora, si la verdad es la causa, entonces sólo producirá efectos en nosotros porque nuestra alma responde y reacciona ante ella. Si la verdad ha de tener un efecto en el que haya vida, entonces esto solamente puede ocurrir porque produzca una expresión de vida en mi alma como respuesta. Así pues, para que la verdad se vuelva efectiva instrumentalmente para la vida, ya necesito tener vida en mí. Por tanto, cualquiera que diga que la verdad logra la regeneración a través de las motivaciones está enseñando que el ser humano *no está*

completamente muerto. Es decir, enseña al estilo pelagiano o semipelagiano. Una motivación opera en mí tan sólo a través de lo que soy. Una motivación que despierta una reacción en mí dejará a mi prójimo impasible, no porque la motivación sea diferente, sino simplemente porque la persona con la que entra en contacto es diferente a mí. Si queremos huir de este pelagianismo, no queda otra cosa salvo, como hacen los luteranos, ubicar la vida en la Palabra.

Sin embargo, entonces se puede percibir claramente que toda analogía entre la Palabra como *causa efficiens* [causa eficiente] y toda *causa instrumentalis* [causa instrumental] ordinaria se desmorona. Ningún instrumento funciona de esta manera, provocando el desbordamiento de un poder inherente. Por tanto, si lo analizamos minuciosamente, también para los luteranos la Palabra ya no es un medio de gracia o un instrumento de gracia; se ha convertido en una fuente de gracia. Ocupa el lugar de Dios, ya que sólo a Dios le pertenece actuar tan inmediatamente sobre las cosas que su poder efectivo no involucre su reacción. Más bien, a medida que Él actúa completamente solo, les imparte cualidades o cambia sus hábitos. Así pues, los luteranos básicamente no ganan nada cuando suponen que están manteniendo la instrumentalidad de la Palabra. La Palabra se les escapa de las manos y se convierte en una varita mágica.

18. ¿Cuál es, por naturaleza, la disposición del hombre hacia la verdad?

La Escritura declara que, en virtud de su nacimiento natural, el hombre es carne, y la mente de la carne es enemistad contra Dios [Rom 8:7]. Ahora, es en la verdad que Dios mismo se pone en contacto con esta carne pecaminosa. Ya por esta razón, el resultado de este contacto no puede ser el comienzo de la vida espiritual. De hecho, no puede cambiar el odio cuando el objeto odiado se acerca más. Eso lo que haría más bien es incitar al odio. Sin embargo, de acuerdo con esta comprensión instrumental de la regeneración, sería suficiente con colocar el objeto de la enemistad ante la conciencia adversa para cambiar inmediatamente la enemistad en amor.

19. ¿Permite el concepto de verdad que se pueda considerar al Espíritu Santo como un poder superior vinculado a ella en ciertos momentos?

No, el concepto de verdad incluye en sí mismo los elementos de inmutabilidad y universalidad. La verdad permanece fija y es objetivamente igual para todos. Por lo tanto, no servirá de nada confinar la acción eficaz del Espíritu Santo a los límites de la verdad y, aun así, querer mantener que el Espíritu Santo no opera en todas partes en la verdad o por medio de la verdad. Una vez que se acepta este concepto, hay que ser consecuente y decir: "En todos aquellos lugares en los que esta Palabra sobrenaturalmente provista está y actúa, allí también está y actúa el Espíritu Santo". Entonces el Espíritu va y viene con la Palabra y está en la estela de la Palabra. Y después de esto se desprende además que, nuevamente, la razón por la cual una persona es regenerada y la otra no hay que buscarla en el hombre. Después de todo, el mismo poder del Espíritu viene a todos, y no viene nada más allá de eso. Sin embargo, no es efectivo en todos. Por tanto, hay uno que debe actuar de manera diferente hacia él que el otro.

20. ¿Enseñan las Escrituras que Dios actúa en el corazón del hombre de una forma que no está relacionada instrumentalmente con el funcionamiento de la verdad?

Sí. De Lidia se dice, por ejemplo, que el Señor abrió su corazón para prestar atención a lo que Pablo estaba diciendo (Hechos 16:14). El salmista oró: “inclina mi corazón a tus testimonios” (Sal 119:36).

21. ¿No enseña Santiago 1:18 que la palabra es el instrumento de Dios en la regeneración?

A primera vista, este pasaje parece enseñar eso. Dice: “Según su voluntad nos hizo nacer por la palabra de verdad, para que seamos como las primicias de sus criaturas”. Sin embargo, observamos lo siguiente:

a) Que en el contexto mismo la palabra para “dar a luz” se usa en un sentido más amplio. En el versículo 15 leemos: “la concupiscencia, después que ha concebido, da a luz el pecado; y el pecado, siendo consumado, da a luz la muerte”. Aquí, naturalmente, no se menciona el comienzo absoluto del pecado, porque el deseo ya es pecado, y la muerte también reside en el pecado. Así que “dar a luz” significa “traer al mundo”, y de hecho es algo que ya está presente en principio y con el que uno está embarazado.
b) Aquí, en el griego, tanto en el versículo 15 como en el 18, se usa una palabra que expresa el acto femenino de “dar a luz”, y no tanto el acto masculino de “generación” o “engendrar vida”. En el versículo 18 la redacción es: βουληθεὶς ἀπεκύνησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας. Ahora bien, κύω o κυέω significa “estar embarazada” y ἀποκυέω es “sacar de la oscuridad del útero a la luz del día”.

Con estas dos observaciones, el argumento que algunos intentan derivar de este texto falla. Las palabras simplemente significan que la vida generada dentro de los creyentes es sacada hacia afuera y traída a la luz por la palabra de verdad. Todos estarán de acuerdo en que la Escritura es instrumental para esto, y que Dios hace esto a través de la Palabra. Pero “dar a luz” es algo completamente diferente de “generar vida” o “regenerar”. Es algo lamentable que nuestra palabra [holandesa] *wederbaren* no haga justicia a esta distinción tan bien como, por ejemplo, el término español “regeneración”. En 1 Corintios 4:15, Paul incluso llega a decir que *él* había “engendrado” a los corintios en Cristo a través del Evangelio (en este caso se utiliza γεννάω). Evidentemente, esto también debe entenderse tan sólo como sacar la vida hacia afuera mediante la predicación de la Palabra, tal como habla en Gálatas 4:19 de “sufrir dolores de parto” (ὠδίνω), porque a través de su labor con ellos Cristo debería formarse en ellos.

22. ¿No enseña 1 Pedro 1:23 que la Palabra es instrumental en la regeneración?

Aquí, una vez más, esta interpretación no tiene más que una apariencia de verdad. El texto dice: ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος: “siendo renacidos, no de simiente corruptible, sino de incorruptible, por la Palabra del Dios que vive y permanece (eternamente)”. Convendría notar que aquí se distinguen dos cosas: (1) una simiente incorruptible “de (la cual)”, “fuera de”; (2) una Palabra de Dios “por medio de la cual”, “a través (de la cual)”. Pero el “de (la cual)” no es el “por medio de la cual”. La luz que brilla sobre el campo y la luz del sol que lo calienta no son las semillas que están enterradas en su interior y germinan y brotan bajo su influencia. Que Pedro no equipara las dos ya se puede deducir con certeza del hecho de que, según 1 Pedro 1:3, él ve en la resurrección de Cristo de entre los muertos la causa instrumental de la regeneración. La “simiente” debe ser, por tanto, la semilla de la vida de Cristo, plantada en nosotros por el Espíritu Santo. Esta semilla es incorruptible porque comunica la vida eternamente duradera

de Cristo. Visto de esta manera, este versículo tan mal utilizado de Pedro tampoco enseña la regeneración a través de la Palabra de la Escritura.

23. ¿Existe quizás otro instrumento que la Palabra que se use en la regeneración?

Las iglesias católica romana, episcopal y luterana enseñan que el bautismo es el medio ordenado por Dios para efectuar la regeneración.

a) Según Roma, la regeneración, que se da en el bautismo, incluye: (1) la eliminación de la culpa y la contaminación del pecado, por tanto, la justificación y la fuente de la santificación en un sentido negativo; (2) la infusión de nuevas cualidades de gracia, es decir, la santificación en un sentido positivo, al menos en principio; (3) la adopción como hijos, esto es, el aspecto positivo de la justificación tal como entendemos este término.
b) Según muchos en la iglesia episcopal, la regeneración, a diferencia de la conversión, se logra mediante el bautismo. También hace que la conversión sea superflua, excepto para aquellos que después del bautismo vuelven a caer en un gran pecado. Todo esto, sin embargo, no es la confesión oficial de la iglesia episcopal.
c) La opinión luterana se ha explicado anteriormente.

24. ¿Por qué resulta inaceptable esta idea de que el bautismo logra la regeneración?

a) En ningún lugar de la Escritura se enseña que el bautismo traiga regeneración, sino únicamente que la iglesia presupone el llamado interno y la regeneración de los adultos a quienes administra el bautismo. Para el bautismo sigue exigiendo fe, y la verdadera fe sólo es posible allí donde Dios ha obrado una nueva fuente de vida en el corazón. "Si crees con todo tu corazón, entonces puedes" (Hechos 8:12, 37).
b) No hay absolutamente ninguna concurrencia entre el medio y el efecto. Esto ya se aplica a la visión luterana, pero aún más a la visión católica romana. El agua es de naturaleza física y, a menos que su naturaleza cambie, no puede causar más que una actividad física. Puede limpiar el cuerpo, pero no puede tocar el alma.
c) Cuando las Escrituras algunas veces hablan como si el bautismo tuviera la más estrecha de las relaciones con la gracia de la regeneración, puede explicarse satisfactoriamente apelando a una forma de hablar sacramental. Esta forma sacramental de hablar refleja que en ocasiones lo que tan sólo está presente en la cosa significada se atribuye al signo y al sello mismo. El bautismo es el baño de la regeneración; una persona es regenerada por el agua y el Espíritu porque el simbolismo del bautismo de hecho apunta a la regeneración. Puesto que el agua del bautismo y el lavamiento con el mismo tienen en mente tanto la limpieza interior por el Espíritu Santo como la limpieza de la culpa mediante la justificación, resulta del todo apropiado que las Escrituras mencionen conjuntamente el bautismo y la regeneración. Eso, sin embargo, no significa en absoluto que el bautismo efectúe la regeneración.

25. ¿Es la regeneración una renovación de la sustancia del alma humana?

No, este punto de vista encaja con el sistema de los maniqueos. Exige como opuesto que el pecado sea algo sustancial. Si la regeneración produce un cambio de sustancia en el alma y al mismo tiempo es una renovación de su naturaleza, una eliminación de la vieja naturaleza,

entonces esta vieja naturaleza, que es reemplazada por la nueva sustancia, también debe haber sido algo sustancial. Posteriormente fue Flacio Illirico (1520–1575) quien defendió este punto de vista. Llegó a él como una reacción contra la debilidad de la concepción sinérgica de muchos en su época. Ya se ha mostrado anteriormente cómo en su batalla contra los maniqueos Agustín fue demasiado lejos cuando enseñó que el pecado era una mera privación. No es sustancia; en eso, Agustín estaba indudablemente en lo cierto. Pero tampoco es una mera privación. Entre los dos puntos de vista, el pecado es una cualidad moral o disposición positiva inherente a la sustancia del alma. De ahí se desprende directamente que la regeneración no es la renovación (más precisamente, el cambio) de la sustancia del alma humana, sino la renovación de la naturaleza o disposición moral intrínseca del alma.

Todavía cabe preguntarse: ¿cómo es posible la renovación de la naturaleza o la disposición sin la renovación de la sustancia? La respuesta a esto debe ser: el hombre no es simple en el sentido de que la disposición de su alma sólo pueda cambiarse mediante un cambio de su sustancia; no es absolutamente simple. La simplicidad absoluta es únicamente un atributo de Dios. En Dios, el ser y los atributos coinciden de tal manera que no podemos concebir una separación entre ellos. Por lo tanto, si fuera posible un cambio en la naturaleza de Dios, este sería al mismo tiempo un cambio en su ser. Él es el bien absoluto en virtud de su ser. Y si pudiera dejar de ser bueno, también cambiaría en su ser. El caso del hombre es completamente diferente. Es un ser compuesto. Sus atributos se corresponden con su ser, pero no como ocurre en el caso de Dios. La omnipotencia de Dios puede cambiarlos sin necesidad de crear un nuevo ser, una nueva sustancia. Realmente ya se encuentra en el concepto de sustancia que puede separarse de los atributos que forman antítesis, como el bien y el mal. Pero precisamente por esta razón no le atribuimos a Dios una sustancia, sino que hablamos más bien de esencia, de “ser”.

26. ¿En qué consiste la regeneración, en un cambio de las capacidades del alma o de una o más de estas capacidades?

Esto tampoco se puede decir. Tal cambio efectivamente fluye de la regeneración. Cuando Dios recrea al hombre, de hecho, se produce una iluminación de su mente, una inversión de su voluntad y una purificación de sus afectos. Pero estos tres aspectos de la vida espiritual del ser humano guardan una relación muy estrecha entre sí; en su raíz, son uno sólo. Esa unidad puede resultarnos incomprensible e inconcebible, ya que nunca llega a la luz de nuestra conciencia. Y todo aquello de lo que somos conscientes es siempre de pensar, querer y sentir. Pero, aun así, esa unidad existe tan ciertamente como existe la unidad de nuestra alma. Hay una fuente oculta de donde brota nuestra vida donde estas tres corrientes son una sola, una raíz de la cual brotan estas tres ramas. Es en esta fuente donde Dios realiza su milagro de regeneración. Allí infunde el nuevo principio de la vida. Y dado que es la fuente la que contamina el agua, el tallo que envía la savia de la vida a las ramas, de esta implantación de la vida fluye una nueva disposición y eficacia para nuestra comprensión, nuestra voluntad y nuestros afectos (Mt 12:33, 35; 15:19).

27. ¿Puedes demostrar que la recreación de una sola capacidad no es suficiente para regenerar al pecador si Dios no renueva la raíz de su vida y por tanto regenera también las demás capacidades?

Esto se puede mostrar fácilmente. Si asumimos, como algunos han hecho, que Dios produce solamente una iluminación en el intelecto del pecador y deja inalterada la voluntad

de la persona, ¿cuál será la consecuencia de esto? El hombre, con su intelecto iluminado, verá por sí mismo las cosas de Dios, todas las verdades de la salvación en sus relaciones objetivas apropiadas, y será capaz de explicar los pormenores de todo hasta el más mínimo detalle, igual que un mecánico desmonta una máquina y la vuelve a juntar. Sin embargo, su voluntad se opondrá directamente a la verdad, aunque capte con su intelecto la obligación de someterse a ella. El intelecto por sí solo no puede torcer la voluntad o inclinarla. De hecho, estamos acostumbrados a decir [que] el intelecto emite su veredicto y luego la voluntad sigue la decisión última del intelecto. Esto, sin embargo, resulta muy engañoso si no va acompañado de más explicaciones. Está claro que en un ser moral la voluntad sigue los designios del intelecto, pero lo que vaya a ser este juicio final del intelecto dependerá, a su vez, de la voluntad. Al expresar su juicio, el intelecto está subordinado a la voluntad. Nuestra voluntad tiene una cierta tendencia: buena o mala, santa o profana, actuando a favor de la voluntad de Dios o en contra de ella. Nuestro intelecto juzga qué decisión de nuestra voluntad cuadra con él, y sobre esa base la voluntad sigue este juicio del intelecto. La visión contraria es puramente racionalista. Nuestra voluntad no se deja mandar simplemente por el intelecto. La verdad conocida siempre opera a través de la reacción de las inclinaciones de nuestra voluntad. Si, ahora, la voluntad carece de toda buena tendencia, entonces no hay nada sobre lo que la verdad pueda actuar y ante lo cual pueda reaccionar, y ni siquiera todo el conocimiento de los ángeles producirá una mejor disposición de la voluntad. Un pecador cuyo intelecto fuera iluminado y que mantuviese su voluntad antigua, completamente pecaminosa, sería la criatura más miserable y aterradora del mundo —la víctima de la discordancia más espantosa— porque su voluntad pecaminosa y su conocimiento puro pecaminoso funcionarían constantemente el uno contra el otro. Pero no se producen tales casos. Dios no le da a nadie una iluminación salvadora del intelecto sin, al mismo tiempo, renovar la voluntad.

La situación no es distinta en lo que se refiere a la relación entre la voluntad y los afectos, o la capacidad para la emoción. Nuestra voluntad no opera aparte de nuestra vida emocional más de lo que lo hace el intelecto de la voluntad. En todas las acciones de la voluntad, el impulso de las emociones desempeña un papel que acompaña a cada función espiritual en mayor o menor grado. Aquel cuya voluntad está unida a la voluntad de Dios engendra un deleite en la ley de Dios según el hombre interior [Rom 7:22]. Por otro lado, aquel cuya voluntad actúa en contra de la voluntad de Dios disfruta con el pecado.

Si ahora asumiéramos que Dios ha recreado la voluntad pero no ha cambiado la capacidad de emocionarse, el resultado sería nuevamente una situación insostenible. El hombre haría lo que Dios quiere, pero se quedaría completamente impasible e insensible, sin ninguna participación del corazón. Cumpliría los mandamientos del Señor con su voluntad como una máquina. Toda calidez y ardor estarían ausentes. De hecho, todavía peor que esto, si sus afectos impuros siguieran anidando en él, al mismo tiempo que cumpliera la voluntad del Señor la estaría detestando, de modo que su condición podría definirse como la más lamentable de todas.

Por último, sin un intelecto iluminado de nada servirían una voluntad santificada o una vida emocional purificada. Es cierto: alguien que tiene buena voluntad y emociones puras sabe más y mejor que alguien cuya voluntad está endurecida y cuyas emociones son depravadas. Pero eso sólo es cierto cuando la condición del intelecto es la misma para ambos. La mejor voluntad y las emociones más puras no pueden iluminar un intelecto entenebrecido. La luz debe provenir no desde dentro de la voluntad, sino desde afuera. Y mientras eso falte, la voluntad y las emociones no pueden funcionar correctamente.

28. ¿Hasta qué punto se puede decir que la iluminación del intelecto precede a la operación de la voluntad y las emociones?

No la precede en lo que se refiere a una regeneración apropiada e inmediata. En la regeneración, la recreación del intelecto, la voluntad y las emociones se produce simultáneamente en un solo momento, sin que ninguna de ellas preceda a las otras. Por otro lado, sin duda se puede hablar de una precedencia con respecto a la manifestación de la regeneración en la conciencia. La voluntad y los afectos no pueden funcionar a menos que tengan contenido, un objeto con el que están ocupados. Este objeto, este contenido, debe haberles sido dado por la capacidad de conocer, y ciertamente habérseles dado en la forma correcta, es decir, por un intelecto iluminado. Por este motivo, el intelecto iluminado es primero según el orden de las tres capacidades en las cuales se manifiesta la regeneración. Y así puede parecer que la voluntad solamente necesita estar impregnada de la luz del intelecto para aferrarse de inmediato a lo que se conoce. Sin embargo, esto no sucede más que en apariencia. Básicamente, la voluntad ya había sido cambiada, porque esa voluntad también estaba integrada en la raíz de la vida, donde se forjó el cambio milagroso por el Espíritu de Dios.

29. Demuestra que la regeneración produce una iluminación del intelecto

Esto se presupone en todas partes, incluso hasta el punto de que las imágenes que se emplean para describirnos la regeneración a menudo se toman de la vida noética. “Porque Dios, que mandó que de las tinieblas resplandeciese la luz, es el que ha resplandecido en nuestros corazones, para mostrar la luz del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo” (2 Cor 4:6). “El hombre natural no comprende las cosas que son del Espíritu de Dios … y no puede entenderlas porque se disciernen espiritualmente. En cambio, el hombre espiritual juzga todas las cosas, pero él mismo no es juzgado por nadie” (1 Cor 2:14–15). En este último pasaje se dice incluso, en referencia a los creyentes, que tienen la mente, el don del discernimiento espiritual, de Cristo (1 Cor 2:16; cf. también Ef 1:18; Flp 1:9; Col 3:10; 1 Juan 4:7; 5:20).

La diferencia entre este conocimiento de aquel que es regenerado y el de un hombre natural solamente se puede experimentar y nunca se puede describir lo suficiente. No consiste exclusivamente en el grado de mayor o menor claridad, sino que es una diferencia cualitativa. Se basa en el cambio total del ser. Antes de la regeneración, sin duda que uno puede tener en sí mismo y reproducir conceptos lógicos y conectarlos entre sí, de hecho, puede familiarizarse a fondo con ellos, pero falta la conciencia correcta de la realidad a la que corresponden. No se puede empatizar con ellos y penetrar en ellos. Es, en una palabra, un conocimiento externo y no experimental el que se tiene de la verdad. Esta analogía no puede mantenerse en todos los sentidos, pero aun así se ha dicho: de la misma manera que un ciego de nacimiento no puede formarse una idea de los colores, así también alguien que no ha sido regenerado carece de la comprensión del sentido espiritual de la verdad de Dios.

30. Demuestra que la regeneración produce una renovación de la voluntad

Esto se enseña, entre otros lugares, en Filipenses 2:13: “Es Dios quien obra en vosotros tanto el querer como el hacer, por su buena voluntad”. Si esto se aplica a la continuación de la vida espiritual, con más razón se aplicará también a su comienzo (cf. Heb 13:21; Sal 110:3; 2 Tes 3:6).

31. ¿Cómo mueve Dios la voluntad del hombre?

De una manera consecuente con la libertad y el carácter espontáneo de la voluntad; por lo tanto, no poniéndose en contra la voluntad y doblegándola por la fuerza; tampoco mediante un poder físico o no espiritual que se produce en el momento del bautismo, como sostienen los católicos romanos; sino provocando una reversión en la raíz de la vida, de la cual surge la voluntad misma. Así pues, el resultado de todo esto es que la voluntad por sí misma actúa en la dirección opuesta a la que seguía anteriormente, y que ya no lo hace involuntaria sino espontáneamente, de forma voluntaria.

32. ¿Queremos decir que el Espíritu Santo sólo cambia las expresiones de la voluntad, la "disposición", o que también renueva la voluntad que reside más profundamente, la dirección de la voluntad, la tendencia del alma?

Nos referimos a esto último. Lo que tiene lugar no es simplemente un cambio en las acciones, sino un cambio en la disposición permanente de la voluntad. Incluso si por un instante no hay expresión de la voluntad, si, por ejemplo, una persona regenerada está en una condición inconsciente, incluso entonces existe una gran diferencia entre él y una persona no regenerada en cuanto a su condición inconsciente. La voluntad del primero se encamina hacia Dios; la voluntad del último se aleja de Dios. Las acciones individuales de la voluntad son sólo manifestaciones de esta diferencia en la disposición. El llamado "sistema del ejercicio" de Emmons enseña que no hay nada en el alma salvo una sucesión de expresiones de la voluntad, "ejercicios", y que poner en marcha esa sucesión es obra de la regeneración. Esto es incorrecto tanto teológica como psicológicamente. Hay mucho más en el alma que su sustancia y las expresiones de la vida consciente. La sustancia tiene sus capacidades, y estas tienen sus disposiciones que primero deben ser revertidas antes de que pueda iniciarse una buena acción.

33. Demuestra que la regeneración también produce una recreación de la vida emocional del hombre

La Escritura dice que los creyentes tienen un gozo en Cristo Jesús que es inefable y glorioso (1 Pe 1:8). A través de la regeneración surge una vida que puede tener hambre y sed de Dios y su justicia. El hambre y la sed presuponen no sólo una tendencia de la voluntad hacia Dios, sino también esa emoción que la acompaña. El hambre y la sed naturales crean una sensación física; el hambre y la sed espirituales, una sensación espiritual (Sal 42:1–2; 63:1–2). En no menor medida se menciona el dolor espiritual como la característica de una persona regenerada (Mt 5:4; Sal 34:18; Is 66:2).

34. ¿Puede decirse que la regeneración renueva la naturaleza completa del hombre, de modo que no queda nada por renovar?

No, porque todo se incluiría entonces en la regeneración, y la santificación se volvería superflua. La concepción bíblica va mucho más allá del mero hecho de que la actividad renovadora del Espíritu Santo no nos quita de inmediato todo el mal y lo reemplaza con una persona completamente santa y buena, y contempla que Él efectúa la renovación en un momento dado para, a partir de ahí, hacer que su obra renovadora y santificadora avancen en círculos cada vez más amplios. Por tanto, hay pecado tanto en el interior del regenerado como en el interior del no regenerado. Además, mientras el primero esté aquí en la tierra, no puede

realizar nada en lo que no fluya el pecado. Sus mejores obras aún están contaminadas con el mal. Pero mientras que en el pecador antes de su regeneración no puede haber un solo pensamiento, movimiento de la voluntad o expresión de las emociones que parta de una buena base, ya que el mal siempre acecha en la base más profunda de la vida, en la persona regenerada ahora se ha puesto otro fundamento, se ha creado un nuevo principio; la vida espiritual está presente. Ahora bien, sigue siendo cierto que todas las acciones de esta vida espiritual, tan pronto como avanzan hacia la circunferencia de la vida, inevitablemente se empañan por los restos pecaminosos de su naturaleza. Pero en su origen todavía son algo completamente distinto de las obras más agradables del pecador muerto en el pecado. También es cierto que este nuevo principio de vida, operado por el Espíritu Santo, no tiene el poder en sí mismo de ser capaz de sobrevivir. Si se lo abandonara a su suerte, pronto se vería cubierto y asfixiado por las malas hierbas. Pero no existe por sí mismo. El eterno poder de la vida del Espíritu Santo está detrás de él y obra en él. Por lo tanto, no solo no puede morir, sino que también debe demostrar ser más poderoso que el pecado que ha permanecido en su naturaleza.

Sin embargo, todo intento por tratar de explicar psicológicamente qué relación tiene este nuevo principio de vida con el pecado cometido después de la regeneración indudablemente está condenado a fracasar. Solamente sabemos por las Escrituras y la experiencia que en el regenerado existe un conflicto notable, de modo que ocasionalmente algunos han hablado de dos personas, lo que por supuesto tan sólo puede aplicarse en un sentido muy figurado. Aun así, para aclarar el asunto, quizás lo entendemos mejor con imágenes. Se nos recuerda el injerto de una ramita cultivada en un tallo silvestre, por el cual este último, aunque no llega a estar completamente cultivado de inmediato, aun así, funciona de manera que produce fruto cultivado. Algunos han usado la imagen de un cuerpo mutilado, dañado y ya en proceso de desintegración, en el que por un milagro se ha restaurado el principio de la vida. El cuerpo comenzará a moverse y levantarse; un cadáver no puede hacer eso. De ninguna manera, sin embargo, desaparecerán la mutilación y los rastros de desintegración. Es más que probable que durante mucho tiempo estos recuerden a la muerte y supongan un obstáculo para que el cuerpo exprese la vida. Aunque tales imágenes siguen siendo deficientes, con todo proporcionan una idea general de la situación característica en la que el regenerado es colocado mediante su recreación.

El apóstol ha representado la discordia a la que aquí se alude en Romanos 7:14–25. Los hechos establecidos por él aquí son los siguientes:

a) En el regenerado hay pecado que no sólo existe en acciones puntuales, sino que es un mal profundamente arraigado: “Sé que ningún bien mora en mí, es decir, en mi carne” [Rom 7:18]. El apóstol ha llamado a este pecado “el pecado que mora en mí” (Rom 7:17, 20), lo que demuestra suficientemente que está presente de manera continua; se trata de una disposición pecaminosa, de una contaminación heredada. Es una *ley* en los miembros, y por tanto *algo permanente.*
b) Sin embargo, en el regenerado también hay algo bueno. Eso ya aparece en la forma concreta en que se expresó la declaración anterior: “en mí, esto es, en mi carne” no mora el bien (Rom 7:18). Así pues, el apóstol puede hablar de sí mismo desde dos ángulos. Si hablara de sí mismo como era en sí mismo, aparte de la actividad del Espíritu Santo, por tanto, como carne, entonces no mora ningún bien en él. Si, por otro lado, hablara de sí mismo en la medida en que el Espíritu Santo mantenía una nueva vida en él, entonces había algo bueno en él.

c) Este nuevo principio, operado por el Espíritu Santo y basado en la morada del Espíritu Santo y mantenido únicamente por esa morada, toca el fundamento más profundo de su vida. Era más profundo que el pecado que moraba en él. Eso se ve en las palabras con las que el apóstol los enfrenta entre sí. *Él* ya no lo hace (es decir, el mal), sino el pecado *que mora en él.* Así: *él* frente al pecado *que mora en él.* No se dice que esto excuse el mal, sino que simplemente muestra que el poder del pecado todavía era tan grande que incluso actuaba en contra de la nueva vida. Así que en los versículos 22 y 23, el "hombre interior" y "la mente" están en contra de "los miembros". Aquí, lo "interior" es lo que es regenerado y nuevo en el hombre (cf. 2 Cor 4:16; Ef 3:16; 1 Pe 3:4). Los "miembros" son nuevamente lo mismo que la "carne", es decir, la naturaleza depravada tal como es aparte del nuevo principio de vida implantado. La "mente" es, una vez más, lo mismo que el "hombre interior". Todo esto demuestra que el nuevo principio de vida en el cristiano regenerado se enfrenta a su naturaleza aún pecaminosa (tanto el alma como el cuerpo) igual que un alma viviente se enfrenta a un cuerpo muerto y en descomposición. Esta es, pues, también la imagen que el apóstol usa en el versículo 24. El pecado que mora en él es como un cuerpo de muerte. Es como si un horrible cadáver lo abrazara y capturara. Él no puede salvarse a sí mismo de ese abrazo.

d) Sin embargo, la nueva vida dentro de él también impregna su pensamiento consciente, su voluntad y sus sentimientos. Después de todo, en él hay un deseo de hacer el bien (Rom 7:19) y un no querer hacer el mal, un deleitarse en la ley de Dios según el hombre interior, una desaprobación de lo que él mismo hace, un asentimiento a que la ley es buena. Todas estas son expresiones de la nueva vida, por mucho que el apóstol también tuviera que añadir que no se le había concedido cumplir este bien del que su nuevo hombre daba testimonio.

e) La conclusión a la que llega finalmente el apóstol a partir de este estado de cosas es que sólo la gracia de Dios puede liberarlo de esta corrupción que hay en él. No es por la actividad nativa de la nueva vida en obediencia a la ley que la corrupción es purgada, sino por la gracia continua de Dios. La Ley *por sí sola* no produce santificación Igual que el Espíritu Santo ha creado la nueva vida, también Él debe continuar desarrollándola y mortificando la carne (cf. Gal 2:20; 5:17).

35. ¿Debe concebirse la regeneración como si en ella este nuevo principio vital se infundiera al hombre y lo que está contenido en ese principio llegara a expresarse ahora por sí mismo?

No. Además, esta llegada a la expresión de la vida una vez dada —su impacto sobre el intelecto, la voluntad y la vida emocional— no se puede producir independientemente de la continua gracia de Dios. Pero la diferencia radica en esto: que, en la regeneración propiamente dicha, el alma es totalmente pasiva. No actúa, sino que se actúa sobre ella, experimenta un cambio, mientras que en etapas posteriores esta alma, vivificada por Dios, se convierte ella misma en el sujeto de su expresión de vida. Sin embargo, también se da el caso de que debe ser continuamente habilitada para estas expresiones por la gracia del Espíritu Santo.

36. ¿Qué relación guarda la regeneración con los posteriores acciones salvíficas de Dios?

Ya se ha observado que en estas acciones posteriores el hombre mismo se convierte en el sujeto pensante, dispuesto y sensible de lo que ocurre en él. La conversión y la fe, operadas

por Dios, no pasan simplemente de Dios a la raíz de su vida (como la regeneración), sino que a través de la raíz de su vida pasan al exterior. Es el hombre mismo el que se arrepiente de sus pecados, el que ejerce la fe, está con Cristo, etc., mientras que no es el hombre mismo el que se regenera a sí mismo o se deja regenerar. Está claro que estas actividades espirituales de arrepentirse, creer, etc., presuponen un principio de vida espiritual que, de hecho, se ha convertido en propio del ser humano. La vida renovada debe ser su vida para poder manifestar el arrepentimiento y ejercer la fe. Sin embargo, poseer la vida en general no es suficiente. O, dicho con mayor precisión, la vida en general y en abstracto sin alguna determinación de poderes y capacidades no existe. Es propio de la naturaleza de la vida que comprende una multiplicidad en la unidad. En cada semilla las funciones de la vida están presentes, y por lo tanto debemos suponer que en el regenerado y en la vida del regenerado Dios también da la capacidad, en principio, para poder realizar las diferentes actividades de la vida. Por lo tanto, la regeneración hace posible, en primer lugar, todo lo que posteriormente tiene lugar en un pecador. No sólo lo precede, sino que mantiene una conexión viva con todo lo que ocurre posteriormente. Sin embargo, no se puede pensar en las capacidades de esta vida espiritual como si fueran disposiciones desarrolladas. Sólo están presentes como una predisposición, como una potencialidad en forma de semilla. De hecho, la semilla de lo que un niño aprende a hacer más adelante le es dada en el momento de su nacimiento. Pero eso no significa que el *habitus* de realizar determinadas actividades sea igual en un niño que en un adulto. Lo mismo sucede en la regeneración. Con y en la vida espiritual infundida, un niño regenerado ciertamente recibe la disposición de creer. Pero esa disposición se desarrolla. Un adulto regenerado, que ha ejercido la fe durante años, posee esa disposición en una condición muy diferente. Y, sin embargo, en principio, el *habitus* es uno en ambos.

37. ¿Cuáles son las marcas distintivas de los puntos de vista más recientes sobre la regeneración?

a) Primero, tenemos aquí la teoría de la tricotomía, que desarrolla una doctrina distintiva de la regeneración a partir de sus principios básicos. El ser humano tiene tres partes: “cuerpo”, “alma” y “espíritu”. En general, el pecado se asienta tan sólo en la vida del alma, no en el *pneuma*, o “espíritu”. Tan pronto como penetra en el espíritu, el hombre se vuelve incapaz de ser salvo, porque eso es cometer el pecado contra el Espíritu Santo. Los ángeles son incapaces de salvarse, ya que, siendo solo espíritu, están completamente aprisionados en el pecado. En la regeneración, el Espíritu de Dios produce un fortalecimiento del *pneuma* en el hombre. Este ya no es pecaminoso, pero aún está debilitado. Todo cuanto se necesita existe en este fortalecimiento. Cuando el espíritu, así fortalecido, comienza a gobernar las pasiones inferiores otra vez, el hombre se ha vuelto “espiritual”.
   Se aprecia de inmediatamente que esto es simplemente un “racionalismo refinado”. El pecado en el hombre, la depravación de su naturaleza, se busca en una discrepancia entre las capacidades inferiores y las superiores. Él es salvo a medida que las capacidades superiores de su razón (ya que este concepto de “espíritu” equivale en última instancia a eso) suprimen a las inferiores. Se le llama “espiritual”, no porque el Espíritu Santo haya hecho su morada en él, sino porque nuevamente es guiado por su propio “espíritu” o “razón”.
b) Luego tenemos la soteriología decididamente panteísta o teñida de panteísmo de los “teólogos mediadores”. Su cristología es falsa y, como esta, su soteriología también

procede de la idea de la unidad entre Dios y el hombre. En el Mediador no hay dos naturalezas sin mezclar, sino una naturaleza divino-humana mezclada. Dios y el hombre se unen en una tercera entidad: una vida divino-humana. Esta es, pues, la misma vida que se comunica al hombre en la regeneración. Él participa de la vida que está en Cristo. No en *nuestro* sentido, como estando unido a Cristo la Cabeza por el Espíritu y a medida que el Espíritu, que obra desde Cristo, actúa y mantiene una vida personal en él, sino literalmente, como si una parte de la vida de Cristo pasara a él. Aquí, por tanto, se utiliza mal el concepto de unión mística y se le da un sentido panteísta.

Va acompañado, además, de otro concepto erróneo: que esta vida, ya que es la misma en sustancia en cada persona regenerada que en Cristo, no necesita ser generada de nuevo cada vez por el Espíritu Santo, sino que reside en la Iglesia y pasa de la Iglesia al individuo. La comunión con la Iglesia trae la vida superior. Este es un regreso al romanismo. Toda la obra judicial del Mediador se relega a un segundo plano.

Por último, según este punto de vista, no se puede hablar de regeneración mientras la vida divino-humana de Cristo todavía no existía. Durante la dispensación del Antiguo Testamento, nadie fue regenerado. Todo esto es suficiente para hacernos ver que aquí ya no nos encontramos con un sistema cristiano, sino con un sistema filosófico que, en la medida de lo posible, usa términos cristianos para ser reconocido dentro de los círculos cristianos y preservar para sí mismo el nombre de cristiano.

38. ¿Qué nombre usan los teólogos para expresar la singularidad de la gracia regeneradora?

Usan la palabra "física". La regeneración consiste en una acción física llevada a cabo por Dios. Aquí, "física" contrasta con "moral". Con eso pretenden enfatizar que la obra de Dios no es moralmente persuasiva. Actualmente, sin embargo, la palabra "física" se utiliza en un sentido que puede dar lugar a equívocos. La física es una ciencia natural, y generalmente es conocimiento de naturaleza material. Lo físico es lo que funciona de forma natural o material. En ese sentido, la regeneración es lo opuesto a lo físico. Por lo tanto, es mejor decir que es sobrenatural, hiperfísica. Además, la actividad omnipotente de Dios no es la misma en todas partes en cuanto a su manera de actuar. Actúa de manera diferente sobre la materia que sobre el espíritu. Pero sobre el espíritu puede actuar de dos maneras: por medio de la conciencia y por debajo de la conciencia. Esto último es lo que sucede en la regeneración.

39. ¿Es la regeneración resistible, es decir, puede una persona resistirla y deshacerla?

Es irresistible. Y no en el sentido de que la regeneración sea simplemente más poderosa que toda resistencia, sino de que incluso la idea de resistencia está totalmente descartada. La regeneración atrapa al sujeto que desearía o podría ofrecer resistencia, incluso en lo más profundo de su ser, y lo cambia. Decir que se puede resistir siempre se basaría en la concepción de que confronta a su objeto. No hace esto, sino que actúa de manera inmanente en el corazón del hombre.

CAPÍTULO 3

Conversión

1. ¿Qué palabras emplea la Escritura para el concepto de conversión?

La primera y más importante de las palabras es μετάνοια. El verbo que le pertenece es μετανοεῖν. Ambos términos están compuestos por la preposición μετά y el sustantivo νοῦς. *Metanoia*, por tanto, es un cambio, una alteración de la *nous* [mente]. Ahora sólo necesitamos especificar a qué nos referimos con *nous. Nous* está relacionado con γιγνώσκειν, correspondiente al latín *noscere* y al español "saber, conocer". Esto ya nos dirige a la vida consciente. La conversión es un cambio de lo que ocurre en nuestra conciencia. Sin embargo, tomaríamos el concepto de *nous* en un sentido excesivamente restringido si lo limitáramos a la conciencia intelectual y teórica. Es mucho más que eso. *Nous* es sinónimo de συνείδησις, "conciencia", conciencia moral: "tanto su mente como su conciencia están contaminadas" (Tito 1:15); "una persona considera un día superior a las demás, pero otra considera iguales todos los días. Que cada uno esté plenamente convencido en su propia mente [νοῦς]" (Rom 14:5). Cuando uno cambia su *nous*, significa mucho más que recibir nuevos conocimientos, nuevos conceptos y un nuevo contenido consciente. La dirección, la calidad de su vida consciente es cambiada. Si bien anteriormente todo su pensamiento y esfuerzo se alejaban de Dios y había algo más en el centro, ahora todo se ha invertido de tal manera que se mueve alrededor de Dios y para Dios, y Él viene a ocupar el centro. La palabra *metanoia*, sin embargo, no pone tanto énfasis en el punto de partida y el punto de llegada como en el cambio y la inversión.

El cambio expresado por esta palabra hace referencia a otras cosas:

a) A la vida intelectual, por tanto, la conciencia teórica: "instruye con mansedumbre a los que se oponen, por si Dios algún día les concediera el arrepentimiento que conduce a un *conocimiento de la verdad*" (2 Tim 2:25). La conciencia no convertida se encuentra enredada en un mundo de conceptos erróneos. Para esa persona, la verdad de Dios no es la realidad más elevada. Su línea de pensamiento no gira en torno a Dios. A través de la conversión, eso se vuelve diferente. La conciencia, en la medida en que implica pensar, pierde su independencia pecaminosa mundana y se somete a la sabiduría de Dios. En este sentido, la conversión coincide así con la fe del regenerado. Anteriormente ya se ha señalado que lo que el regenerado conocía y creía previamente de una manera exclusivamente histórica, ahora también lo conoce y cree de un modo fundamentalmente distinto. Su fe, que ahora se ha vuelto espiritual, está dirigida completamente al testimonio de Dios. A partir de ese momento, el conocimiento de la fe salvífica y de todo lo que la acompaña también debe ser tenido en cuenta. La doctrina del pecado y la gracia en la conciencia del pecador convertido reciben la importancia debida. El conocimiento de la fe espiritual en el sentido más amplio pertenece fundamentalmente a la manifestación de la conversión. La fe es una parte de la conversión.

b) De ninguna manera, sin embargo, *metanoia* quedan limitada a la conciencia del intelecto. La conciencia de la vida volitiva también forma parte de ella. En la voluntad consciente del inconverso hay un impulso activo contra Dios y egoísta. En la volición consciente del convertido hay un impulso activo hacia Dios y alejado de uno mismo.

La voluntad primero se alejó de Dios y ahora es *convertida* a Dios. En este punto, también, la fe se une de la manera más estrecha posible a la conversión. En todo creer, hay un punto de dejarnos ir y descansar en otro. En la conversión, la fe, cuya simiente fue dada en la regeneración, se dirige a Dios para descansar en su testimonio. La voluntad, en la medida en que está involucrada en creer, ahora se dirige a Dios (Hechos 8:22, "Arrepiéntete, pues, de esta tu maldad"; Heb 6:1, "no echando otra vez el fundamento del arrepentimiento de obras muertas").

c) La conversión también se extiende a la vida de las emociones. Mientras que para el inconverso las cosas espirituales de Dios son un desierto árido, para el convertido devienen en una fuente de alegre disfrute. Mientras que anteriormente la realidad de la relación que mantenía con Dios lo dejaba frío e indiferente, su corazón ahora reacciona inmediatamente ante ella.

d) En los tres sentidos, sin embargo, *metanoia* incluye una oposición consciente a la condición anterior. Este es un elemento esencial del concepto, y consecuentemente deberíamos prestarle una cuidadosa atención. Convertirse no significa simplemente pasar de una dirección de la conciencia a otra en lo que se refiere al intelecto, la voluntad y las emociones. Significa que, al hacer esto, al mismo tiempo está presente en la nueva dirección del intelecto, la voluntad y las emociones una aversión consciente al rumbo anterior. En otras palabras, *metanoia* tiene un aspecto positivo, pero también incluye un aspecto negativo. Un nuevo conocimiento surge en el convertido, pero al mismo tiempo es consciente de que su antiguo conocimiento era necedad e ignorancia. Una nueva volición impulsa al convertido, pero al mismo tiempo toma conciencia de una profunda aversión hacia su antigua volición que iba en contra de Dios. Una nueva emoción controla al convertido, pero en ella también cobra conciencia de un profundo pesar por su condición anterior.

La conversión, por lo tanto, mira hacia atrás y hacia adelante. Al actuar, las nuevas capacidades que ahora se vuelven hacia Dios miran atrás de manera consciente a la actividad anterior que se alejaba de Dios. Este es el *elemento de arrepentimiento* que hay en la conversión junto con el elemento de *fe.* Todas las actividades mencionadas en (a), (b) y (c) vuelven a la fe, en la medida en que tiene su sede en el intelecto y la voluntad, y al mismo tiempo va acompañada de las emociones. A lo que queremos referirnos aquí es al arrepentimiento, es decir, a ese conocimiento verdadero y profundo de la relación anterior con respecto a Dios que va acompañado de una fuerte aversión y un aborrecimiento activo hacia la misma. "Ahora me gozo, no porque hayáis sido contristados, sino porque fuisteis contristados para arrepentimiento [εἰς μετάνοιαν]. Porque la tristeza que es según Dios produce arrepentimiento para salvación, de que no hay que arrepentirse; pero la tristeza del mundo produce muerte" (2 Cor 7:9–10). "Y si siete veces al día pecare contra ti, y siete veces al día volviere a ti, diciendo: 'Me arrepiento' [μετανοέω], debes perdonarlo" (Lucas 17:4).

2. ¿Cuál es la otra palabra usada en las Escrituras para hablar de "conversión"?

La palabra ἐπιστροφή, que aparece una sola vez en el Nuevo Testamento, en Hechos 15:3. Por otro lado, el verbo ἐπιστρέφειν se usa mucho más. Tiene un alcance algo más amplio que μετανοεῖν. No solo pone el énfasis en el cambio de dirección en la vida consciente, sino que también expresa la creación de una nueva relación con este cambio. Por lo tanto, se puede usar con μετανοεῖν; por ejemplo, "Arrepentíos [μετανοεῖν], pues, y convertíos [ἐπιστρέφειν]" (Hechos 3:19). Mientras que μετανοεῖν a veces se usa

exclusivamente para referirse el arrepentimiento, en ἐπιστρέφειν la fe está necesariamente incluida. El arrepentimiento (μετάνοια) y la fe se pueden mencionar juntos, pero no la conversión (ἐπιστροφή) y la fe: "arrepentimiento para con Dios y fe en nuestro Señor Jesucristo" (Hechos 20:21) —aquí encontramos μετάνοια. Donde se distingue entre estas dos palabras [ἐπιστροφή y μετάνοια], la primera permite que el foco recaiga más en la dirección positiva de la fe, mientras que la segunda lo hace más en la actitud retrospectiva del arrepentimiento.

3. ¿Qué palabra se usa en hebreo para hablar de la conversión?

El sustantivo שׁוּבָה y el verbo שׁוּב. En la Septuaginta esto casi siempre se traduce por ἐπιστρέφειν (1 Sam 7:3; 1 Re 8:33).

4. ¿Hay alguna otra palabra que se use en el Nuevo Testamento?

La palabra μεταμέλεσθαι. Esto significa, literalmente, "preocuparse por algo a posteriori": "y luego se arrepintió y fue"; "y aun cuando lo visteis, después no os arrepentisteis para creerle" (Mt 21:29, 32). Por lo tanto, el énfasis aquí recae en el elemento del arrepentimiento. Sin embargo, de los textos que acabamos de citar, parece desprenderse que es incorrecto concebir la diferencia entre esta palabra y μετανοεῖν como si la primera simplemente indicara una sensación de emoción por la cual la voluntad todavía no ha cambiado; por lo tanto, una tristeza superficial, mundana, que es resultado de la gracia común del Espíritu Santo, pero que no tiene porqué ir seguida de la fe, mientras que esta última siempre indica una conversión sincera que presupone la regeneración. *Metanoia* puede aparecer algunas veces para referirse al arrepentimiento. Por ejemplo, "Y si se arrepintiere, perdónale" (Lucas 17:3). La diferencia radica tan sólo en esto: que μεταμέλεσθαι apunta exclusivamente a lo negativo, al aspecto retrospectivo del arrepentimiento. *Metanoia* es más rica en contenido. En ella está incluido el elemento de la voluntad; consiste en una intención firme, en un cambio activo de la voluntad; hay acción. Por lo tanto, μετανοεῖν aparece en el modo imperativo: "convertíos". En cambio, μεταμέλεσθαι, "estar triste", nunca lo hace, ya que la emoción como tal no se puede ordenar.

5. ¿Qué es lo característico de la mayoría de estas palabras?

Casi siempre son términos activos, algo por lo que se distinguen en el uso de las palabras empleadas para referirse a la regeneración. Ahí teníamos "ser regenerado" (ἀναγεννᾶσθαι). Aquí tenemos "*convertirse*" —una prueba de que después de la regeneración, tan pronto como penetra en la vida consciente, la actividad de la gracia de Dios hace que el sujeto mismo sea activo. Aquí, el hombre ya no es puramente pasivo; no sólo se actúa sobre él, sino que se ve impelido a la acción.

6. ¿Cómo se denomina la conversión en latín?

En latín se usan tres vocablos:

a) *Poenitentia*, "tener remordimientos", relacionado con *poena*, "castigo". Con él, el elemento de "penitencia", "contrición", pasa a un primer plano. Esto puede compararse con la palabra inglesa "repentance" [arrepentimiento] (de *repoenitere*). En la iglesia católica romana, sin embargo, *poenitentia* fue recibiendo cada vez más

un sentido externo. La "penitencia" se situó como un sacramento independiente junto a los demás. Hace referencia a un cristiano que ha caído en pecado mortal, y por consiguiente no tiene presente la conversión inicial. Consiste en tres partes:

1. *Contritio*, remordimiento sincero, que se distingue de *attritio*. Este último aborrece y odia el pecado debido a sus terribles consecuencias; *contritio*, por otro lado, por lo que es en sí. Ahora bien, si *attritio* tiene que ver con las consecuencias eternas del pecado y no sólo con sus consecuencias temporales, también es suficiente.
2. *Confessio*, o "confesión", reconocimiento de pecado ante un juez eclesiástico.
3. *Satisfactio*, "satisfacción" del castigo temporal, igualmente prescrito por un juez eclesiástico. A través de este entendimiento totalmente externo, la palabra *poenitentia* adquirió una mala fama, por lo que algunos prefirieron no usarla por más tiempo.

b) Otra palabra latina es *conversio*. Básicamente, significa lo mismo que *epistrophē*. Viene de *convertere*, "dar la vuelta" y, por lo tanto, apunta a un giro de 180 grados y a la dirección cambiada que irrumpe en la vida del pecador en la conversión.

c) Un tercer término es el muy utilizado *resipiscentia*, literalmente, "volverse nuevamente sabio", de *resipiscere*, "volver en sí". Coincide en gran medida con *metanoia*. La diferencia es sólo que el prefijo "re-" recuerda la anormalidad del estado anterior de la conciencia. Lo que sobreviene al volverse sabio otra vez no es algo nuevo, sino lo que debería haber estado presente originalmente: lo normal.

7. ¿Cuál es la mejor forma de describir la conversión de acuerdo con lo que hemos descubierto?

Es activa: es ese acto de Dios mediante el cual Él hace que la conciencia del hombre regenerado se vuelva hacia Él por medio de la fe y el arrepentimiento.

Es pasiva: es ese acto consciente del hombre regenerado en el que, por la gracia de Dios, se vuelve a Dios con arrepentimiento y fe.

8. ¿Dónde se lleva a cabo la conversión, en la esfera judicial o en la esfera de la gracia recreadora dispositiva?

Hablando con propiedad, la conversión pertenece al ámbito de la gracia recreadora. No cambia el estado sino la condición del hombre. Sin embargo, en la conversión, se despierta en él la conciencia de que el pecador es digno de condenación, y en relación con eso, se otorga la fe, que a su vez conduce a la justificación. La conversión, por lo tanto, también tiene que ver con lo que ocurre en la esfera judicial.

9. ¿Es la conversión un acto de gracia que tiene lugar debajo de la conciencia o en la conciencia?

Como vimos por el nombre *metanoia*, la conversión no tiene lugar debajo de la conciencia, sino en la conciencia. Por supuesto que hay una transición de la actividad de la vida desde el nuevo principio de vida a la conciencia. El primer atisbo de la conversión debe comenzar, pues, desde debajo de la conciencia. Pero, como toda la obra de Dios, se refleja a sí misma a la luz de la conciencia del hombre.

10. ¿Qué tiene por objeto la conversión, la eliminación del viejo hombre o la vivificación del nuevo hombre?

En realidad, ya en la regeneración lo viejo es reemplazado en el centro de nuestro ser por un nuevo principio de vida. Y, a la inversa, la conversión fluye a partir del desarrollo y la penetración de esta nueva vida en la conciencia. Por lo tanto, hasta este punto no se puede decir que la conversión elimine lo viejo; más bien, es una continuación y extensión de la actividad de lo nuevo.

Aun así, con eso no está todo dicho. Cuando se ha introducido un nuevo principio de vida en el núcleo del ser de un hombre, toda su existencia todavía no se ha revertido como consecuencia de ello. En concreto, en su conciencia todavía se aferra a lo viejo, vive en lo viejo y se aleja de Dios. Puede que el centro del círculo de su vida esté en Dios mientras que no ve ni busca ese centro en Dios sino en otro lugar. Esto, pues, es lo que cambia en la conversión. En su interior, en su propia conciencia, el pecador aprende a ver lo perdido e insostenible de su posición y condición anteriores, y como consecuencia de ello también se libera de lo viejo en su vida consciente. Y a la inversa, aprende a comprender y apropiarse con una conciencia clara de la permanencia y seguridad de su nueva posición y su nueva condición. Adopta el punto de vista de alguien que vive para Dios. Por lo tanto, nos encontramos con que, para la conciencia, la conversión en realidad tiene los mismos dos aspectos que hallamos en la regeneración, pero, sin embargo, en ambos casos este segundo aspecto positivo de la regeneración es la base.

11. ¿Es la conversión algo que sucede de inmediato en medio de una crisis o se trata de un proceso lento y continuo?

A esta pregunta deben darse respuestas diferentes. En el caso de la regeneración era imposible hablar de una continuación o repetición. Dada la naturaleza del caso, uno solamente puede nacer una vez. Por otro lado, la conciencia del hombre sube y baja; ahora es más oscura, luego más clara. Está sujeta a fluctuaciones y cambios. Se encuentra en la superficie, en el exterior de la vida, y en consecuencia puede ser atrapada por esa naturaleza que sigue siendo impura, de manera que en cierto sentido se aleja nuevamente de Dios. Por lo tanto, existe la posibilidad de una conversión continua y repetida. El cristiano necesita morir diariamente en arrepentimiento y ser vivificado en la fe. El viejo hombre debe ser crucificado nuevamente una y otra vez para que el nuevo hombre pueda surgir con más fuerza.

Aun así, sigue siendo cierto que, en su sentido específico, la conversión es algo que ocurre una vez y que sólo puede ocurrir una vez, y que por consiguiente destaca como una crisis en la vida de los pecadores. Por lo tanto, los antiguos teólogos tenían todo el derecho de vincular estrechamente la conversión con la regeneración y considerar a la conversión como el reverso de esta última. Sólo cuando la conciencia está completamente caída y apartada de Dios puede experimentar esta gran inversión, a la que algunos llaman “primera conversión”. Después, el contraste entre lo viejo y lo nuevo ya no puede destacar con la nitidez que tiene en los primeros días de actividad de la nueva vida. Y en un momento posterior, se atempera por la conciencia de la justificación que nunca puede perderse por completo allí donde ocurrió una vez. Así pues, aunque debamos estar de acuerdo en que la distancia entre la primera conversión y la conversión continua no es la misma que la diferencia absoluta entre la regeneración y el desarrollo de la vida, sigue quedando suficiente espacio para establecer una distinción.

12. ¿La conversión es exclusivamente una obra de Dios o el hombre también forma parte activa de ella?

En ella, la gracia de Dios opera en el ser humano de tal manera que *él se convierte*, esto es, se aleja conscientemente del pecado y se vuelve hacia Dios. Ahora bien, el sujeto que está activo aquí es el hombre regenerado, no el viejo hombre natural.

13. ¿Cuál es la relación entre la conversión y el llamamiento eficaz?

La relación es de lo más estrecho. La conversión es la consecuencia directa de este llamamiento. No es como si el pecador se convirtiera a Dios por sí mismo. Más bien, la conversión siempre va acompañada de una viva conciencia de que es Dios quien nos llama a sí mismo. En el concepto de llamamiento, precisamente eso se expresa de la manera más clara posible. La diferencia entre la conversión verdadera y una mejora moral superficial radica precisamente en este punto. La reforma moral de la que habla el no regenerado es una obra que él mismo realiza y por la cual se pone en contra del Señor. Además, es algo para lo que confía continuamente en sí mismo y se considera exclusivamente a sí mismo y a sus propios intereses. Es la pena de un pecador según él mismo.

En la conversión genuina, el hombre siente que está bajo la acción de Dios. Puede ser que bajo el aplastamiento y la muerte del arrepentimiento no extraiga de la conversión el consuelo que debería poder sacar de ella. Pero con eso, él ya siente que todavía se encuentra en una relación directa con Dios, *para ser aprobado por Él* Y no menos importante: la persona convertida reconoce a Dios y piensa en Él, preocupándose principalmente por sus sagrados derechos. Al referirnos anteriormente al llamamiento, se señaló cómo el hombre en quien se despierta por primera vez la conciencia de la nueva vida tiene la impresión de que Dios lo atrae eficazmente hacia sí y de manera omnipotente hace surgir la vida de él. Él dice: "¡Conviérteme y así seré convertido!" Precisamente así se consigue eso, porque su conciencia, regeneración y llamamiento casi se fusionan.

14. ¿Cuál es la relación entre la conversión y la fe?

La conversión consta de arrepentimiento y fe. Así que la fe forma parte de la conversión. Aun así, para llegar a entenderlo es necesario hacer una doble distinción: hay una fe en el sentido más amplio y en el más estricto.

En un sentido más amplio, entendemos que la fe es una aceptación como verdadera de todo lo que Dios declara; en el sentido más estricto, es una aceptación como verdadera de la declaración de Dios que en Cristo Él perdonará el pecado. Por lo primero no se entiende la fe histórica ordinaria que también puede estar presente en un pecador aparte de la regeneración y la conversión. Con la conversión, una nueva fe despierta en el pecador con respeto también a lo que antes creía de una manera meramente histórica. Un pecador no convertido y no regenerado puede saber que es un pecador y que merece la condenación en Adán. Sabe esto gracias a la fe histórica. Sin embargo, cuando llega la conversión, entonces comienza a creer esto en un sentido mucho más profundo, de modo que para él se convierte en una realidad que reconoce y que es eficaz en su vida. Esta no es la fe salvífica en el sentido más restringido de la palabra, pero aun así es algo completamente diferente a la fe histórica. Aquí, para la conciencia del pecador mediante la acción del Espíritu Santo, el contenido de la fe histórica se convierte en verdad viva y activa, ante la cual debe reaccionar. Él lo sabe de manera distinta y la acepta de manera distinta a como lo hacía anteriormente. Ahora, esa

verdad va dirigida directamente por Dios a su conciencia y el poder de la presencia de Dios habla de ella. Además, ahora se considera como una verdad que tiene una aplicación especial y personal para el propio pecador, mientras que anteriormente se consideraba como una verdad general aplicable al colectivo. Es indiferente qué nombre se le dé a todo esto, ya sea que se le denomine convicción, arrepentimiento o conciencia del pecado, con tal de que tan sólo se reconozca que cae bajo el concepto general de iluminación y del conocimiento iluminado que únicamente se encuentra en el regenerado en la conversión y mediante el cual aprende a tener en cuenta la relación que mantiene con Dios.

En este sentido más amplio, habrá que decir que la fe acompaña a la conversión desde su inicio. La conversión nunca es un impulso ciego por el cual el hombre, sin saber por qué, es conducido a Dios. El conocimiento es un elemento fundamental que nunca puede faltar por completo. Es un *llamamiento* que atrae e impele al hombre, no un algo místico que no tiene nada que ver con la verdad.

Otra cuestión es hasta qué punto la fe salvífica, en el sentido más estricto, pertenece a la conversión. Si alguien está bajo convicción de pecado y la realidad de su situación es puesta ante sus ojos por la fe que acabamos de describir, eso todavía no incluye que también ejerza una fe que se entrega. La conciencia de pecado y de merecer la condenación es lógicamente un concepto distinto a confiar en el Mediador. No sólo es un concepto diferente, sino también un concepto que debe preceder a este último. Sin la convicción de pecado, el acto (el ejercicio) de la fe resulta impensable. Además, creer en Cristo es algo razonable que se produce a la luz de la verdad, no un impulso ciego y místico. Por lo tanto, no cabe ninguna duda de que el arrepentimiento y el conocimiento del pecado, por este orden, preceden a la fe que se entrega. Sin embargo, habría que tener presente lo siguiente:

a) Que esto solamente puede aplicarse al acto de fe y no a su disposición. Esta última se da en la regeneración y, por tanto, también precede al arrepentimiento. Subyace a la fe en el sentido más general, así como en el sentido más estricto. Sólo con esta disposición llega a ser posible para el pecador ver la realidad de su relación con Dios. Es la base tanto de la actividad del intelecto de la persona convertida, por la cual él ve las cosas de Dios correctamente, como de la inclinación de su voluntad, por la que está de acuerdo con la declaración de Dios. De hecho, cuando Dios declara que el pecador está perdido y merece la condenación, entonces lo propio es creer en este testimonio no sólo con un intelecto iluminado sino también con una voluntad inclinada hacia la suya. Y la disposición que es la raíz de ambos no puede preceder al arrepentimiento si se trata del verdadero arrepentimiento de la conversión.
b) La distinción que hacemos aquí es una distinción lógica, no cronológica ni temporal. No es que el pecador sea llevado primero al conocimiento de sí mismo, de su condición perdida y de su relación como pecador frente a Dios, y luego, después de haber pasado un tiempo considerable en esta situación, de repente llegue al conocimiento de Cristo y su justicia Sin duda se producen casos así. Ha habido conversos que han luchado contra Dios durante días y semanas casi sin esperanza, como perdidos, sin que la luz de la fe irrumpiera en su conciencia. Pero no podemos hacer que la presencia o ausencia de esa condición sea una marca distintiva de la verdadera conversión. Incluso se puede suponer que esta experiencia no ocurre en la mayoría de los convertidos. Aun así, la cuestión es que un conocimiento histórico de Cristo está presente desde el principio en todos los convertidos que vienen al arrepentimiento. El modo de proceder de Dios es tal que sólo opera la conversión

cuando uno vive bajo el ministerio de la Palabra, y por tanto cuando se encuentra cierto grado de conocimiento de las verdades de la salvación. Es allí donde la noción del Mediador ya está en la conciencia, cuando desde el primer momento de la conversión en adelante generará una menor o mayor actividad de la fe que acompaña al arrepentimiento. De esta manera, la actividad del arrepentimiento y la fe pueden coincidir cronológicamente, y una puede afectar a la otra. El conocimiento de Cristo y su justicia no dejan de tener influencia en la conciencia de culpabilidad del pecador, sino que le dan forma. Y en muchos casos será imposible indicar con precisión qué fue lo primero que entró en la conciencia con claridad, si el arrepentimiento o la fe.

c) La conversión también incluye la fuente de la santificación. Existe la norma firme de que no puede haber una santificación cristiana genuina que no crezca a partir de la raíz de la justificación. Y la justificación, a su vez, tan sólo se otorga a la fe salvadora. Al mismo tiempo, esto incluye que la conversión como fuente de santificación presupone la actividad de la fe. También es completamente imposible que el pecador trate de hacer algo bueno para Dios, y se consagre a Dios como un sacrificio agradable, mientras sienta que se encuentra bajo la maldición y no tenga la conciencia, al menos en principio, de haber sido limpiado por los méritos de Cristo y haber sido aceptado por Dios. Todo el aspecto positivo de la conversión, el volverse activamente hacia Dios, es inseparable de la fe justificadora. Vemos aquí una vez más cómo los diversos actos salvíficos de Dios, por mucho que puedan y deben distinguirse lógicamente, no obstante, no pueden separarse los unos de los otros como si no se afectaran entre sí. Por el contrario, se involucran mutuamente en todo momento y se entrelazan entre sí. Descubrimos que la regeneración está incluida en el llamamiento eficaz. Ahora vemos, aproximadamente en el mismo sentido, que la justificación está rodeada por las diversas actividades de conversión.

15. ¿Quién es el autor de la conversión?

Dios, tal como se nos enseña en Hechos 11:18: “Así que a los gentiles también Dios les ha concedido el arrepentimiento para vida”. Aquí se la llama un don de Dios. “Por si Dios pudiera en algún momento concederles el arrepentimiento que conduce al conocimiento de la verdad” (2 Tim 2:25).

16. En la conversión, ¿Dios actúa únicamente a través de los medios, o hay además una acción inmediata?

En la conversión hay una doble actuación por parte de Dios:

a) Una acción mediata a través de la Palabra de Dios. Tanto a través de la ley como a través del evangelio, Dios conmueve la conciencia de los pecadores para lograr en ellos la conversión. A través de la ley se genera el arrepentimiento, ya que por la ley es el conocimiento del pecado [Rom 3:20]. A través del evangelio se genera la fe, ya que la fe es por el oír [Rom 10:17]. Aun así, estos no deben separarse demasiado bruscamente. En la ley ya hay un esbozo del evangelio, y en el evangelio hay un testimonio elocuente y una aplastante proclamación de la ley. La cruz del Mediador no sólo proclama que se logra la satisfacción y se puede obtener el perdón, sino que al mismo tiempo apunta a lo que el pecador hubiera merecido para sí y lo que hubiera sucedido con él si Dios hubiera tenido que tratarlo con justicia. Por lo tanto, las

Escrituras describen la crisis del arrepentimiento, en la que el hombre se abandona a sí mismo y aprende a distanciarse de toda arrogancia, como un “ser crucificado con Cristo”, una “mortificación del viejo hombre”. “Porque a través de la ley morí a la ley”, algo que se clarifica con las palabras: “He sido crucificado con Cristo” (Gal 2:19–20). “Sabiendo esto, que nuestro viejo hombre fue crucificado con Él, para que el cuerpo del pecado pudiera ser abolido, para que ya no sirvamos al pecado” (Rom 6:6). En el bautismo se presenta una imagen de este arrepentimiento como muerte: “Por eso fuimos sepultados con él mediante el bautismo en la muerte” (Rom 6:4).

b) Además de esta acción mediata de Dios, en la conversión también hay un obra directa e inmediata, una operación vinculada al nuevo principio de vida ya infundido en el alma, pero que entonces directamente, sin la intervención de ningún medio, implementa este principio. Además, este nuevo principio no posee en sí mismo la capacidad de fluir hacia afuera y adherirse a la conciencia del pecador. Es propio de luteranos y remonstrantes pensar que Dios le da unos poderes al hombre regenerado de los cuales ahora puede disponer libremente, que puede usarlos o dejarlos sin usar o, si es necesario, descartarlos y perderlos. La conversión tiene tan poco de obra incierta como la regeneración. Dios obra en sus hijos tanto el querer como el hacer, por su buena voluntad. Incluso la mejor de las semillas no germina ni crece sin la obra fructificadora y nutritiva del Espíritu. En esta actuación del Espíritu hay una acción inmediato (Flp 2:13). No sólo la disposición de la fe, sino también el acto de creer, se sostienen mediante la actuación de la gracia de Dios. Los teólogos de antaño distinguen estos dos actos de la conversión, o del Dios que convierte, como acciones morales y físicas, éticas y materiales. La palabra “física” se usa aquí en el mismo sentido que en la regeneración.

17. ¿Utilizan siempre las Escrituras la palabra “conversión” en el mismo sentido?

No, se usa con más de un significado, y hay que tomar todo tipo de precauciones para no confundirlos entre sí o aplicar a uno el sentido de otro.

a) La conversión se usa para denotar el cambio de perspectiva de una nación, por lo tanto, en un sentido religioso externo. Así, por ejemplo, sucede con los ninivitas, que fueron convertidos por la predicación de Jonás (Jonás 3:10; Mt 12:41; cf. Is 19:22).
b) Una persona impía puede convertirse en su vida externa y convertirse en alguien virtuoso sin ser regenerada (Sal 7:12; Jr 18:11).
c) Después de estar atrapado en una condición de falta de vida y esterilidad, un creyente puede convertirse y pasar a una nueva fe (Ap 2:5; Sant 5:19–20).
d) Una persona regenerada puede llegar a ejercer por primera vez el arrepentimiento y la fe. Esta es la conversión de la que hablamos aquí.

18. ¿Es la conversión absolutamente necesaria?

Todo el que se salva debe llegar a un conocimiento verdadero de su pecado y a un aprecio creyente de los méritos del Mediador. Si es regenerado en la vida adulta, ha vivido en un alejamiento consciente de Dios. Por lo tanto, no puede ser de otra manera. Debe producirse un cambio radical y muy marcado de esta conciencia en su vida, y en tal caso, puede contemplarse la crisis que llamamos conversión.

Existe la posibilidad, sin embargo, de que los niños sean regenerados antes de que lleguen a la edad del discernimiento. Es imposible decidir hasta qué punto se produce esta circunstancia. La Biblia nos proporciona tan sólo dos ejemplos: los del profeta Jeremías y Juan el Bautista. Sin embargo, cuando ocurre un caso de este tipo, también existe la posibilidad de que el niño no necesite ser sacado de una condición consciente de alejamiento de Dios y llevado a una conversión a Dios, sino que, por sí mismo, al crecer, ya vive en esta última condición. Hay jóvenes que no pueden señalar el momento concreto de su conversión, y que pueden recordar que, desde que tienen uso de razón, siempre han estado activos en las cosas de Dios con un corazón arrepentido y creyente. Allí, el curso no está marcado por la crisis, sino que es más prolongado. Aun así, allí también están presentes los elementos esenciales de la conversión. Pero están más difusos.

CAPÍTULO 4

Fe

1. ¿Qué orden debería seguirse al hablar de la fe?

a) Sus nombres bíblicos tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.
b) Su naturaleza psicológica. Debería analizarse la siguiente pregunta: ¿Qué es la fe como actividad del alma? Esta es una de las preguntas psicológicas más difíciles, que se vuelve aún más complicada por sus ramificaciones teológicas.
c) Su significado soteriológico como eslabón en el orden de la salvación. La Escritura no habla únicamente de la fe en general, sino que ésta ocupa un lugar muy especial como fe salvadora.

2. ¿Qué palabra se usa más en el Antiguo Testamento para expresar el concepto de fe?

El verbo הֶאֱמִין, *hifil* de אמן. El *qal* significa “fortalecer”, “apoyar”, “sostener”, pero no aparece más que en el participio. El participio activo אֹמֵן significa alguien que cuida y cría a un niño, un pedagogo. El participio pasivo tiene el sentido del *nifal* y significa “fuerte”, “duradero”, “ser permanentemente confiable”, por lo tanto, equivale aproximadamente al *qal* participio pasivo. El sentido concreto del *hifil* se traduce mejor por “demostrar fidelidad” o “generar fidelidad”, “establecerse a uno mismo”. Sin duda, nos muestra con ello una disposición activa del alma, una acción que produce un cambio.

הֶאֱמִין está conectado con la preposición בְּ y la preposición לְ. La diferencia entre las dos construcciones parece residir en que la última se usa preferentemente para mantener que algo es verdadero, mientras que la primera apunta a la dependencia confiada en una persona o una verdad. Ambos aparecen para referirse a creer a Dios o en Dios. “Entonces te rebelaste contra la boca del SEÑOR tu Dios y no le creíste” (Dt. 9:23; aquí se usa לְ). “Entonces Moisés respondió y dijo: ‘Pero he aquí, no me creerán ni escucharán mi voz, porque dirán: “El SEÑOR

no se te apareció” ’ ” (Ex 4:1). Génesis 15:6, el versículo citado reiteradamente por Pablo, que habla de la fe justificadora de Abraham, tiene בְּ: “Y él creyó al SEÑOR, y Él se lo contó por justicia”. Por supuesto que en el caso de Abraham se pretende decir algo distinto y algo más que el mero hecho de que considerara que la promesa de Dios era verdadera. Dado que a Abraham le iba la vida en esta promesa, ésta también era un testimonio vivo para él, y su fe no estaba centrada meramente en la verdad en abstracto, sino en el Dios de la verdad. Entre la conciencia de Abraham y Dios surgió una relación personal. Por lo tanto, ya podemos decir en general que הֶאֱמִין בְּ es la aceptación fidedigna del testimonio de una persona que se convierte en una base de certeza para nosotros a través de la concepción consciente de esa persona.

El sustantivo independiente que significa “fe” no aparece con הֶאֱמִין. Es cierto que nos encontramos con אֱמוּנָה, pero esta palabra no pertenece al *hifil*. Pertenece al *nifal* y al *qal* participio pasivo; de ahí que se traduzca como “constancia”, “permanencia”, “confiabilidad”. Esto ya se puede ver en el hecho de que en la mayoría de los casos la Septuaginta lo traduce con ἀλήθεια, “verdad”. También se aplica a Dios mismo, “Porque la palabra del SEÑOR es recta, y toda su obra es fiel [*ʻemunah*]” (Sal 33:4); a los hombres, “Oh SEÑOR, ¿no miran tus ojos a la fidelidad [*ʻemunah*]?” (Jr 5:3). En Habacuc 2:4, el versículo donde *ʻemunah* sin duda se acerca más al concepto neotestamentario de “fe”, esta última seguramente no se entiende simplemente en general, sino específicamente como una constancia basada en una fe inquebrantable. El hebreo talmúdico es el primero en adoptar una palabra separada para el concepto de creer como un sustantivo, esto es, הֵימָנוּתָא.

3. ¿Sigue utilizando el Antiguo Testamento otras palabras para el mismo concepto?

Sí, también tiene:

a) בָּטַח, “estar seguro”, en estado constructo con בְּ, por tanto, confiar en alguien. “Pero he confiado en tu misericordia” (Sal 13:5); es decir, “me considero seguro y me aseguro a mí mismo en la conciencia de tu misericordia”. “En Él confía mi corazón” (Sal 28:7). Aquí también sale a relucir la relación personal. Depende del testimonio del que va acompañado y deriva su fuerza de esta relación personal.

b) חָסָה, “esconderse”, “refugiarse en”, asimismo en estado constructo con בְּ. Aquí nuevamente el énfasis recae en el aspecto de la fe como confianza, y no en la puramente intelectual “aceptación como cierto”. “Ten misericordia de mí, oh Dios, ten misericordia de mí, porque mi alma confía [חָסָיָה] en ti y en la sombra de tus alas me refugio [אֶחְסֶה]” (Sal 57:1).

c) קָוָה (del *qal*, sólo el participio קֹוֵי), propiamente debe ser “intenso”, “fuerte”, “firme”. En el *piel* קִוָּה es intensivo, “centrar la mente en algo”. Esto se puede tomar más en el sentido de “esperar”. Sin embargo, también se puede tomar como una atención intensa del intelecto que definitivamente espera que se cumpla lo que se desea. Así se indica nuevamente la fe desde su aspecto activo. קִוָּה está en estado constructo con el acusativo o con אֶל. “Pero los que esperan en el SEÑOR renovarán sus fuerzas” (Is 40:31). “Espera en el SEÑOR; sé fuerte, y Él fortalecerá tu corazón;

sí, espera en el SEÑOR" (Sal 27:14). Esta espera, por lo tanto, no es un estado pasivo, desprovisto de toda expresión de vida. Más bien, es una prolongación y seguridad del corazón, un contar con Jehová que está relacionado con la fuerza interna del alma.

4. ¿Cuáles son los diversos elementos que pertenecen al concepto de creer que podemos recoger a partir de estas diversas designaciones?

a) La fe es una actividad del intelecto, ya que acepta el testimonio de otro (הֶאֱמִין לְ).
b) La fe puede ser mucho más que una actividad del intelecto. Como confianza, es esa acción profundamente moral mediante la cual, para tener estabilidad, el hombre, por así decirlo, se pone en el lugar del otro (הֶאֱמִין בְּ).
c) Como tal, la fe no tiene una forma pasiva, sino activa y dinámica (חָסָה בְּ).
d) Como confianza, la fe va acompañada en mayor o menor medida por un sentido de seguridad. La fe no sólo busca certeza, sino que la encuentra y también produce certidumbre. Se sabe segura y a salvo (בָּטַח בְּ) y vive en una realidad con sus concepciones que aún no está presente (קָוָה).

5. ¿Cuáles son las palabras para "fe" y "creer" en el Nuevo Testamento?

Πίστις y πιστεύειν, que están relacionados con πείθειν, "persuadir"; πείθεσθαι, "ser persuadido"; πεποιθέναι, "confiar".

6. ¿Qué dos significados tiene πίστις *en el griego clásico?*

a) Significa "una convicción", basada en la confianza de una persona que, como tal, difiere del conocimiento que descansa en la propia investigación. Para Platón, la "fe" se opone al "conocimiento", πίστις frente a ἐπιστήμη. La convicción sobre la existencia de los dioses se llama *pistis*, fe.
b) Significa la *propia confianza* en que se basa la convicción antes mencionada. Tal confianza es más que una convicción intelectual de que alguien es fiable. Presupone una relación personal con aquel en quien se confía, compartir la vida, abandonarse uno mismo y apoyarse en otro.

7. ¿Usan también los griegos esa palabra en este último sentido con relación a los dioses?

No; según la concepción griega, la relación entre los dioses y los hombres no es de tal naturaleza que se pueda hablar de un contacto íntimo, de que el hombre descanse en los dioses. "La creencia en los dioses" (πίστις θεῶν), por tanto, casi siempre significa mantener teóricamente como cierto lo que se afirma con respecto a los dioses o lo dicho por los dioses. Los dioses no son favorables o se inclinan hacia los hombres. Deben ser movidos a la amistad mediante sacrificios y ofrendas, y nunca condescienden hasta el punto de que el hombre pueda concebir confiar verdaderamente en ellos. Compárese esto con lo que se observó acerca de ἱλάσκεσθαι en relación con la doctrina de la satisfacción. Esta idea de tener confianza en los dioses está tan alejada del espíritu griego que incluso en el primero de los significados mencionados con anterioridad, en el sentido de "creer en los dioses", el verbo πιστεύειν τοὺς θεούς todavía no se usa. Esto contendría en sí mismo una connotación excesiva de confianza. Por lo tanto, los griegos eligieron una palabra puramente intelectual,

en la que está ausente cualquier elemento personal, y lo llamaron νομίζειν θεούς, “creer en los dioses”.

8. Entonces, ¿de dónde derivó el Nuevo Testamento su uso de las palabras πίστις *y* πιστεύειν*?*

Para la traducción del concepto veterotestamentario de הֶאֱמִין eligió una palabra que los griegos usaban principalmente para la relación mutua entre los seres humanos y sólo parcialmente para la relación entre los seres divinos y los humanos. Así, el sentido de la palabra no está determinado por el griego pagano, sino por el significado del Antiguo Testamento. El concepto de fe para con Dios proviene del mundo de las ideas de la revelación y no de la vida helénica. Pero la palabra que, como sustantivo, expresa este acto de fe proviene del vocabulario griego. Como vimos, el Antiguo Testamento carece de un sustantivo independiente que signifique “fe”.

9. ¿Con cuántos significados aparecen πίστις *y* πιστεύω *en el Nuevo Testamento?*

a) Aquí, también, no es infrecuente que tengan el significado de testimonio que nos presenta otra persona para que lo aceptemos como verdadero. Esta es una convicción cognitiva con respecto a la realidad y la confiabilidad de lo que alguien dice y que nosotros no podemos verificar, por lo que debemos basarnos en la confianza personal que depositamos en esa persona. “Os lo dije, y vosotros no lo creéis [esto es, que yo soy el Cristo]. Las obras que hago en el nombre de mi Padre, ésas dan testimonio de mí” (Juan 10:25). “Mirad, burladores, maravillaos y pereced; porque hago una obra en vuestros días, una obra que no creeréis aunque alguien os la cuente” (Hechos 13:41). “Creéis que hay un Dios; hacéis bien; los demonios también creen y tiemblan” (Sant 2:19). “Si hemos muerto con Cristo, entonces creemos que también viviremos con Él” (Rom 6:8). “Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios traerá consigo a los que duermen” (1 Tes 4:14; cf. Juan 3:12; 6:36; 10:37–38). La construcción habitual con este significado es con el acusativo de lo que se acepta como verdadero y el dativo de la persona en cuyo testimonio se confía. Naturalmente, una cláusula con ὅτι puede sustituir al acusativo: “Porque creo en Dios que así será, tal como me fue dicho” (Hechos 27:25); “Mujer, créeme, la hora viene” (Juan 4:21). Aquí claramente tenemos ambos elementos: el personal y el natural, y el primero como la base sobre la cual descansa el segundo. Además, cuando se usa la fe en un sentido cognitivo, se incluye la confianza. La fe nunca puede ser un acto puramente cognitivo. Siempre es exclusivamente una cuestión de cuál de los dos elementos se destaca más.

   Este significado se aplica a todos aquellos que hablan de fe en contraste con ver y percibir: “A menos que veáis señales y prodigios, no creeréis” (Juan 4:48); “Porque andamos por fe, no por vista” (2 Cor 5:7). En otros lugares, sin embargo, parece que de nuevo la fe y la vista no se excluyen sino que van juntas: “Y él vio y creyó … y Jesús le dijo a Tomás: ‘Porque me has visto, has creído’ ” (Juan 20:8, 29). En esos casos, *pisteuein* aparentemente es sinónimo de estar convencido —saber— con total independencia del fundamento en que se basa la convicción, o se refiere a creer en algo invisible sobre la base de ver otra cosa; por ejemplo, “ya no creemos por lo que dijiste, porque nosotros mismos lo hemos escuchado y sabemos que este es verdaderamente el Salvador del mundo” (Juan 4:42). Aquí, pues, creer en el

testimonio de la mujer cesó y fue reemplazado por el oír, y se continuó creyendo en el testimonio que se había escuchado de Cristo.

Hebreos 11:1, que presenta una definición de fe, merece una discusión especial. Sin embargo, no es una definición de fe en la forma específica en que aparece como fe salvífica, sino en su sentido más general. Esto ya se aprecia en el hecho de que no es "fe" con el artículo determinado (es decir, la fe concreta y justificadora), sino sin artículo—"*fe* es". De esta fe ahora se dice que es una ἐλπιζομένων πραγμάτων, "una sustancia de las cosas que se esperan". La sustancia de una cosa es lo que manifiesta la estabilidad y durabilidad de su existencia, lo que la hace real. Las características de una cosa pueden cambiar; la sustancia permanece. Cuando se esperan cosas, es decir, cosas que uno todavía no posee, pero de las cuales se tiene conocimiento mediante el testimonio de otro, entonces la fe es lo que nos imparte la prueba y la realidad. Cuando creemos algo, entonces con esa fe tenemos una realidad distintiva ante nosotros. Tiene un efecto sobre nosotros que en cierto sentido corresponde a la realidad. En esto, pues, radica en parte la certeza y en parte la actividad de la convicción de la fe. Por fe aprendemos a contar con las cosas que esperamos como si realmente las viéramos.

Además, la fe es una ἔλεγχος "de las cosas que uno no ve". Un ἔλεγχος es "una prueba", una cosa a partir de la cual se prueba la realidad de otra cosa. Si creo algo que no se ve, entonces mi fe ocupa el lugar de la prueba, la evidencia. Por mi fe estoy seguro de una entidad invisible, igual que estoy seguro de algo mediante una prueba. ¿Cuál es entonces la distinción entre "cosas que se esperan" y "cosas que no se ven"? Parece ser lo siguiente. Las cosas que se esperan a veces pueden hacerse visibles; no lo son sólo para el momento. Por otro lado, las cosas que no se pueden ver pueden estar presentes ya en este momento, pero por su naturaleza no son aptas para convertirse en objetos de observación, es decir, son cosas espirituales e imperceptibles. Para las primeras, que tienen el objetivo de ser vistas y observadas, es necesaria una sustancia mediante la cual reciben una cierta realidad para nosotros hasta el momento en que la realidad completa comience a aparecer. Cuando esa sustancia misma llega, entonces la fe en la sustancia que temporalmente la reemplazaba cesa; la fe se transforma en vista. Para este contraste, compárese Romanos 8:24–25: "La esperanza que se ve no es esperanza. ¿Por qué alguien espera también lo que ve? Pero si esperamos lo que no vemos, lo esperamos con paciencia". Con las cosas espirituales invisibles ocurre lo contrario. Estas no pueden tener una sustancia para nosotros, sino una prueba o evidencia; es decir, debemos estar completamente convencidos de su realidad, pero no sentir el impulso no espiritual de querer tocarlas y verlas. Con respecto a ellas, la fe nunca puede dejar de ser fe. Por lo tanto, si por un lado la fe es una de las cosas que pasan, por otro lado, también es algo permanente. Por ejemplo, que el mundo fue creado por la palabra de Dios es algo que no lo contempló nadie más que Dios, y tampoco su contemplación puede ser reproducida para nadie, sino que para toda la eternidad debe seguir siendo una cuestión de fe. Hebreos 11:7 habla de "cosas que aún no se ven", que se corresponde más o menos con las "cosas que se esperan".

b) Al mismo tiempo, el concepto de "fe" no se encuentra por completo dentro de la esfera cognitiva. Incluso cuando alguien admite que la fe es una convicción en el entendimiento que se basa en una relación personal de confianza, todavía no ha expresado todo lo que el Nuevo Testamento quiere decir con fe. Hay una *confianza*

previa y una *confianza posterior*. Si confío completamente en una persona, entonces en un caso dado estaré dispuesto a aceptar el testimonio que da como verdadero. Aquí, confiar es lo primero y creer viene en segundo lugar. Sin embargo, si ahora ha dado un testimonio que afecta a mis intereses vitales, entonces se me presenta una situación singular en virtud de la cual estoy comprometido con ella bajo este aspecto particular, me acerco a ella, me entrego a ella. Entonces ya no es la confianza general que deposito en ella sino algo nuevo y especial. Esto es confianza posterior.

Ahora, cuando en una serie de lugares las Escrituras hablan de creer como confiar, entonces evidentemente esto presupone los otros dos elementos. No puedo confiar en alguien y depositar mi confianza en él si no (a) poseo una confianza en general en la confiabilidad de su persona, y (b) mantengo una convicción sobre la verdad del testimonio particular que constituye el objeto de mi confianza consecuente. En toda fe que confía estos tres elementos están presentes y conectados. Si un médico me asegura que voy a recuperar mi salud, y si esta garantía es para tranquilizarme, primero debo tener una confianza razonable en que lo dice en serio y que no tiene un carácter que no sea de fiar; además, la convicción de que su declaración contiene la verdad; y, por último, la tranquilidad completa que resulta de ello. Por difícil que sea analizar este último elemento con precisión, en cualquier caso es algo especial.

El apóstol Pablo en particular elaboró este aspecto del concepto de fe. En Juan, el énfasis está más en tener fe en el testimonio que Cristo da del Padre, por lo tanto, en la confianza de que Cristo es el verdadero Mesías y en considerar su mensaje como verdadero. En Pablo, todo el énfasis recae en la confianza de que sus méritos son un fundamento suficiente de justicia, una confianza que nos libera de todo esfuerzo adicional de alcanzar una justicia propia. Para Pablo, creer es lo opuesto a hacer, y todo lo relacionado con esta oposición pertenece a la esencia de la fe. De esto ya se desprende que creer debe ser algo diferente y más que aceptar un testimonio como verdadero, ya que en este último en sí mismo no hay oposición al hacer. Tampoco pudo Pablo haber considerado la fe como una obra moral que se había convertido en una sustitución de las obras de la ley. Por último, su significado tampoco puede ser que creer sea la obediencia interna a la ley del amor, mientras que la ley misma simplemente exigiría una obediencia legalista externa. Esto último precisamente no es el caso. La ley exige un estado interno. El hombre que es consciente de su justificación delante de Dios desea dárselo a Dios. El hombre que cree aprende, en la lucha de su alma por ofrecerle la justicia a Dios, a apartarse de sí mismo y a descansar en el Mediador por su posición delante de Dios, de la que depende todo su destino.

Por lo tanto, vemos que para la fe salvífica la voluntad en cualquier caso tiene una parte importante, y al mismo tiempo podemos decir de antemano que estará involucrado el hombre completo, con todas sus capacidades, porque creer es un asunto vital, una cuestión de vida o muerte para el pecador que ha sido despertado. Para la oposición entre fe y obras, compárese Romanos 10:5–6; Gálatas 3:23–25; Romanos 4:13–14; 3:28. Esta fe que confía en otro ahora puede dirigirse a Dios en la medida en que Él declaró que los méritos de Cristo eran suficientes cuando lo resucitó de entre los muertos. Cuando confiamos en esa declaración de Dios, no simplemente reconociendo a Dios en general como verdadero o creyendo esta declaración teóricamente, sino haciéndola la base de nuestra confianza frente a las justas demandas de Dios, entonces ejercemos la fe salvadora. Así que Dios aparece como el objeto de fe en Romanos 4:24 “Pero también por nosotros, a quienes será imputado,

es decir, a los que creen en Aquel que resucitó a Jesús nuestro Señor de entre los muertos" (cf. Col 2:12).

Por lo general, sin embargo, la fe se presenta como algo que se dirige al Mediador, Cristo. Se llama "creer *en* Cristo" (πιστεύειν εἰς Χριστόν) —en realidad, "a Cristo" (cf. Rom 10:14). Es decir, la acción del alma por la cual abandona su propio hacer y se basa en el hacer de Cristo se presenta como un movimiento local de la voluntad hacia Cristo. Hay una reubicación del punto de apoyo de la vida. Donde anteriormente se basaba en el propio pecador que se creía bueno, ahora viene a descansar en Cristo. También se llama "creer *en* Cristo" (πιστεύειν ἐν Χριστῷ). Aquí la idea no es tanto un movimiento hacia Cristo como su resultado, "descansar en Cristo" (Gal 3:26). También encontramos πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ, "creer en Él" (Rom 9:33; 10:11, en una cita de la Septuaginta de Is 28:16), que tiene aproximadamente el mismo significado que εἰς Χριστόν. Finalmente, el apóstol también habla de una "fe de Jesucristo" (πίστις Ἰησοῦ ιριστοῦ) con el genitivo objetivo, es decir, una fe de la cual Cristo, como mediador, es el objeto, una confianza por la cual uno depende de Él (Rom 3:22, 26; Gal 2:16; 3:22).

Antes ya hemos visto que en las cartas de Pablo tampoco falta el significado más amplio de la fe —el de afirmar que es verdad sobre la base de la confianza previa. Sin embargo, en cada lugar donde la referencia es a la justificación por la fe, la fe tiene el sentido descrito anteriormente de la confianza posterior. Allí donde ese no es el caso, puede muy bien ser la confianza en la veracidad de la persona y la fe que resulta de sus palabras. En 1 Corintios 2:8 ocurre en este sentido más amplio, y así en muchos otros lugares. Ahora bien, es natural que en la práctica ambos significados, aunque sean lógicamente distintos, fluyan imperceptiblemente el uno en el otro al mismo tiempo. Quien confía en Jesucristo como mediador y cree de corazón que Él habla las palabras de Dios, también aceptará la parte principal de su mensaje: que uno debe abandonar el yo y ser justificado mediante la fe. Y, a la inversa, quien haga esto último no puede hacerlo sin, al mismo tiempo, someterse incondicionalmente a toda la verdad que Cristo proclama. "Nadie puede decir 'Jesús es el Señor' excepto por el Espíritu Santo" (1 Cor 12:3). En Romanos 1:17, por tanto, se dice del evangelio que en él "la justicia de Dios se revela de la fe a la fe". Es decir, de la fe de que Cristo es el Mediador ordenado por Dios (siempre que esto sea al menos algo más que una fe histórica sin más y que sea el resultado de la obra en el corazón de Dios el Espíritu Santo, fluye una fe que confía y justifica. Va de la fe (confianza previa, además de mantener que es verdad) a la fe (confianza posterior).

10. ¿La fe también se describe a veces en otros términos en las Escrituras?

Sí, las Escrituras usan varias imágenes para aclarar el acto de fe.

a) Una de ellas es la imagen de mirar que aparece en Juan 3:14–15, comparado con el relato de la serpiente levantada que los israelitas que había sido mordidos debían mirar. En este ejemplo, la fe estaba representada en el acto de mirar. De hecho, todos los elementos de la fe residen en el hecho de ver. Primero, incluye un elemento racional, porque toda mirada es un acto cognitivo. Ver incluye separar, distinguir. Además, incluye un elemento de la voluntad, ya que prestar atención a algo, deleitarse en algo, observarlo, es un signo de deleite en lo que uno observa. Por último, hay un elemento de satisfacción, de confianza, pues prestar atención continuamente a algo

incluye dejar que la mirada se detenga, retirarla de todo lo demás y concentrarse en un punto.

b) Otra imagen es la de comer y beber, tener hambre y sed (cf. Mt 5:6; Juan 6:48, 50, 53–58). Esta imagen es la más adecuada para ilustrarnos en la esencia de la fe, e incluye lo siguiente:
    1. Tener hambre y sed, comer y beber son expresiones de vida. Del mismo modo, la fe es la expresión de la vida regenerada.
    2. Comer y beber son acciones mediante las cuales uno toma para sí alimento del exterior y se identifica con él. Del mismo modo, la fe atrae al Mediador hacia uno mismo.
    3. Comer y beber no sólo se producen con la convicción de que la comida o la bebida está disponible, sino también con una convicción más o menos fuerte de que satisfará nuestro hambre y nuestra sed. De manera similar, apropiarse del Mediador siempre viene acompañado de un cierto grado de confianza en que Él nos salva.
c) Una imagen similar es la de "aceptar", en la que se tiene en mente un movimiento de la mano. En Juan 1:12, esta aceptación de Cristo se pone en la misma línea que creer en su nombre.

11. ¿Cuál es, por tanto, nuestra conclusión con respecto a este uso lingüístico del Nuevo Testamento?

Según el Nuevo Testamento, "creer" incluye:

a) Confianza previa en una persona con la que uno entra en contacto (πιστεύειν τινί).
b) Mantener como verdadero el testimonio que nos trae esa persona (πιστεύειν τι).
c) Confianza posterior en esa persona en relación con un testimonio que afecta nuestros intereses vitales (πιστεύειν εἴς τινα, ἔν τινι, ἐπί τινα).

12. ¿Se encuentra también la palabra pistis en el Nuevo Testamento con un significado distinto al de "fe"?

Sí, también tiene el significado de "fidelidad", "constancia", "confiabilidad"; por lo tanto, cuando el apóstol pregunta: "¿Y qué si algunos fueron infieles? ¿Su falta de fe anula la fidelidad de Dios?" (Rom 3:3); igualmente *pistis* como "fiel" (por ejemplo, Ap 2:10).

13. ¿Qué palabra se usó en latín para el concepto de "creer"?

El verbo que parecía más adecuado para traducir *pistis* era *credere.* Pero carecía de un sustantivo y un adjetivo relacionados para "fe" y "fiel". Por lo tanto, se tomaron *fides* y *fidelis* para llenar este vacío. Originalmente, el significado de ambos es más parecido a "confiabilidad" y "confiable" que a "confianza" y "confiado". Sin embargo, ya antes de la aparición del cristianismo, su significado bordeaba el de πιστεύειν. Según Cicerón, *fides* es *firma opinio* [una creencia firme]. Otra palabra latina es *fiducia*, que tiene más el significado activo de "confiar", pero sólo es utilizado en alguna medida por autores posteriores.

14. ¿De dónde procede la palabra holandesa gelooven?

Gelooven proviene de una palabra que aparece en gótico como *galaubjan*, como su adjetivo *galaubs*, relacionado con *liubs*, "querido", "precioso". Por tanto, *galaubjan*

originalmente significaba "considerar como precioso". Se puede comparar con "para vosotros los que creéis Él es precioso" [1 Pe 2:7]. Nuestro *gelooven* está relacionado con "comprometerse", "prometer", "permitir". El inglés "belief" (creencia) es la misma palabra. Por otro lado, el término "fe" proviene del latín *fides*, y, por tanto, también tiene un doble significado: tanto "confianza" como "confiabilidad".

15. ¿Qué debe tratarse al abordar el aspecto psicológico de la fe?

Aquí debemos tratar fundamentalmente dos preguntas; a saber:

a) ¿Cuál es el fundamento de la certeza sobre la cual alguien acepta por fe ciertas cosas como verdaderas, y cuál es la naturaleza de la certeza que se obtiene de este modo?
b) ¿Qué capacidades del alma participan en el acto de la fe, o cuál es el centro apropiado del acto de la fe?

16. ¿Qué respuestas diversas se han dado a la primera pregunta?

Algunos han respondido que la fe es estar seguro subjetivamente, y que por tanto cabe distinguirla de estar seguro objetivamente, para lo cual existen otros términos. Esta distinción tiene que ver con un uso popular conocido por todos nosotros. Se dice: "Sólo lo creo, pero no lo sé con seguridad". Así que, según este punto de vista, creer se encuentra entre la certeza concluyente, basada en fundamentos objetivos y fiables, y una opinión indeterminada y superficial en la que apenas se puede confiar. Locke describió la fe de esta manera. En el mismo sentido, el escéptico Hume reemplazó el conocimiento, que consideraba como algo imposible, por creer. Aún más tarde, Kant siguió el mismo camino en su famosa distinción entre "creer" y "conocer", aunque no buscó tanto la diferencia en los diferentes grados de certeza. Según Kant, mi fe en Dios, la libertad y la inmortalidad tienen una certeza racional, pero no son conocimiento objetivo. Ciertamente puedo decir "*estoy* racionalmente seguro de que estos tres existen", pero no, "*es* racionalmente seguro que existen". La certeza siempre permanece dentro de mí y nunca puede ser transferida a otro. Podemos obligar a cualquiera que tenga una mente sana a aceptar un juicio que se basa en fundamentos objetivos, pero no puede obligar a nadie a creer. Cree es algo que le debe ser dado a él igual que nos es dado a nosotros. En los Países Bajos, Doedes, entre otros, defiende este punto de vista.

17. ¿Qué cabría decir en contra de esta idea?

a) Que limita por completo el significado de la fe al terreno del intelecto. Se convierte entonces en una evaluación subjetiva de los motivos y la cuestión de cuánto valor quiero atribuirle a uno u otro motivo. La fe se convierte en el resultado de sumar o restar pruebas. Sin embargo, esta es una visión de la fe muy poco espiritual e indigna. Tanto las Escrituras como la experiencia nos enseñan que la fe es un acto profundamente moral y no una convicción desapegada que nos hemos formado sobre fundamentos que nos resultaban satisfactorios.
b) Según esta concepción, la fe se convierte en algo que tiene menos certeza que conocimiento. Los fundamentos no son lo suficientemente fuertes, cabría pensar, para justificar una afirmación de conocimiento, y por lo tanto decimos que simplemente creemos en algo. Pero según las Escrituras, una característica de la fe es precisamente la firmeza de la convicción. Podemos leer Hebreos 11 y preguntar si los hombres de

Dios cuya fe se describe allí actuaron como lo hicieron sobre la base de algo que no consideraron lo suficientemente cierto como para saberlo (cf. además 2 Tim 1:12).

c) Si consideramos el asunto de esta manera, entonces la esencia, el carácter distintivo de la fe reside en algo totalmente negativo; a saber, en la ausencia de fundamentos objetivos suficientes. Desde este punto de vista, aceptar algo como cierto cuando no hay motivos suficientes que sean válidos para todos es fe. Esto, tal cual, no puede ser. Si esta definición quiere tener siquiera visos de ser correcta, hay que sacar a la luz el carácter de esos motivos subjetivos que compensan la ausencia de fundamentos objetivos. Y luego será evidente que la fe ciertamente tiene un carácter positivo que se deriva precisamente de este carácter de sus fundamentos.
d) Hay que admitir que el uso popular de "creer" en este sentido está justificado. Cualquiera que sea la base de este uso, en ningún caso puede ser el fundamento para determinar el concepto de fe.

18. ¿Hay alguna otra manera en que pueda buscarse la característica distintiva de la fe en algo subjetivo?

Sí, algunos desean establecer una estrecha relación entre la fe y la voluntad. Kant, por ejemplo, ya lo hizo, igual que lo hacen actualmente, siguiendo su estela, los teólogos neokantianos en Alemania. El sentido de nuestro propio valor, nuestra relevancia moral, exige la verdad de ciertas cosas que no conocemos objetivamente y no podemos probar. Considero la conexión de la virtud con la felicidad como el bien supremo; por lo tanto, también debo creer en un Dios que es el causante de esta conexión, en una vida futura en la que podrá realizarse. Por lo tanto, se habla de "juicios de valor" que deben distinguirse de "juicios puramente intelectuales". Un juicio de valor es un juicio sobre una cosa que se basa en mi evaluación del valor de esa cosa. Por lo tanto, aquí la voluntad se convierte en la madre del juicio; creo en algo porque me complace hacerlo.

19. ¿Cuál es tu objeción a esta explicación de la fe?

a) Que atribuye algo a la voluntad que no puede deberse a ella y que una persona que ama la verdad nunca le concedería; a saber, la capacidad de emitir un juicio sobre lo que es verdadero y lo que no. Esa tarea recae en el intelecto. Es cierto que el deseo de algo se convierte con demasiada frecuencia en el causante de la fe en ello. Pero eso es un defecto en nosotros, y cuando hay asuntos de gran importancia en juego, no estamos en absoluto cegados por la falta de fundamento de tal error. El deseo más ferviente de algo no ha llevado a nadie a una fe firme e inquebrantable.
b) La conformidad de nuestra voluntad con una persona pertenece, de hecho, a la confianza en general que depositamos en él. Si nuestra voluntad se opone directamente a la suya, nuestra confianza nunca alcanzará ese punto de llegar a creer en su palabra. Al mismo tiempo, debería tenerse en cuenta que, en muchos casos, esta confianza previa general puede ser mínima. Si un criminal, poco antes de su ejecución, reconoce un crimen que hasta ese momento había negado obstinadamente, muy probablemente creeré en su confesión. Sin embargo, difícilmente podría decirse que esta creencia se basa en una gran confianza en su amor a la verdad, o en cualquier tipo de asentimiento de mi voluntad.
c) En muchos casos, las personas se ven obligadas a creer aquello que les cuesta creer. De acuerdo con el punto de vista del que estamos hablando, uno tendría que ser capaz

de creer lo que uno quisiera. Sin embargo, esto no es así. En ciertas circunstancias, los objetos de la fe se presentan con una fuerza igual de convincente para nuestra conciencia que lo que algunos gustan en llamar las cosas de la ciencia. Muchos que carecen del don de la fe y deambulan por el desierto del escepticismo han expresado este deseo: "¡Ojalá pudiera creer más, pero no puedo!", una clara evidencia de que no depende de la voluntad.

20. ¿Se ha intentado también buscar lo que es característico de la fe en la singularidad de su objeto?

Sí. En relación con Hebreos 11:1 y algunos otros pasajes mencionados anteriormente, se ha mantenido que creer es aceptar como verdadero algo que es invisible. Sin embargo, la palabra invisible se puede tomar en más de un sentido. En primer lugar, puede significar algo que, por su naturaleza, no se puede ver, es decir, no se puede observar, cuya realidad no puede entrar directamente en contacto con mi capacidad cognitiva. Además, puede significar algo que por su naturaleza no es inadecuado para convertirse en un objeto de observación por mi parte, pero que de hecho nunca ha estado sujeto a mi observación. En tercer lugar, también puede significar algo que anteriormente, tal vez incluso innumerables veces, ha sido observado por mí, pero que ahora, en este momento, mientras asiento con fe a su realidad, está fuera del alcance de mi observación.

En cuanto al primer significado de invisible, esto siempre debe seguir siendo un objeto de fe para mí. Por ejemplo, el hecho de que en mi propia alma haya profundidades de la vida que nunca podré observar es algo que me dicta la fe, es decir, está basado en el testimonio de la Palabra de Dios. Aquí coinciden lo invisible y lo que creo. Esto también se puede admitir en los casos pertenecientes al segundo significado. Estoy convencido de la existencia de muchas cosas visibles y observables que hasta ahora nunca he observado por mi mismo o que nunca observaré. Ninguno de nosotros ha visto Pekín [Beijing]. Sin embargo, todos aceptamos que existe una ciudad con ese nombre. Estamos seguros de la verdad de algo que para nosotros es invisible, y a eso podemos llamarle fe. En cuanto al tercer significado, sin embargo, las cosas son claramente distintas. Que en la parte occidental del estado de Michigan haya un gran lago es para todos nosotros un hecho establecido. Sin embargo, no nos inclinamos a llamar a esto fe, aunque rara vez estamos en posición de convencernos de su realidad mediante la observación personal. Así pues, hay muchas cosas invisibles que sin embargo conocemos. Cada percepción de nuestros sentidos en el próximo minuto, tan pronto como haya pasado, se habrá convertido en un objeto de fe.

Sólo en el caso de los dos primeros significados, por tanto, lo invisible es un objeto de fe. Pero ¿sólo porque es invisible o por alguna otra razón? Aparentemente por esto último. Hablamos de fe con respecto a cosas que son completamente invisibles o que nosotros nunca hemos visto, ya que su existencia tan sólo la podemos conocer por el testimonio de otro. Todo el mundo invisible que comprende el objeto de nuestra fe, que se convierte en realidad para nosotros por la fe y en el que vivimos por fe, solamente puede colocarse ante nuestra mirada espiritual mediante la declaración de la Palabra de Dios. No sólo se encuentra detrás del mundo de los fenómenos, sino que por encima de él hay un mundo superior al que solemos observar. Pero a partir de esto es evidente que no es tanto lo invisible lo que llamamos el objeto de la fe, sino, en un sentido más amplio, lo que es *inaccesible*, lo que para nosotros es *personalmente inaccesible*, con lo cual únicamente podemos tener contacto mediante el testimonio interpuesto de otra persona. Si alguien desea permanecer con lo

invisible, se pueden enumerar muchas cosas que no se pueden ver y que, sin embargo, no son realmente objetos de fe. Las proposiciones generales que se derivan mediante deducciones de otras proposiciones y de cuya verdad tenemos una visión lógica inmediata representan una realidad que nosotros nunca podemos observar como tal. Que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos ángulos rectos es una proposición que sólo se concibe en su universalidad, pero que nunca se puede ver en su realidad global. Sin embargo, nadie dice que crea esto, y todos afirman saberlo. La razón es que aquí no confiamos en el testimonio de otro, sino que tenemos una visión lógica independiente sobre la verdad de esta proposición. Por lo tanto, aquí hay algo invisible que no es un objeto de la fe sino del conocimiento. Sin embargo, no es algo que sea inalcanzable en el sentido descrito anteriormente, ya que podemos llegar a esta proposición con nuestra capacidad de razonamiento lógico; podemos llegar a ella directamente.

Con los objetos de la fe esto no es así. Se encuentran fuera y por encima de nosotros, y ningún razonamiento en el mundo nos acerca a ellos. Por lo tanto, criticar esta definición —que creer es la convicción sobre lo invisible— nos ha mostrado, al mismo tiempo, en qué dirección tendremos que buscar la definición correcta.

21. ¿Debe buscarse lo que distingue a la fe en el objeto en que se cree o en la manera concreta en que alguien sostiene como verdadero aquello que cree?

Como hemos demostrado ampliamente, ambos puntos de vista son insostenibles y parciales. Por lo tanto, tendremos que decir que lo que distingue a la fe debe buscarse:

a) No en la naturaleza de su objeto. Una misma cosa puede ser ahora un objeto de la fe y mañana un objeto del conocimiento sin cambiar un ápice. Si un buen amigo me habla sobre San Francisco, creo que aquello que me cuenta es verdad; si visito la ciudad mañana, mi creencia se convierte en conocimiento.
b) No en la naturaleza del sujeto solamente. No me es posible pasar aleatoriamente de un estado de conocimiento a uno de fe mediante un cambio arbitrario. No depende de mí si quiero saber o creer algo. Tanto en un caso como en otro, hay algo objetivo fuera de mí que me impulsa o bien a saber o bien a creer.
c) Ciertamente en la naturaleza de aquello por lo cual mi conocimiento de algo es mediado. Si este conocimiento se alcanza gracias al contacto inmediato con el objeto en mi experiencia o por un razonamiento lógico, entonces hablo de saber. Si no es así, pero interviene el testimonio personal de otro entre mi persona y aquello que en sí mismo me resulta inaccesible, entonces hablo de creer.
d) Ciertamente en la actividad subjetiva que resulta de esta mediación personal. Es incorrecto decir que creer es sostener subjetivamente que algo es cierto cuando se carece de la certeza del conocimiento objetivo. Pero no sería menos incorrecto que alguien quisiera negar que el carácter distintivo de la fe estriba en que se trata de una disposición y un acto subjetivos en el ser humano. La diferencia no radica en el mayor o menor grado de firmeza o certeza. Pero aun así *existe* una diferencia subjetiva entre la forma en que, en mi conocimiento, acepto que algo es verdadero y la manera en que asiento a ello al creer. En este último caso, la actividad de mi alma es diferente que en el anterior. Puede que en ambos casos el resultado sea el mismo, pero el camino recorrido para llegar a ellos no fue el mismo, y las experiencias subjetivas también fueron distintas. Que ya no podamos ver esta diferencia claramente se debe atribuir al hecho de que en nuestra vida diaria las experiencias de creer y conocer se

mezclan en cada momento. Cualquiera, sin embargo, si se esfuerza un poco, puede reflexionar sobre la diferencia.

Esta diferencia subjetiva de la que hemos hablado se desprende directamente de lo que es objetivo. La mediación entre la verdad y yo mismo por parte de otra persona es la razón por la cual soy llevado a una disposición distintiva hacia esta verdad. Con esto, la parcialidad que debemos rechazar en las opiniones discutidas anteriormente, ha desaparecido.

22. Basándonos en lo que se ha dicho, ¿cómo podríamos definir la "fe" en general?

La fe es una aceptación de algo como verdadero, mediante la cual no nos apoyamos en nosotros mismos sino en el testimonio de otro.

23. Según esta definición, ¿qué debe considerarse ya como objetos de fe?

Con un poco de reflexión quedará claro que toda nuestra sociedad humana, toda comunión espiritual con los demás y, con diferencia, la mayor parte de nuestro pensamiento y nuestras acciones, se basan en la fe. La fe es la urdimbre y la trama en la estructura de la vida humana. Sin fe, nadie podría existir en la sociedad. La vida es un vasto océano del cual tan sólo una pequeña parte cae dentro de nuestro horizonte, y este pequeño segmento está casi infinitamente bañado con lo que solamente podemos conocer mediante la fe.

a) Las verdades más elevadas, las raíces de todo nuestro conocimiento, las proposiciones que no están sujetas a una argumentación adicional son para nosotros objetos de fe. No es cierto, como sostienen los racionalistas, que para este conocimiento nuestra razón sea autosuficiente en sí misma. Descansa en Dios. Él es la base de nuestro conocimiento, y su veracidad es para nosotros la garantía de la confiabilidad de esta base de todo conocimiento. Si consideramos cómo estas verdades más elevadas se entrelazan a través de todo nuestro pensamiento y conocimiento, cómo casi todas las cosas en cada momento y ocasión dependen de él, entonces tan sólo con eso ya entenderemos lo mucho que hay en nuestra conciencia que se basa en la fe. Al mismo tiempo, de esto resulta evidente cuán absurdo es elevar el conocimiento a expensas de la fe o despreciar a esta última en aras del conocimiento. No hay conocimiento que en su fundamento más profundo no descanse en la fe. Como criaturas, creer es ley de vida para nosotros. Nos encontramos en el terreno de un mundo cuya necesidad sólo podemos demostrar en una pequeñísima parte. La mayor parte la aceptamos basándonos en el testimonio. No estamos hechos para apoyarnos en nosotros mismos, sino para descansar, con nuestras convicciones, así como en todos los demás aspectos, en Dios.

   En estos asuntos, la fe nunca cesará ni será erradicada. Visto de esta manera, es una característica de ser una criatura que nunca se puede perder. Los ángeles tienen ese tipo de fe. El hombre lo tenía antes de su caída, y tiene que ejercerlo después de su caída. Sólo Dios no cree, ya que no tiene a nadie más grande que Él en quien pueda creer y descansar. Él está inmediatamente en contacto con las cosas por su omnisciencia, y toda verdad tiene su base en su ser. Él no descansa en la verdad, sino que la verdad descansa en Él. Él sabe y entiende todo en su propio ser.
b) En nuestra experiencia sensorial también hay un elemento de fe. Con un poco de reflexión llegaremos a reconocer que incluso aquella parte de nuestro conocimiento

que parece ser la más inmediato es, sin embargo, mediata. ¿Cómo sabemos que nuestros sentidos no nos están engañando? ¿Que están preparados para reflejar el mundo en nuestra conciencia tal como realmente es? ¿Cómo sabemos que ninguna apariencia idealista nos engaña? Sólo por la fe en Dios nuestro Creador, quien nos ha dado esta naturaleza y esta capacidad de saber, puede el hombre mantenerse alejado del escepticismo frente a todas estas preguntas. Por lo tanto, en todo escepticismo está presente la defección de Dios, un alejamiento de Él, que tiene una relevancia moral.

c) Toda comunión espiritual con el resto de las criaturas se basa en la fe. La cooperación con otros sería completamente imposible si Dios no nos hubiera dado la capacidad de aceptar como verdadero el testimonio de los demás y de confiar en él, si no hubiera reprimido el engaño inherente a todos los hombres por naturaleza, al menos en su aspecto externo, de tal manera que una realidad correspondiera a esta fe. Sin embargo, con frecuencia nuestra confianza puede verse traicionada, sin fe no podemos vivir en absoluto, y todos los días confiamos, más o menos, en la mayoría de las personas con quienes tenemos contacto.

d) Nuestro conocimiento del pasado, que ya no está presente, se basa en el testimonio de las generaciones anteriores. Todo nuestro conocimiento histórico se basa en la fe. Ninguno de esos hechos históricos permite una investigación directa, ya que el tiempo se los ha llevado. Sin embargo, entre ellos hay hechos que quizás sean más ciertos para nosotros que muchas cosas que observamos con nuestros ojos.

e) De los apartados anteriores (a) y (b), se desprende que dependemos de la veracidad de Dios, y por tanto nuestra fe es una *fides divina* [fe divina]. De los apartados anteriores (c) y (d), concluimos que confiamos en la fidelidad de los hombres, y nuestra fe es una *fides humana* [fe humana]. En cierto sentido, ambos tipos de fe van juntos y se siguen el uno al otro en lo que respecta a la revelación divina.

   La fe histórica en la revelación, mientras falte el testimonio del Espíritu Santo en el corazón, es en gran medida una fe que también surge dentro de nosotros por la mediación de los hombres. En el primer caso, un niño cree en las Escrituras porque se la han enseñado sus padres y maestros. Algunos que carecen de una fe más profunda han hablado de creer en el contenido de las Sagradas Escrituras sobre bases históricas que respaldan el hecho de que aquí tenemos una revelación divina. Esta fe histórica no debe ser despreciada, y una vez que se ha reconocido el papel tan importante que tiene la autoridad en nuestra vida humana, no nos parecerá extraño que un elemento de autoridad histórica se mezcle con nuestra convicción sobre la verdad de las Escrituras. Esto, sin embargo, es una postura provisional y no la base sobre la cual un cristiano debe apoyarse en la vida y en la muerte. Esto sólo puede ser por una fe directa en Dios, basado en el testimonio del Espíritu Santo. Es bueno creer históricamente en la revelación porque los milagros la acompañan y garantizan su procedencia divina. Pero es mejor creer directamente por el testimonio que el Espíritu da a través de la Palabra. Aun así, también en el primer caso existe realmente un testimonio de Dios, al menos si uno ve el milagro mismo. Pero, como quiera que uno llegue a la convicción de que la Escritura es la revelación de Dios, en cualquier caso su contenido como un todo sólo puede ser un objeto de fe. El estado de las cosas es el siguiente: algunos aceptan el origen divino de las Escrituras por motivos históricos; otros lo aceptan sobre la base del testimonio del Espíritu Santo. En ambos casos, uno

cree en el *contenido* de la Escritura como testimonio de Dios, ya que Dios se dirige a nosotros a través de ella.

24. Después de deducir todo esto, ¿queda mucho aún por saber?

Lo que se ha dicho ha demostrado que, para nosotros, los seres humanos, realmente no existe una convicción en la que nos apoyemos completamente en nosotros mismos. Con las raíces más profundas de nuestro conocimiento, estamos anclados en la veracidad de Dios. Y en la medida en que ninguna convicción está completamente separada de esas raíces, también descansa sobre la misma base. Ahora bien, alguien puede en su razonamiento abandonar momentáneamente este fundamento de fe. Puede presuponer como verdaderos los fundamentos generales de los que todo depende sin tener en cuenta su carácter distintivo como verdades de fe. Y luego, tomando esos argumentos como punto de partida, puede asumir otras verdades derivadas a causa de su conexión con esos fundamentos. Uno tiene una visión lógica de estas verdades derivadas y está convencido de ellas, no sobre la base de un testimonio sino sobre la base de su propio razonamiento. Aquí, pues, uno tiene que ver con el conocimiento, pero sólo puede parecer un conocimiento verdadero, ya que ha perdido de vista y no ha tomado en consideración la base de la fe en la que estas verdades derivadas también descansan en última instancia. Ahora se ve cuán limitada es el área del conocimiento, y que en la vida real se entremezclan la creencia y el conocimiento.

25. ¿Cuál es la segunda cuestión con respecto a la psicología de la fe que debe considerarse?

La cuestión de qué capacidades del alma están involucradas en el acto de fe. Esta pregunta, por supuesto, guarda una relación estrechísima con la otra: ¿de cuántas partes consta la fe? Realmente es otra formulación de la última pregunta. Creer es una expresión del espíritu humano, y por eso incluye tantas partes y actos como capacidades hay de este espíritu en funcionamiento.

26. ¿Es la pregunta que aquí se plantea fácil de responder?

No; a lo largo de la historia ha sido respondida de diversas maneras y actualmente sigue dividiendo a los teólogos. Esto no nos sorprende. La fe es una expresión de la vida, y todo lo relacionado con la vida presenta esta característica: que lo que para nuestra conciencia en la experiencia es simple y carente de complicaciones, para nuestro intelecto, en cambio, [es] complejo y complicado. Por lo tanto, no implica una contradicción si sostenemos que la fe es al mismo tiempo extremadamente simple y sumamente compleja. Lo mismo puede decirse de otra serie de actividades del intelecto o el alma. Para lograr una actividad simple, aparentemente completamente natural, a menudo participan muchos factores que generalmente no observamos. ¡Qué maravillosa es la composición de nuestro ojo!; ¡qué natural resulta el acto de nuestra visión para nuestra propia percepción! Así ocurre también con la fe. El cristiano más sencillo puede ejercerla sin tener en cuenta lo que hace. Pero todo esto no nos exime de la obligación de considerar la fe más de cerca y analizarla, y, en la medida en que nos es dado hacerlo, comprenderla. En el caso de la regeneración no se puede pensar en hacer eso, pero sí para la fe, un acto que se enmarca dentro de la vida consciente.

27. ¿Es la fe algo que presupone una nueva capacidad del alma? Es decir, ¿no es el caso que uno no cree con las capacidades con las cuales realiza todos los demás actos espirituales?

Algunos han asumido que es así, pero eso es algo completamente erróneo. Desde luego es cierto que el Espíritu Santo debe obrar en nuestras capacidades de una manera sobrenatural antes de que podamos ejercer una fe salvadora. Pero esto no demuestra que el Espíritu Santo implante una nueva capacidad dentro de nosotros además de las otras que ya poseemos. El Espíritu Santo regenera el corazón; y del mismo modo que el intelecto, la voluntad y las emociones fluyen del corazón, esta raíz de vida, en principio, han recibido en la regeneración la capacidad de actuar creyentemente, cada uno a su manera. Tampoco en el hombre natural existe un órgano independiente para la fe. Al darle a nuestra alma una triple capacidad, Dios nos ha equipado de tal manera que podemos llevar a cabo todas las acciones que pertenecen a nuestra vida espiritual sin tener la necesidad de un nuevo órgano. Y si alguien comenzara en algún momento a suponer la existencia de una capacidad independiente para la fe, podría hacerlo con el mismo derecho para otras expresiones de la vida: para el amor, la esperanza, etc.

28. Si preguntamos por las capacidades que operan en la fe o por las partes de que consta la fe, ¿tenemos entonces presente la fe en general o la fe salvadora en particular?

Ambas. No podemos dar por sentado que la palabra "fe", cuando se usa para diversas cosas, no tenga nada en común en cada uno de esos sentidos. Por mucho que la fe histórica y la fe salvadora en el sentido más limitado también difieran entre sí, deben seguir teniendo en común la forma general de la fe, o de lo contrario no podrían designarse con el mismo nombre. Por lo tanto, si se dice que la fe salvadora consta de estas o aquellas partes, que en ella participan activamente estas o aquellas capacidades, entonces esto podría aplicarse principalmente a todo lo que se llama fe. La diferencia se deriva del contenido de lo que se cree y la relación que tiene con nuestra vida. En la fe salvadora, ambos son tales que es completamente imposible para una persona no regenerada, con sus capacidades, actuar sobre ellos con fe. Si decimos que la fe consiste en conocimiento, asentimiento y confianza, generalmente nos referimos a la fe salvadora. Sin embargo, esto también se aplica a la fe en el sentido más amplio. De ninguna manera, entonces, mantenemos que la persona no regenerada no puede ejercer conocimiento, asentimiento y confianza en asuntos terrenales o hacia Dios históricamente. Siempre que ejerza fe en cualquier sentido, esta forma general de fe está presente. Por otro lado, sostenemos que él no puede estar activo con conocimiento, asentimiento y confianza hacia los objetos de la gracia salvadora, hacia el Mediador, aplicado a su propia alma. En este aspecto concreto no tiene conocimiento, asentimiento o confianza salvadores.

29. ¿Están todos de acuerdo en enumerar las acciones que pertenecen a la fe?

No, aunque la mayoría habla de tres acciones o aspectos de la fe: (1) conocimiento (*notitia*); (2) asentimiento (*assensus*); (3) confianza (*fiducia*).

Algunos autores quisieron reducir estos tres y dejarlos en dos, ya fuera eliminando el conocimiento en primer lugar o la confianza en el último. Sostuvieron que el conocimiento era sin duda el requisito previo necesario para la fe, pero que, por lo tanto, todavía no era idéntico a la fe (que no era una pieza o parte de ella). Otros dijeron que la confianza (*fiducia*) ciertamente fluía de la fe como su consecuencia necesaria, pero que eso no le daba derecho a ser confundida con el núcleo, la esencia de la fe, o a ser incluida dentro de la fe. Todo esto aparte de la visión antibíblica de los católicos romanos, que no sólo desean excluir el

conocimiento de la fe en sí, sino que incluso niegan que sea el requisito previo necesario de la fe.

Otros autores no se limitaron a estos tres aspectos, sino que los ampliaron. Witsius, entre otros, considera que la fe incluye siete acciones, tras haber recordado primero de manera bastante nominalista que en realidad no hay capacidades independientes en el alma, sino que en última instancia todas son una. Él las enumera en este orden: (1) conocimiento, (2) asentimiento, (3) amor, (4) hambre y sed de Cristo, (5) aceptar al Señor Cristo, (6) apoyarse en Cristo, (7) rendirnos a Cristo; a lo que luego añade la conclusión, como el acto final de fe acompañado por una paz bendita del alma: (8) ¡Cristo es mío!

Inmediatamente percibimos que aquí nos encontramos con una enumeración muy penetrante y completa de los diferentes aspectos de la fe, pero no con una clasificación psicológica exacta.

30. ¿El conocimiento pertenece a la esencia de la fe?

Sí; y para entender esto bien, primero hay que rechazar los sentimientos de los católicos romanos, que en más de un sentido se desvían de la Escritura. Roma elimina la gran diferencia que existe entre la fe histórica y la fe salvadora. No exige nada más que un asentimiento histórico a la verdad, sin tener que incluir una confianza sincera. Esto significa que también ha aplicado su principio de externalización a la fe y, de esta forma, la ha adaptado a las masas.

La segunda peculiaridad en la visión que tiene Roma de la fe es que el elemento del conocimiento se elimina y todo se incluye en el asentimiento. Si sólo está presente el asentimiento, puede faltar el conocimiento y aun así seguirá habiendo fe. Para acentuar esto, Roma establece una distinción entre *fides implicita*, “fe no desarrollada” y *fides explicita*, “fe desarrollada”. La primera opera sin conocimiento de la verdad, la segunda con conocimiento de la verdad. Si uno tan sólo está preparado para creer en lo que cree la iglesia, eso le cuenta como fe. Ese es el principio del clericalismo aplicado al concepto de fe. Igual que el clero realiza muchas otras cosas para los laicos, también puede creer por ellos, y lo único que se exige del laicado en sí es un asentimiento ciego. El resultado es que una búsqueda independiente de los testimonios divinos es innecesaria para la gente común y es mal vista en lugar de ser promovida por la iglesia. El lenguaje de la iglesia es un lenguaje extraño que las personas no entienden. La predicación de la Palabra pasa a un segundo plano, el rito ocupa el primer plano, y este último se basa en las emociones más que en la fe.

Por último, el tercer aspecto que caracteriza la doctrina de la fe de Roma es la distinción entre *fides informis*, “fe sin forma” y *fides formata*, “fe formada”. La primera es el asentimiento sin más a la fe histórica descrita anteriormente. La fe formada es la fe formada y perfeccionada por el amor, de manera que se convierte en fe justificadora. Esto tiene que ver con el error de la iglesia romana en el artículo de la justificación. Dado que no ven esto como un acto judicial de Dios que nos imputa los méritos de Cristo, sino como una infusión de justicia subjetiva, como *hacer* justo, consecuentemente también hay que atribuirle a la fe un carácter que concuerde con esa doctrina. Ahora, el amor es la raíz de todas las virtudes cristianas. Por consiguiente, la fe que hace justo (santo) subjetivamente no podrá consistir en otra cosa que no sea amor. Esta distinción entre la fe formada y la no formada no es, pues, otra cosa que el principio de la santidad basada en obras aplicado al concepto de fe. Y vemos que, por sus tres errores fundamentales de exteriorización, clericalismo y santidad basada en obras, Roma ha transformado la fe en su propia caricatura.

Con respecto al segundo punto de discrepancia, que aquí está sobre el tapete, sostenemos que el acto de fe es completamente imposible sin conocimiento. La disposición a creer algo puede estar presente sin conocimiento, pero no el acto. Por lo tanto, no es en absoluto evidente lo que quedaría del acto de fe si se eliminara el conocimiento. Si alguien dice que sigue habiendo una intención consciente de aceptar como verdadero todo lo que alguien dice, entonces respondemos que esto sólo puede llamarse confianza en una persona en el sentido más general, pero que no se le puede llamar fe. Y, además, incluso esto incluirá también cierta medida de conocimiento, ya que esta confianza general en la persona también se deriva, sin duda, del conocimiento de la persona y de ciertas afirmaciones que ha hecho. Por grande o pequeño que sea el conocimiento, siempre hay conocimiento allí donde hay fe. El peligro que encierra la concepción de Roma es justamente este: hace que este conocimiento de la fe, del cual no puede prescindir, sea el conocimiento de la autoridad y confiabilidad de la iglesia, en lugar del conocimiento de la autoridad y confiabilidad de Dios. Así que, como objeto de fe, la iglesia viene a ocupar el lugar de Dios. El hombre no toma conciencia de Dios y del Salvador para que la confianza pueda desarrollarse a partir de este conocimiento. Simplemente se lo coloca ante la iglesia y el clero, y por lo que se le proclama acerca de su autoridad, debe desarrollarse en él una sumisión ciega a la que se denomina “fe”.

La visión bíblica de la fe es completamente diferente. Incluye que una cosa, para poder creerse, debe ser conocida. Esto es suficientemente evidente por la manera en que, por ejemplo, en el Evangelio de Juan, el conocimiento de Dios se intercambia con la fe en Dios, el conocimiento con la fe en el Salvador. De esta manera, conocer a Dios y a Cristo es vida eterna. La fe viene por el oír y el oír por la Palabra de Dios (Rom 10:14, 17; Juan 6:69). Creer va acompañado de la confesión, pero luego debe haber algo que confesar y algo que se haya dado a conocer. En las Escrituras se nos advierte que, por falta de conocimiento, podemos ser destruidos (Os 4:6). Que Dios acompañe las actuaciones de su gracia con el llamamiento externo presupone el mismo principio. Y el hecho de que creer se represente mediante la imagen de ver tampoco permite otro punto de vista. En Isaías 53:11, se dice que por su conocimiento el Siervo del Señor justificará a muchos, una prueba de que la fe salvadora incluye un cierto grado de conocimiento.

31. ¿Podemos establecer de antemano cuán grande debe ser este conocimiento que se requiere para la fe?

No, solamente podemos decir en general que el conocimiento debe ser suficiente como para producir una idea de aquello que se cree. Para cada ejercicio de fe, sólo es necesario el conocimiento del objeto concreto al que se dirige la fe y con el que está inseparablemente conectado. En la medida en que alguien tenga una comprensión histórica clara del contenido de la Escritura, también podrá ejercer la fe en un sentido histórico con respecto a la Escritura. En la medida en que alguien tenga un conocimiento claro y distintivo de la persona del Mediador, de sus oficios y estados, su ejercicio de fe también será más rico y más completo. Por lo tanto, el conocimiento no sólo es esencial para la fe, sino también el criterio para medir el alcance de la fe y sus riquezas interiores. Aun así, es cierto que la fe salvadora puede ir acompañada de un mínimo de conocimiento. En cualquier caso, debemos sostener que su objeto no es la verdad de Dios en general, sino específicamente el Mediador del pacto de gracia. Por supuesto que todos los que crean de manera salvadora en el Mediador también estarán preparados para creer en todos los testimonios de Dios. Sin embargo, en primer lugar,

su fe no se dirige a ellos en general, y una gran ignorancia sobre los detalles de la verdad no es, en sí misma, una prueba de la ausencia de fe salvadora.

32. ¿Con qué cosas no debe confundirse este conocimiento de la fe?

a) En primer lugar, no debe confundirse con la comprensión de las cosas que uno cree. Comprender significa tener un discernimiento claro de una cosa, de la base a partir de la cual existe, y de la necesidad que deriva de esa base. Al mismo tiempo, sin embargo, es evidente por ello que comprender y creer no son lo mismo. Lo que creemos es algo positivo; lo que comprendemos es una conclusión lógica natural.
b) Tampoco se debe confundir el conocimiento de la fe con una simple representación de las cosas. Representar no es saber. Y si el conocimiento de la fe fuera una mera representación, entonces no pertenecería a la esencia de la fe. Esto ya se puede confirmar por el hecho de que alguien puede tener una imagen de ciertas cosas sin tener fe en estas cosas. Si esta representación fuera conocimiento, y el conocimiento una parte esencial de la fe, entonces los incrédulos tendrían una parte esencial de la fe. Y el razonamiento antes mencionado de aquellos que estarían dispuestos a excluir el conocimiento de la fe sería de hecho concluyente. Dicen que el conocimiento es necesario para la fe y que necesariamente la precede, pero, por consiguiente, no es parte de la fe. Pero eso no es lo que se quiere decir. Ese conocimiento nuestro que pretendemos haber visto como una parte esencial de la fe es más que una mera descripción, en cuyo caso todavía estaría completamente en duda si la realidad se correspondía o no con la misma. El conocimiento de la fe es de ese tipo que inmediatamente sitúa las cosas como reales a nuestra vista. Cualquier división entre la representación de la cosa y la realidad de la cosa es ajena a ella. Ese es exactamente el sentido profundo de la declaración en Hebreos 11:1: "La fe es la sustancia de las cosas que se esperan y una evidencia de las cosas que no se ven". Desde el principio, la representación del conocimiento que llevamos en nuestra conciencia de los objetos de fe está coloreada por esta realidad distintiva. El conocimiento de la fe es un conocimiento de verdades inseparablemente relacionadas con el pensamiento de que esas verdades expresan realidades. No es como si, al igual que un juez, escucháramos por primera vez el testimonio de Dios y, mientras tanto, mantuviéramos nuestro intelecto en una actitud neutral para luego decidir tranquilamente cuán grande es la evidencia y qué podría o no ser cierto de lo que se ha testificado. Si realmente sucediera de esta manera, el conocimiento tendría que seguir su camino solo durante un tiempo, sin estar acompañado por esa conciencia de la realidad. En otras palabras, no sería conocimiento, sino sólo cognición. Creer presupone una confianza previa, por la cual decaen todas las preguntas sobre si el testimonio se refiere o no a la realidad. Tan pronto como Dios abre su Palabra para dirigirse a nosotros, el conocimiento de la fe comienza a actuar y por tanto inmediatamente aparece también como conocimiento de fe, llevando en sí mismo el carácter de la fe y teniendo una coloración característica. Resulta extremadamente difícil analizar esta singularidad psicológicamente, pero se puede apelar a cada experiencia. Así pues, sostenemos que el conocimiento es una *parte esencial de la fe,* que reside en la fe, aun a riesgo de que se nos haga difícil diferenciar entre el conocimiento y la confianza.

33. ¿Lo que se dice aquí también se aplica a la fe salvadora, es decir, que el conocimiento es una parte esencial de la fe y no simplemente un requisito previo para la misma?

Sí, esto se aplica tanto a la fe salvadora como a la fe en un sentido más amplio. Esta fe salvadora también comienza con un conocimiento que presenta la verdad ante nuestra vista como real. Mediante este conocimiento nos hace entrar en contacto, por así decirlo, con el Cristo viviente. La imagen del Mediador que recibimos en nuestra conciencia es una imagen basada en el conocimiento y no la representación de una fantasía. No lo consideramos como el retrato de un extraño, que en lo que a nosotros respecta puede ser la creación de la fantasía del pintor, sino que, con el interés activo de buscar a los pecadores, nos empapamos de sus rasgos; nos volvemos conocedores de la verdad como el único medio que nos puede llevar a una relación con Cristo. Por lo tanto, este conocimiento es una parte esencial de la fe salvadora. Es el primer acto de recibir al Salvador en nuestra alma. Él entra por la puerta de nuestra vida mental para ser apropiado de inmediato por nuestra voluntad y gobernar nuestros afectos.

Y el conocimiento, como algo perteneciente esencialmente a la fe, también se convierte aquí en el criterio para medir el alcance de la fe, cuando no de la plomada para sondar su profundidad. Puesto que la fe comienza con la recepción de la figura del Salvador, creer por completo tendría que comenzar por asimilar esa figura en toda su plenitud, desde todos los ángulos y con todas sus características. Recibirlo como profeta, sacerdote y rey, como nuestro Mesías rico y pleno a través de las ventanas del intelecto en el corazón, sería el primer acto de una fe ideal y perfecta.

A partir de ahí se desprende, al mismo tiempo, que en la fe salvadora hay algo diferente que va más allá del antiguo conocimiento de la fe histórica. Muchos se lo imaginan como si el asentimiento y la confianza vinieran con esa antigua fe histórica, para luego con estos tres formar la fe salvadora. Pero no es este el caso. Sobre la base de ese conocimiento anterior surge un nuevo conocimiento —completamente diferente y que no se puede comparar con ninguna otra cosa— con el cual sólo un verdadero creyente, regenerado por el Espíritu de Dios, conoce. En esto también hay una nueva prueba de cómo, para aquellos que tienen una fe salvadora, el conocimiento no es simplemente una *conditio sine qua non* de la fe, sino también una parte del acto mismo de la fe. Si fuera simplemente el conocimiento histórico anterior aumentado con asentimiento y confianza, entonces no habría diferencia, en lo que respecta a ese conocimiento, entre aquellos que tienen una fe salvadora y aquellos que no la tienen. Y de ello nuevamente cabría deducir que el conocimiento no estaba incluido en la fe, sino que la precedía. Claramente, es al revés. Para el regenerado, la fe es irradiada y está impregnada de conocimiento; irradia conocimiento; es una fe que ve y conoce.

34. ¿Hasta qué punto se puede decir que el conocimiento de la fe precede a la fe salvadora?

Ya se ha establecido anteriormente la distinción entre la fe en un sentido más general y en un sentido más restringido. Todos están de acuerdo en que el objeto de la fe salvadora en un sentido más restringido es el Señor Cristo, el Mediador. Creer en Él es lo que nos justifica ante Dios. Por otro lado, tener conocimiento de nuestros pecados y de que ante Dios somos merecedores de la condenación eterna, es decir, un conocimiento espiritual, pertenece a la fe en el sentido más amplio. Alguien que es condenado por su culpa y su depravación tiene esa convicción, ya que cree en la declaración de Dios al respecto. Ahora, es obvio que el conocimiento presente en esto último es necesario para el conocimiento de la fe salvadora. Es necesario un cierto grado de conciencia de pecado para el ejercicio de la fe justificadora. Pero sería claramente incorrecto decir que la fe justificadora incluye este conocimiento como parte de su esencia. El conocimiento que forma parte de la fe justificadora se centra, al igual

que la fe en su conjunto, en Cristo, el Mediador. Lo hace bajo la impresión del conocimiento del pecado. Pero, aun así, si deseamos hablar con precisión, este conocimiento del pecado no le pertenece como parte suya. La fe que justifica y salva mira al Salvador, no al peligro. Está claro que cuando uno desea mirar con interés al Salvador, esa mirada va precedida de una mirada al peligro. Y seguramente, mirar al Salvador se puede intercambiar continuamente con mirar al peligro. Sí, es más: dado que el Salvador, en su calidad de salvador, es completamente lo contrario del peligro, mirarlo a Él de forma natural incluye la idea del peligro. Su sufrimiento y muerte sólo pueden verse en relación directa con el pecado. Por lo tanto, podemos decir que, en la práctica, esta distinción más matizada entre la fe en el sentido más general y la fe en el sentido más restringido y salvador rara vez se hace consciente. Pero, en última instancia, eso es así con todos los elementos del acto de fe, y, por tanto, esta experiencia nunca puede impedir que podamos distinguir con la mayor precisión posible. Decimos, por lo tanto, que la conciencia de pecado precede a la fe salvadora como un requisito indispensable, pero que no pertenece al conocimiento de la fe en sí.

35. ¿Cómo debe entenderse la definición de fe salvadora que da nuestro Catecismo?

El Catecismo [de Heidelberg] [21] dice: “Una fe verdadera no es sólo un seguro conocimiento, por el cual considero cierto todo lo que Dios nos ha revelado en su Palabra, sino también una verdadera confianza”, etc. Sin embargo, con esto no se quiere decir que todas las verdades reveladas en la Palabra de Dios sean directamente el objeto de la fe salvadora, y que aun cuando falte conocimiento de ellas, aun así habría que hablar de creer en ellas. En la definición solamente se expresa la oposición a Roma. Roma dijo: “Creer es tan sólo un determinado conocimiento, por el cual considero verdadero todo lo que Dios ha revelado”. Los protestantes: “No *sólo* un cierto conocimiento, sino también”, etc.

36. ¿Se puede poner también demasiado énfasis en el conocimiento como parte de la fe?

Sí, los racionalistas hacen eso. Tienen toda la religión ocupada con la convicción racional. También hay una ortodoxia muerta y adormecedora que tiene esta característica en común con el racionalismo. Ningún aspecto de la fe puede ser elevado a expensas de los demás. Tal parcialidad siempre provoca una reacción que degenera en el extremo opuesto, de manera que nunca se alcanza el equilibrio. La doctrina del sentimiento de Schleiermacher siguió la religión racionalista de la razón.

37. ¿Es fácil distinguir el asentimiento de la fe del conocimiento tal como se describió anteriormente?

No. Como hemos visto desde el principio, el conocimiento está presente desde el inicio con la conciencia que toma nota de la verdad y que tiene que ver con las realidades. Eso ya es un asentimiento implícito. Es precisamente el asentimiento lo que hace de este conocimiento un acto tan único. Para poder distinguir entre ambos claramente, podríamos limitar el conocimiento a llegar a conocer la verdad. Contra eso, sin embargo, hay dos objeciones:

a) Al hacer este tipo de distinción se llega a una idea del conocimiento de la fe que se contradice con la realidad. En ninguna parte existe un conocimiento de la fe que no esté bajo la influencia formativa del asentimiento. Puede compararse la percepción de los sentidos con el conocimiento de la fe. En la primera también están presentes

dos elementos: la recepción de las impresiones sensoriales y el asentimiento de que una realidad fuera de nosotros mismos se corresponde con ellos. Ahora, sin embargo, el conocimiento que tenemos de nuestra percepción de los sentidos en ningún momento aparece separado del asentimiento de que lo que percibimos es real. Con ese conocimiento, el asentimiento se otorga automáticamente. Nos parece absurdo pensar que podríamos saber y no estar de acuerdo. Lo mismo sucede con la fe. Cuando tenemos a alguien en quien confiamos completamente, entonces no se nos ocurre considerar primero sus palabras en abstracto. Sabemos ya asintiendo y asentimos ya sabiendo; lo uno impregna lo otro. Alguien que oyó lo mismo que nosotros pero no asintió también lo sabría de otra manera. Saber de la manera en que lo hacemos equivale a asentir.

b) Al distinguir de esta manera, también podría perderse de vista la diferencia entre fe histórica y salvadora. El conocimiento de estas dos difiere precisamente en esto: que este último es un conocimiento que está acompañado por la calidez y el resplandor de la convicción. Y precisamente por eso, se convierte en un conocimiento completamente nuevo que está impregnado por este asentimiento salvador que arroja una nueva luz sobre todo. Cuando por su iluminación el Espíritu Santo deja clara la verdad a la vista de nuestra alma, ya no se puede negar. Recibir su impresión en la conciencia coincide con el asentimiento a ella.

Por esta razón, es mejor decir que el conocimiento y el asentimiento no son dos actos diferentes, sino dos aspectos del mismo acto. Actúan recíprocamente entre sí y son simultáneos, y no podemos decir que uno sea independiente del otro. En el mismo momento en que uno comienza a estar activo, comienza la actividad del otro. Además, el conocimiento es el aspecto receptivo y más pasivo, mientras que el asentimiento es el aspecto expresivo y más activo del acto de fe. Y para la conciencia, ambos están fusionados como una unidad indisoluble.

38. Demuestra que, según las Escrituras, el asentimiento pertenece a la fe como parte fundamental

Juan 3:33 dice: “El que recibe su testimonio ha atestiguado que Dios es veraz”. Aquí se utiliza el verbo λαμβάνειν, literalmente, “anhelar algo para poder tomarlo”. Esto expresa con mucha precisión el aspecto más activo del asentimiento. Todavía es más que una recepción; es una aceptación y asimilación (cf. además Col 2:5–6).

39. ¿Es este asentimiento un acto del intelecto o un acto de la voluntad?

Esto es muy difícil de decidir. Se podría decir en general que la decisión sobre la verdad o la realidad de una cosa se debe al intelecto. Todo lo concerniente a si es verdadero o falso pertenece a la esfera del intelecto y no está bajo la jurisdicción de la voluntad. Es por esto que muchos hablan del asentimiento de la fe como un acto puramente intelectual, ciertamente un acto del intelecto iluminado efectuado por el Espíritu de Dios, pero aun así un acto realizado por la capacidad del intelecto. De hecho, algunos van más allá y le achacan al intelecto no sólo la totalidad del asentimiento, sino también la confianza, de modo que insisten en ver toda la fe no como un acto de la voluntad, sino como un acto del intelecto. Ahora bien, está claro que saber como tal, cuando se excluye la fe, es un acto puramente intelectual. La convicción de que tal o cual conclusión se deriva de determinadas premisas

no incluye un acto de voluntad. Pero ocurre lo contrario cuando el testimonio de otro es el fundamento sobre el que asentimos a la verdad. En ese tipo de asentimiento está presente un elemento moral. Esto se aprecia, sobre todo, en aquellos casos en que mi asentimiento al testimonio que alguien da proviene de una confianza previa en general que deposito en su persona. El hombre en su condición pecaminosa tiene una inclinación a retraerse, y esta dirección pecaminosa y egoísta de su voluntad también se manifiesta en su vida intelectual. Si ahora no busca la base para un juicio del intelecto dentro de sí mismo sino en otro, entonces está apartándose de sí mismo y apoyándose en otra persona. Creemos que esto no ocurre sin la voluntad. El asentimiento de la fe es un acto por el cual el hombre se somete a la autoridad de otro. Eso exige un acto de la voluntad. Naturalmente, la expresión del veredicto en sí ("esto o aquello es verdad") está reservada al intelecto. Decir que la voluntad hace esto sería una confusión de conceptos y haría de la fe un acto arbitrario. Pero nadie podrá negar que, en cualquier caso, este acto del intelecto va precedido y acompañado de un movimiento de la voluntad. Además, en el asentimiento de la fe, las capacidades del alma concurren y se compenetran mutuamente en su actividad.

40. ¿Qué cuestión está relacionada con lo que se acaba de plantear?

La cuestión sobre el acto formal de la fe en sí. Mientras que algunos lo colocaron en el asentimiento del intelecto que juzga, otros pensaron que se debía buscar en la confianza posterior. La objeción que Brakel y otros hacían contra el primer punto de vista residía principalmente en el hecho de que la fe se convertía así en una cuestión del intelecto. Sin embargo, ya resulta evidente por lo que acabamos de decir, que en cada acto de fe entra en acción algo más que el intelecto: la capacidad de juicio que decide lo que es verdadero y lo que no. Y, a la inversa, como resultará aún más evidente a continuación, una confianza verdadera de la fe es impensable aparte del asentimiento intelectual. Por lo tanto, ya podemos señalar provisionalmente que la disputa pendiente parece apoyarse una y otra vez en un énfasis parcial sobre un acto de la fe.

41. ¿Cuál es el tercer acto o aspecto de la fe?

La confianza, que podemos describir como apoyarse en el testimonio de otro para cualquier cosa significativa que afecta a nuestra vida.

42. Describe con más detalle en qué consiste esta confianza

a) No se trata de un acto exclusivamente intelectual. Si creo en la afirmación del médico de que volveré a estar sano, y este acto intelectual ahora se convierte en el punto de partida de una disposición de confianza, entonces en esta última ya hay más que un juicio intelectual. Sin el juicio, "esa es la verdad", la disposición de la confianza no puede estar presente. Además, el primero no podría estar presente donde falta esta última. Están inseparablemente conectados entre sí, pero aun así no son lo mismo.
b) Tampoco es un acto de los sentimientos. Por supuesto que para alguien que estuvo entre la vida y la muerte, la afirmación anterior del médico ejerce una gran influencia en su vida emocional. Las emociones de miedo y ansiedad, agitación, etc., desaparecerán para dejar espacio a las emociones opuestas. Por lo tanto, decididamente hay un efecto de la fe sobre los sentimientos o, más bien, un efecto retroactivo de los sentimientos sobre la conciencia de la fe que en ningún lugar y en ningún momento estará totalmente ausente. Sin embargo, sentir no es confiar. Dos

personas pueden ser dotadas de fe en diferentes grados. La fe en A puede ser más fuerte que en B. Pero B es una persona apasionada en la que la vida emocional se ha desarrollado mucho más vigorosamente que la vida intelectual y la vida de la voluntad. El resultado será que B, con su menor grado de fe, al mismo tiempo tiene más actividad emocional en relación con esta fe que A. Su gozo, su deleite y su alabanza serán mucho más fuertes. Pero nadie deduciría por ello que hay un poder de fe más interno actuando en él que en su hermano más tranquilo y sereno. Una fe muy confiada es ciertamente compatible con ciertas naturalezas en las que la actividad emocional intensa está ausente. La confianza no reside en los sentimientos.

c) Así que no queda otra que ubicar la confianza en la *voluntad.* Ahora bien, no en la voluntad entendida como la capacidad de determinadas expresiones de la voluntad, sino entendido más profundamente como la dirección y la disposición del alma. Hay en el hombre un impulso por el cual se mueve a hacer ciertas cosas. Debe haber un determinado objeto para este impulso en el que se apoya. En una persona enferma hay un anhelo irresistible, una tendencia en la que participa toda su vida. Si el médico declara que la persona enferma mejorará, este anhelo echa mano de esa declaración, descansa en ella y encuentra el fin que buscaba. La confianza existe en esto. Esto también se puede aplicar a la fe salvadora. En el pecador que ha sido despertado hay un impulso, un deseo, un anhelo, un hambre y una sed de la justicia de Dios. El alma se lanza a por ello, se mueve en esta dirección, de modo que toda la vida se ve atraída hacia allá. Ahora, cuando Dios, como el médico del alma, testifica que en Cristo se obtiene la satisfacción de su justicia, entonces este impulso de justicia que Dios aprueba encuentra su apoyo en este testimonio y se establece como meta final. Y esa es la confianza de la fe salvadora.

d) Ahora puede verse claramente dónde hay que buscar la singularidad de esta confianza como algo distinto de un simple acto del intelecto y un mero movimiento de emoción. Un juicio intelectual de la verdad o falsedad de algo, también del testimonio de otro, puede ocurrirme sin que yo tenga un interés directo en él. El hecho permanece fuera de mí. La confianza personal previa sin duda no se produce sin un acto de la voluntad, sino que es una inclinación de la voluntad de un tipo distinto al que nos queremos referir aquí. La confianza de la que hablamos siempre presupone un interés, un involucramiento con la verdad comunicada por el testimonio. Este interés puede ser mayor o menor, dependiendo de si afecta una parte menos importante de mi vida o el centro mismo de la misma. Para la fe salvadora, lo que está sobre la mesa es una cuestión de vida o muerte para el pecador: ¿cómo puedo yo, pecador, vivir delante de Dios? De ahí que la confianza sea una confianza para la vida que afecta al alma en su núcleo. La emoción, por otro lado, comparte esta peculiaridad con la confianza de la fe en que me interesa personalmente y no está fuera de mí, pero es puramente subjetiva; la emoción me hace apoyarme en mí mismo. La confianza de la fe, en cambio, consiste en apoyar el impulso de mi vida en algo que se encuentra fuera de mí, que es distinto a mí, algo objetivo.

43. ¿Es correcto decir que el intelecto está activo en el conocimiento de la fe, la voluntad en el asentimiento de la fe y las emociones en la confianza de la fe?

No, esta idea debe ser rechazada. Las emociones en ningún caso pueden tomarse como el asiento de la fe. Además, las actividades del intelecto y la confianza y las de la voluntad y

la confianza no pueden separarse de este modo. En general, es cierto que, en el conocimiento de la fe, el intelecto ocupa el primer plano, y en el asentimiento y la confianza, la voluntad; pero aquí tampoco puede mantenerse una separación absoluta. Nuestra conclusión, en general, es esta: la sede de la fe, en lo que respecta a su actividad, está en el intelecto y en la voluntad, mientras que estas expresiones siempre van acompañadas, en mayor o menor medida, por las emociones. Por otro lado, el asiento de la fe, como disposición, se encuentra en el corazón como raíz común del intelecto y la voluntad.

44. ¿Cuántos tipos de fe se distinguen?

Estamos acostumbrados a distinguir entre (a) la fe que se cree (*quae creditur*) y (b) la fe con la que uno cree. Así pues, la primera representa el contenido de la fe cuando hablamos, por ejemplo, de "la fe protestante". La cuestión, sin embargo, es si la Escritura usa la palabra "fe" en este sentido. Al menos parece que se aproxima a él unas cuantas veces (cf. Judas 3, 20; ambas explicaciones son posibles en 1 Tim 1:4, 19; 2:7; 3:9; 4:1, 6; 5:8; 6:10, 21). la fe con la que uno cree (*qua creditur*) es la fe como disposición y acto del hombre. Se distingue además entre: (1) fe histórica; (2) fe temporal; (3) fe en los milagros; (4) fe salvadora

45. ¿Qué es la fe histórica?

Un simple asentimiento a la verdad revelada y conocida. La designación de "fe histórica" no significa que el objeto de esta fe sea sólo la historia, es decir, una descripción de cosas pasadas y eventos pretéritos, ya que también pertenecen a ella verdades que aún son válidas en este momento. Tampoco significa que uno acepte determinadas cosas como ciertas *basándose en el testimonio de la historia*, porque uno puede tener ante sí al testigo vivo. En cierto sentido, Nicodemo ejerció una fe histórica cuando dijo: "Rabí, sabemos que eres un maestro que ha venido de Dios" [Juan 3:2]. La designación significa, más bien, que uno acepta las verdades divinas como acepta la historia por la cual no tiene un interés personal, y, sin embargo, les da crédito. La historia se toma aquí en el sentido de algo separado de nosotros y que únicamente nos infunde un interés teórico. Otras designaciones que se han propuesto son: "fe *contemplativa*" o "fe de puro asentimiento" (Witsius); "fe especulativa" (Hodge).

46. ¿Sobre qué base puede descansar esta fe histórica?

Sobre más de una. Puede ser una fe meramente autoritativa, es decir, mantener que algo es verdadero basándonos en el testimonio de los padres, de un maestro o de la opinión pública en general. También puede descansar en una investigación histórica sobre las marcas distintivas de la revelación divina. Por último, también puede tener su base en la evidencia interna que la verdad posee como procedente de Dios y ante la cual, por la gracia común, el ojo del hombre está más o menos receptivo.

47. ¿Dónde hablan las Escrituras de esta fe?

Entre otros lugares, en Santiago 2:19, algunos tienen "la fe de los demonios"; Mateo 7:26, "oír y no hacer"; Juan 11:42, "para que crean que tú me enviaste"; Hechos 26:26 "sé que tú crees en ellos [los profetas]".

48. ¿Qué es la "fe temporal"?

Es asentir a la verdad por un tiempo con una aplicación para uno mismo, no sin alguna emoción y fruto, pero producto de un corazón no regenerado.

49. ¿De dónde proviene tal designación?

De Mateo 13:20–21, "Pero en cuanto a lo que se sembró en lugares rocosos, este es el que escucha la palabra y que inmediatamente la recibe con gozo, sin embargo, no tiene ninguna raíz en sí mismo, sino que *perdura por un tiempo* [πρόσκαιρός ἐστιν], "etc. Lo que se dice en ese pasaje sobre la semilla sembrada entre espinos (Mt 13:22) también debe entenderse en referencia a la fe temporal.

50. ¿Hasta qué punto es aplicable esta designación de "fe temporal"?

En la medida en que la fe temporal finalmente no tiene una duración permanente. En el momento de la muerte, sin duda es arrancada de la persona y ésta llega a reconocerse como incrédulo. Sin embargo, también puede continuar hasta la muerte si no hay circunstancias particulares que intervengan para sacar a la luz su deshonestidad. En medio de la opresión y la persecución, se aprecia inmediatamente su verdadero carácter. Por el contrario, también puede aumentar en circunstancias extraordinarias, por ejemplo, en tiempos de gran angustia, de guerra y enfermedades contagiosas, y luego, tan pronto como estos peligros han desaparecido, vuelve a desaparecer. Algunos han querido llamarla una fe hipócrita, pero incorrectamente, ya que aquí no se habla de la hipocresía consciente. Aquellos que tienen una fe temporal de hecho piensan que tienen una fe verdadera. La designación de "fe supuesta" sería mejor, pero no, como Witsius quiere llamarla, "una fe arrogante o engreída".

51. ¿Qué distingue a la fe temporal de la fe histórica?

El interés personal que muestra en la verdad y el efecto retroactivo de los sentimientos sobre la verdad. La palabra es *recibida*, es decir, apropiada personalmente, y recibida *con gozo*, esto es, apropiado con emoción.

52. ¿Qué distingue a la fe temporal de la fe salvadora?

Es muy difícil especificar o determinar esta diferencia para un tercero, aunque hay una gran diferencia. Cristo dice: "*No tiene raíz* en sí misma". Por lo tanto, la fe salvadora está incrustada en la raíz regenerada del alma y es una expresión de la vida espiritual que se origina en esta profundidad. La fe temporal es una acción del alma que se ha producido externamente, en la periferia, en el exterior de la conciencia. Es precisamente por este motivo que desaparece tan pronto como cesa esta actividad desde el exterior, y el terreno no regenerado de la vida puede revelarse tal como es en realidad.

Ahora, sin embargo, dado que nadie puede escudriñar la raíz de su propia vida, surge la pregunta de cómo se puede estar seguro de que la fe que se ejerce no es temporal, sino una fe salvadora. Los teólogos enumeran muchas características, y dado que la seguridad de la fe es posible a través del autoexamen, y que la Escritura nos anima a examinar si estamos en la fe [2 Cor 13:5], debe haber señales. El problema principal estribará en esto: la fe temporal se apoya en los sentimientos y tiene una base subjetiva. Se basa en el disfrute que las actividades de la fe aportan junto con la verdad y, en este sentido, es de naturaleza egoísta. Donde ya no es sostenida por esta placentera caricia de los sentimientos, se irrita y cesa. Por lo tanto, no siempre es necesario que haya ventajas externas que la impulsen, y el atractivo de una caricia

más interna del alma puede ser la causa que se encuentre detrás de ella. Por lo tanto, un creyente debe preguntarse si está siendo guiado y motivado en sus actividades de fe por este impulso subjetivo de disfrute, esta ansia de una seguridad falsa, por simpatías transitorias y antinomianas o por una pasión por el honor de Dios que se manifiesta en tener hambre y sed de su justicia. Esto último es siempre algo que solamente puede ser producido por la acción regeneradora del Espíritu Santo en el corazón.

53. ¿Hay algo más en esta fe temporal que el conocimiento histórico ordinario?

Puede haber en ella un conocimiento que no sea diferente en principio pero sí en grado que el conocimiento histórico ordinario. La Escritura habla de "haber sido iluminado una vez" (Heb 6:4). Esto ciertamente entra dentro de la fe temporal, aunque esto no quiere decir, a la inversa, que toda fe temporal entre bajo el paraguas de Hebreos 6:4–8. Si esto último fuera así, el ejercicio de la fe temporal excluiría la consecución de la fe salvadora. Por lo tanto, es posible que se dé una obra especial e iluminadora por parte del Espíritu Santo mediante la cual la verdad deja una profunda impresión en el hombre, y uno u otro aspecto de la verdad comienza a operar en su voluntad de modo que se produce un deleite en la verdad. Así pues, normalmente esta fe temporal no se dirigirá a la verdad en general, sino muy concretamente al corazón de la verdad, al evangelio de la redención. En esto, también, es diferente a la fe histórica, ya que esta última no hace distinciones y trata toda verdad con la misma indiferencia.

54. ¿Quiénes han eliminado la distinción entre esta fe temporal y la fe salvadora?

Todos los que enseñan una apostasía de los santos y suponen, por tanto, que la diferencia radica únicamente en el tiempo. Si la fe de alguien continúa hasta la muerte, entonces es fe salvadora, porque entonces cesa la posibilidad de la apostasía. Por el contrario, si desaparece antes, entonces no es fe salvadora. Así pues, en particular, los remonstrantes, que carecen del concepto más profundo de la fe y cuya fe salvadora básicamente no es más que una fe temporal prolongada y perdurable. Según nosotros, las dos son específicamente distintas.

55. ¿Qué es la fe en los milagros?

La seguridad basada en el testimonio de otro de que ciertamente se producirá un milagro por mí o para mí (Mt 17:20; 1 Cor 13:2; Hechos 14:9–10). De algunos de estos pasajes se desprende que esta fe no sólo tenía que ver con los milagros en el sentido más estricto, sino que está asociada a los dones extraordinarios de la gracia en general. El hombre tiene una confianza natural en que puede realizar esta o aquella actividad. Dios, sin embargo, puede concederle realizar actividades que, como tales, se encuentran más allá del alcance de la naturaleza humana y para las cuales se siente incapaz por sí mismo. Todo intento de hacerlas debe producirse basado en la fe. Esto es aún más claro cuando el hombre es simplemente el instrumento o el anunciador de una obra milagrosa realizada directamente por Dios mismo. Entonces debe confiar absolutamente en el milagro proclamado, en que Dios no lo avergonzará.

56. ¿Va esta fe en los milagros, en un sentido activo, siempre acompañada de la fe salvadora?

No, porque sólo incluye la confianza en Dios en el ámbito físico, mientras que la fe salvadora es una confianza en Dios y en Cristo en un sentido espiritual. Esta fe en los milagros desde luego es un don glorioso, pero no afecta tanto a la raíz de la vida humana como para que sólo pueda darse a alguien que ha sido regenerado. Elevarse por encima de la limitación de nuestra naturaleza material mediante la confianza en el poder milagroso de Dios puede ir acompañado de incredulidad en el sentido más profundo (Mt 7:22–23, 27; cf. Mt 10:1, 4).

57. ¿Se habla también de la fe en los milagros en un sentido pasivo?

Sí; en ese caso es la certeza de que me hará una obra milagrosa (Juan 11:40; Hechos 14:9). Dado que los milagros del Señor indudablemente tienen un significado simbólico y representan su obra de liberación espiritual, fue en todos los sentidos apropiado que se requiriera fe en los receptores. Así, esta fe pasiva en los milagros aparece como un reflejo directo de la fe salvadora. En algunos casos se combina con esta última, de modo que las implicaciones que de ellos se derivan es que tiene relación con la fe salvadora (cf. Mt 8:10–13). Aun así, de ninguna manera se identifica con la fe salvadora, y puede estar presente sin ella. La multitud que siguió a Jesús debido al pan ciertamente poseía una fe en los milagros, pero por lo demás era incrédula, compárese Juan 11:22 con 25–27, donde ambos tipos de fe se distinguen claramente.

58. ¿Sigue habiendo lugar para este tipo de fe en los milagros en la actualidad?

Los católicos romanos afirman esto y sustancian esta afirmación con historias de milagros que sirven para defender a su iglesia. Los protestantes prefieren responder negativamente. Si la fe en los milagros ha de ser una fe real, entonces debe haber una promesa específica de Dios a la que pueda apuntar. La iglesia católica romana cree que tal promesa ha sido dada de una vez por todas a la iglesia en general, es decir, al clero. Resulta sumamente apropiado que en una iglesia que extiende la línea de la revelación y reclama ser infalible por sí misma, los milagros ocurran como signos de revelación concurrentes. Para nosotros, esto es, *a priori*, improbable. Nos falta la promesa de Dios de que en uno u otro caso particular Él hará milagros. De lo contrario, no es del todo correcto decir: “la fe en los milagros ya no existe” y afirmar: “los milagros ya no ocurren”.

59. ¿Desde qué punto de vista debe tratarse la fe salvadora?

Desde un punto de vista soteriológico. Teniendo esto presente, ya hemos llegado a la tercera parte de nuestro análisis. Para entender bien lo que es esta fe salvadora, hay que relacionarla con el resto de los pasos del orden de salvación. La luz sólo puede ser derramada sobre su naturaleza misteriosa si se formula la pregunta: ¿Cuál es la razón por la que esta fe ocupa un lugar tan destacado en el orden de la salvación, hasta el punto de eclipsar todos los demás aspectos? ¿Qué hay en la fe que haga que resulte apropiada para ser la gran condición de la salvación? ¿Por qué somos salvos por la fe y no de otra manera? Es decir, no podemos llegar a verlo con claridad mediante un análisis psicológico penetrante o examinando la actividad de la fe dentro de nosotros mismos, sino considerando la fe objetivamente sobre la base de la Palabra de Dios como un fenómeno apropiado cuya singularidad corresponde a la singularidad del camino de la salvación por el que Dios salva a los pecadores. Por más aspectos misteriosos que posea la fe, en este punto debe ser clara y comprensible.

60. ¿Cómo puede definirse esta fe salvadora?

La mejor definición es la del Catecismo [de Heidelberg] [21]: "Una fe verdadera no es sólo un seguro conocimiento por el cual considero cierto todo lo que el Señor nos ha revelado en su Palabra, sino también una verdadera confianza que el Espíritu Santo infunde en mi corazón por el Evangelio, dándome la seguridad de que no sólo a otros sino también a mí mismo Dios otorga la remisión de pecados, la justicia y la vida eterna, y eso de pura gracia y solamente por los méritos de Cristo".

61. ¿Dónde radican la importancia, la forma y la esencia de la fe?

No en uno solo de los tres aspectos que posee —no en el conocimiento, el asentimiento o la confianza en sí mismos—, sino en la relación única con Dios en la cual nos sitúan estos tres (el conocimiento, el asentimiento y la confianza).

62. ¿En qué consiste, entonces, esta relación única?

En esto: que nuestra conciencia, sobre la que actúa el Espíritu Santo, se aleja por completo de nuestras propias obras como fundamento de nuestra justicia ante Dios, y en el Dios trino, y específicamente el Mediador, tal como aparecen en el pacto de gracia, para descansar en eso.

63. ¿Cuál es el resultado de esto?

Que precisamente por esta conciencia de fe dentro de nosotros, Dios recibe el honor que se le debe en virtud de su plan de gracia, y que aparecemos ante nosotros mismos despojados de todo honor y méritos.

64. ¿Es por lo tanto casual que la salvación esté ligada a la verdadera fe?

No, dista mucho de ser casual y, si uno lo mira desde este punto de vista, es natural en todos los sentidos. Dios salva a los pecadores sin que ellos contribuyan con nada. Su plan de salvación es un plan de gracia, su camino de salvación es un pacto de gracia de principio a fin, por el cual solo Él puede reclamar honor. Es cierto que Dios también trata a los hombres como seres racionales al salvar de este modo; es decir, la manera en que los salva y los bendice debe reflejarse y reconocerse en sus conciencias. El pecador debe saber cómo es salvado, cuál es su justicia ante Dios, que nada debe atribuirse a sus propios méritos, que toda su salvación reside en Cristo. Si esto no sucediera, si Dios transfiriera al pecador de inmediato de su estado de miseria al estado de bendición, entonces el hombre indudablemente sería salvo, pero Dios no sería glorificado en su obra de gracia. El hombre debe reconocer que es Dios quien, como el trino Dios del pacto, logra su salvación. La fe es ese don de la gracia de Dios por el cual este reconocimiento se lleva a cabo en el hombre, de una manera que se describirá en breve con más detalle.

La ausencia de fe en una persona que está siendo salvada equivaldría a la ausencia de cualquier reconocimiento de la gracia de Dios. El pacto de gracia y la fe se presuponen y se demandan mutuamente como lo objetivo y lo subjetivo. *Para el hombre*, no hay pacto de gracia si no hay fe. Y a medida que vive por fe y en fe, vive por y en el pacto de gracia. Ahora, sin embargo, ya que en este punto el hombre puede no ser considerado completamente neutral, todavía debemos ir un paso más allá y afirmar que la ausencia de fe en un pecador equivale a la presencia de una alma que se cree santa por las obras y cree en su propia justicia. La suposición anterior de que alguien podría simplemente ser trasladado del estado de miseria

al estado de beatitud es fundamentalmente una suposición impensable e imposible. El hombre es creado por Dios de tal manera que no puede simplemente tener la salvación; además, debe tener una base para la salvación en la que descansa. Ahora bien, si la fe en el Mediador no es esta base, entonces hay otra base, a saber, la fe en los propios méritos, la fe en uno mismo, la caricatura de la fe, la justicia propia. Por lo tanto, la única opción aquí es entre una conciencia de santidad por obras y una conciencia de fe. Se observará que esto lo decimos en alusión al hombre caído, el hombre como pecador, y no al hombre en el estado de rectitud. Para Adán antes de la caída, las cosas eran distintas. Este dilema no era aplicable en su caso. Él podía tener razón delante de Dios sin una fe salvadora. Pero un pecador no puede. Debe ser lo uno o lo otro, *ya sea* atribuyéndose el honor de su justicia y salvación (y en ese caso no cree), *o* dando honra a Dios (y entonces ejerce la fe salvadora).

65. ¿Debe deducirse de esta concepción que creer no es otra cosa que una percepción, una concepción, una idea correcta de las relaciones del pacto de gracia?

De ninguna manera. La fe no es algo que se desarrolla en el intelecto pasando por alto la vida del hombre. Como fe salvadora, su singularidad es sólo que se trata de una conciencia en la que el anhelo más profundo del alma pasa página y en el que, por lo tanto, está involucrado el hombre completo. Ejercer la fe salvadora significa tener una convicción de la acción misericordiosa de Dios en Cristo, pero con una aplicación viviente y personal para mí mismo. Es decir, la fe salvadora sólo puede concebirse desde el punto de vista de un pecador que ha sido despertado y que se ha vuelto sensible a la justicia de Dios. Donde falta esta sensibilidad a la justicia de Dios, el anhelo en la vida de una persona de presentarse ante Dios como justo y ser salvo en su juicio también resulta inconcebible. Donde, por otra parte, se restablece esta sensibilidad, entonces ese anhelo inmediatamente comenzará a activarse y se convertirá para el pecador en la mayor (como quien dice, la única) preocupación, en la que toda su vida se concentra y se centra en su conciencia. Así pues, siempre que se comience aquí y no se pierda esto de vista ni por un momento, sin duda puede decirse que para el pecador que ha sido despertado la fe es la convicción de que *su* la salvación reside en Cristo como un don gratuito de la gracia de Dios.

66. ¿Se tiene entonces el derecho a decir que la fe es un acto del intelecto?

Esta pregunta debe responderse de diferentes maneras. Si lo que se pretende decir es que la fe salvadora permanece encerrada por completo dentro de la esfera del intelecto y que no contiene nada más que actividades intelectuales, entonces esto es ciertamente incorrecto. Si lo que se quiere decir es que una firme convicción del intelecto es el fin de trayecto de la actividad de la fe, el lugar donde, por así decirlo, termina, entonces eso se puede admitir. Ha habido considerables disputas sobre esta cuestión, e incluso los teólogos reformados divergen en este punto. Algunos insistieron en que la fe salvadora debía entenderse esencialmente como un acto cognitivo e intelectual. Otros (de hecho, la mayoría) quisieron encontrar la esencia de la actividad de la fe en un acto de la voluntad. Los primeros conforman la línea que va, como dice Kuyper, de Calvino a Comrie pasando por Boecio y, a juicio de Kuyper, es la más pura. La segunda concepción se encuentra en la definición de nuestro Catecismo dada anteriormente, y además en la mayoría de los teólogos Reformados. En *de Heraut* [*El Heraldo*] del 31 de mayo de 1885 (nº 388), se puede encontrar una cita de los argumentos presentados por Brakel para la segunda opinión y por Comrie para la primera.

En cuanto a la pregunta en sí, nos parece imposible aceptar cualquiera de estas dos ideas con exclusión de la otra. La fe salvadora no es ni un acto intelectual descarnado ni un simple acto volitivo. Si dijera lo primero, rompería la raíz de la vida en la que crece la convicción de fe. Si tuviera que afirmar lo segundo, entonces se cerniría el peligro de que la fe volviera a aparecer como una obra y no como un reconocimiento de lo que Dios está haciendo por mí.

Si, por otra parte, acepto ambas concepciones y las mantengo estrechamente unidas, entonces cada una de ellas corrige la parcialidad de la otra. Entonces uno se da cuenta de que creer es más que la convicción de que algo es verdadero. Es un descanso del anhelo más profundo de la vida espiritual en tal convicción, y en eso la voluntad ciertamente está involucrada. Sin embargo, uno también se da cuenta de que creer no es una obra nueva que haya reemplazado las obras de la ley y por la cual ahora debería ser justificado ante Dios. Al creer, mi voluntad no debe ponerse en movimiento para lograr algo ante Dios, sino que lo que está en juego es que el movimiento de mi voluntad debe coincidir con el juicio de mi intelecto, en el que estoy convencido de la imputación misericordiosa de Dios. Así que, aunque la fe en su ramificación final es una convicción del intelecto, sin embargo, no tendría ninguna relevancia si la dirección del conjunto de mi vida no estuviera expresada en esa convicción. Mi corazón debe estar de acuerdo en que Dios me declara justo en Cristo, y en la convicción de que Dios hace eso debe participar cada anhelo de mi corazón. Sólo así se convierte en una convicción de todo corazón por la cual la huella del honor de Dios no sólo se imprime en mi intelecto sino en toda mi conciencia.

Ya se hace evidente en la forma en que los defensores de la primera opinión se expresan que realmente no excluyen la voluntad. Dicen, por ejemplo, que creer es estar persuadido, y que este estar persuadido es la esencia de la fe que las diversas formas de fe tienen en común. Pero por mucho que en el intelecto se esté persuadido, todos entienden que esto no ocurre sin la voluntad. Eso se expresa [en holandés] con la preposición *over*- [en *overrreding*, "persuadir"]. No hay bases lógicas que Dios potencie para persuadirme. Más bien, Él pone su testimonio ante mí y por el Espíritu Santo inclina mi conciencia para sostener de manera incondicional que ese testimonio es verdadero.

67. ¿De cuántas partes consiste la fe salvadora?

De tres partes: conocimiento, asentimiento y confianza.

68. ¿Cómo debe concebirse este conocimiento de la fe?

a) En lo que a su *naturaleza* se refiere, es un conocimiento espiritual que debe distinguirse como tal del conocimiento de la fe histórica. El creyente posee un conocimiento diferente de las verdades que alguien que las acepta como ciertas de una forma meramente histórica. Esto ya se ha discutido suficientemente con anterioridad.
b) En cuanto a su *objeto*, pone el foco en el Mediador del pacto de gracia. Tal vez alguien podría pensar que el objeto debería tomarse más ampliamente. Por un lado, la fe salvadora seguramente acepta los testimonios de Dios con respecto a la satisfacción obtenida por el Mediador, tal como lo expresa Pablo [cf. Rom 10:9], para creer en Dios que ha resucitado a Cristo de los muertos. Pero todo el mundo reconoce que esto equivale a lo mismo. Este testimonio de Dios es un testimonio acerca del Mediador, de manera que, en última instancia, nuestra fe sigue centrándose en Él como su objeto. Por otro lado, podría decirse que el pecador seguramente debe creer mucho más de lo

que tiene que ver con el Mediador. Tendrá que expresar una fe sincera y estar totalmente convencido de la verdad de la declaración de Dios con respecto a su propia condición perdida. Así que aquí hay un objeto para su fe que no es el Mediador.

A esto respondemos de la siguiente manera: Tal fe ciertamente es un requisito previo para la fe salvadora, y sin aceptar el testimonio de Dios sobre su condición perdida, nadie puede ejercer la fe verdadera. Aun así, es menos correcto considerar todo esto como perteneciente a la esencia de la fe salvadora en sí misma. Lo precede y acompaña, pero en un sentido estricto no le pertenece. Es necesario atenerse a esto, ya que de otro modo nos encontraríamos con que el pecador miraría demasiado adentro, a sí mismo, justo cuando lo que necesita es apartar la mirada de sí mismo y ponerla en Cristo. Decimos, pues, que la fe salvadora tiene como objeto al Mediador, y su conocimiento consiste en conocer al Mediador en el sentido más amplio de la palabra.

Aquí debe notarse ahora la relación que existe entre la fe como aceptar como verdadero el testimonio de Dios en un sentido más amplio, y la fe como aceptar como verdadero el testimonio de Dios con respecto a Cristo, y por tanto en un sentido más restringido. Esta relación es muy estrecha. Si decimos que la Escritura es el objeto de la fe en el primer sentido y Cristo, como mediador, en el segundo sentido, entonces podemos expresar la relación que existe de esta manera: el Mediador es el contenido principal de la Escritura; toda la Escritura está dispuesta de tal manera que traiga la imagen del Mediador ante nuestros ojos. Por lo tanto, alguien que cree para salvación ya no considera a las Escrituras como una amalgama suelta de partes que debería aceptar poco a poco sin una conexión interna. Esta es la comprensión mecanicista que la iglesia católica romana tiene de la fe. Un católico romano cree en pedacitos, una y otra vez, en la medida en que la iglesia se lo va dispensando y aprobando como aconsejable para él. El creyente genuino toma toda la Escritura como un organismo viviente producido por el Espíritu Santo para presentarle a Cristo. En cada página de las Escrituras encuentra rasgos y rastros del Mediador. Considera cada declaración de Dios bajo esta perspectiva. Deberíamos proponernos captar claramente esta estrecha relación: que reconocemos y no sabemos nada de Cristo más que a través de las Escrituras. Por lo tanto, no hay dos objetos de nuestra fe independientes, el uno al lado del otro. No es la Escritura más Cristo, sino Cristo en las Escrituras, y las Escrituras en su centro, Cristo. Mientras que, por un lado, para el ojo de la fe, la palabra de las Escrituras cambia imperceptiblemente y se convierte en la imagen de una persona, por otra parte, esa persona tiene completamente los rasgos de una palabra, porque todavía no lo contemplamos con una forma concreta, sino que lo conocemos tan sólo por la Palabra. Una vez que lo vemos, la Escritura se volverá superflua, y Él mismo en su apariencia visible será el objeto de nuestra contemplación. Pero por el momento todavía tenemos las Escrituras concernientes a Él y a Él en las Escrituras. Eso ya está expresado en la designación “Palabra de Dios”. El Mediador es la Palabra eterna que permanece para siempre. Las Escrituras también son Palabra de Dios, pero una Palabra que aparece en el tiempo y que vuelve a desaparecer con el tiempo. Para nosotros, ambos están inseparablemente conectados.

c) El *alcance* de este conocimiento de la fe salvadora puede diferir considerablemente. Por un lado, puede ser muy grande, y por otro, muy escaso. Sin embargo, en igualdad de condiciones, se puede decir que un conocimiento más rico llevará a un desarrollo

más rico en la vida de fe, mientras que el conocimiento limitado siempre obstaculizará el desarrollo de esa vida.

d) El conocimiento de la fe salvadora no es una simple cognición de las cosas que son su objeto. Si tuviéramos que plantear esto, también deberíamos decir que el conocimiento es un requisito previo y no una parte de la fe. Pero no es esto lo que decimos. En nuestra opinión, en el conocimiento ya emerge la esencia, la singularidad de la fe. Hemos visto anteriormente que el conocimiento de una cosa siempre incluye la conciencia de su realidad. Al conocer algo, entramos en contacto con ello como una realidad. Cuando ahora de este modo entramos en contacto con el evangelio sobre el Mediador como si fuera una realidad, entonces la actividad del principio de la fe ya está acechando, todavía imperfectamente, pero al mismo tiempo inconfundiblemente. Nuestro corazón egoísta no quiere que la salvación se obtenga de esta manera. Todavía tiene en sí mismo por naturaleza, a pesar de su pecaminosidad, un impulso de ser algo ante Dios. No se dejará persuadir por la realidad de la imputación gratuita de los méritos del Mediador. Que Dios declare al pecador justo sin su propia ayuda parece una locura para el hombre natural. Incluso allí donde el Espíritu Santo inicialmente ha iluminado el ojo del alma, y por lo tanto está presente el conocimiento profundo del pecado, todavía puede haber una lucha debido a la aversión natural que se opone a tal procedimiento de Dios. Así, *antes de que en el pecador esté presente tal conocimiento de la fe que hace que la gracia de Dios en Cristo se le aparezca como una realidad absoluta, debe ser disuadido de su propia justicia.* Por lo tanto, vemos cómo ya en el conocimiento o en el asentimiento de la fe, ya que aquí estos no pueden separarse, hay un elemento de la verdadera esencia de la fe. Este conocimiento consiste en estar persuadido de algo contra lo cual la mente natural testifica con toda la fuerza de su santidad basada en las obras. En la fe histórica, el conocimiento y el asentimiento, naturalmente, no tienen esta importancia, ya que son completamente superficiales y residen meramente en el intelecto, sin que intervenga un interés vivo y personal. Debido a que ocurre aparte de este interés y el pecador ignorante no se preocupa por su posición correcta ante Dios, es relativamente fácil para él aceptar que Dios en Cristo perdona al pecador y trata con él según la gracia. Pero tan pronto como su posición correcta ante Dios se convierta en una cuestión personal, también estará mucho más involucrado para conocer esta acción de la gracia como una realidad. Y sólo por la gracia del Espíritu Santo podrá poseer este conocimiento de la fe salvadora.

e) Además, en lo que se refiere a la singularidad del objeto conocido, la fe salvadora es algo invisible en el sentido absoluto, *algo que no se puede ver.* Que Dios por amor a Cristo manifieste gracia, que transfiera nuestros pecados a Cristo y a nosotros nos transfiera la justicia de Cristo, son cosas invisibles que solamente podemos creer gracias al testimonio de Dios. Por lo tanto, no es sólo que en el pacto de gracia Dios quite el mérito de la salvación y obligue al hombre a apartarse de sí mismo y descansar completamente en la obra de Dios, sino que el pecador también debe aceptar la Palabra de Dios cuando dice que Él de hecho mantiene este modo de salvación con él. Él no puede observar a Dios y mirar en la profundidad de su conciencia divina. Incluso si hubiera podido ver a Cristo sufriendo en la cruz con sus propios ojos, aparte de la fe seguiría sin poder ver que este sufrimiento era un sufrimiento que Él llevaba como mediador por los pecados de su pueblo, un sufrimiento como fiador. Incluso entonces, en último término todo se resumiría en el testimonio de Dios con respecto

al significado de esos dolores. Por lo tanto, para esta fe, el hombre desde el principio debe llevar su conciencia cautiva bajo la autoridad de Dios. Ya en la etapa inicial, debe confiarse incondicionalmente a Dios sin otra certeza que la de que Dios no puede mentir. El que recibe al Mediador por fe ha atestiguado que Dios es veraz. Este aspecto de la fe también es normal en todos los aspectos. El principio del primer acto pecaminoso fue la incredulidad e hizo a Dios mentiroso. De la misma manera, el principio del acto de fe que salva y justifica es un principio de fe mediante el cual, sin reservas, reconocemos la veracidad de Dios en un asunto que nos concierne personalmente y en el que están en juego nuestros intereses más elevados.

f) En cuanto a la actividad de este conocimiento de la fe, es doble: una más *activa*, y uno más *pasiva* o *receptiva.* Con esta distinción queremos decir lo siguiente. El creyente genuino no sólo aprueba la verdad de Dios cuando, sin su intervención, es colocada ante su conciencia, sino que también está activamente comprometido con esa verdad, para explorarla, familiarizarse con ella, llevarla a su conciencia. El conocimiento de la fe es un conocimiento eficaz. Aunque es cierto que, con cada nuevo conocimiento del contenido de la verdad, el creyente debe inclinarse ante el poder convincente de esa palabra real de su Dios y, por lo tanto, mantener nuevamente el carácter receptivo de la fe, esto de ninguna manera impide que el otro aspecto se revele constantemente. La fe busca la verdad a la que quiere someterse. No es algo que se siente en silencio, no es algo pasivo, no es un espejo sin vida que atrapa lo que se coloca ante él, sino una corriente de agua viva, una conciencia activa incesantemente en movimiento para abrazar la verdad. Es completamente imposible comprender la naturaleza de la fe salvadora correctamente si no tenemos presente esta diferencia. Por fe surge una unión del alma con el Mediador en la conciencia. Así pues, creer no es tener una convicción sobre el Mediador como un tercero basado en el testimonio de Dios, sino estar comprometido con el Mediador mismo como una persona viva, ir a Él, interiorizar su imagen tal como la presentan las Escrituras y deleitarse en contemplarlo (actos, todos ellos, de naturaleza activa). Mediante estos dos polos podemos reconocer la fe, y para cada fe sana y bien desarrollada, ambos deben estar presentes. Si alguien dice que se somete con fe al testimonio acerca del Mediador y, sin embargo, no está activamente involucrado con el Mediador, su fe no puede ser genuina. No sólo se nos leerá un documento que nos absuelve de castigos terribles y nos otorga el derecho a grandes posesiones, sino que desearemos tenerlo en nuestras manos, tocarlo y volver a leerlo. Del mismo modo, alguien que cree en el Mediador no estará satisfecho con que otra persona nos lo describa. Por decirlo de alguna manera, lo tendrá en sus manos, lo inspeccionará y lo examinará, lo abrazará activamente, se familiarizará con él en todos los sentidos.

Por lo tanto, el mejor modo de distinguir entre la mera fe histórica y la fe salvadora es teniendo en cuenta este doble carácter de la fe. El asentimiento inactivo, demasiado indiferente para ofrecer resistencia, se puede encontrar suficientemente entre los ignorantes. Además, en tales personas no es raro encontrar un interés y una búsqueda teóricos de la verdad. Pero la unidad de estas dos características, la búsqueda activa de la verdad y la sumisión pasiva en todo momento al impacto abrumador de la verdad, es una señal de fe verdadera y salvadora. Además, este carácter doble no se limita al conocimiento de la fe, sino que permea todas las actividades de la misma. Nos volveremos a encontrar con esto en la *confianza.* También aparece en las imágenes que las Escrituras usan para describir la fe. “Aceptar” es más una expresión

de la fe como receptiva; “tener hambre y sed” son imágenes que se refieren más a la actividad extrovertida de la fe.

69. ¿La confianza también pertenece a la esencia de la fe salvadora?

Sí, como dice la definición de nuestro Catecismo [de Heidelberg] 21, es un confianza *segura* (*certa fiducia*) en que no sólo a otros, sino también a mí, Dios ha otorgado la remisión de pecados, la justicia eterna y la salvación.

70. Demuestra bíblicamente que esto es así

En Efesios 3:12 el apóstol dice: “En quien [es decir, en Cristo Jesús] tenemos atrevimiento y acceso con confianza mediante la fe en él”. Hebreos también habla de la “valentía” de la fe (Heb 4:12), de una *plērophoria* de esperanza en relación con la fe (Heb 6:11–12); “Acerquémonos con un corazón verdadero en plena seguridad de fe” (ἐν πληροφορίᾳ πίστεως; Heb 10:22). *Plērophoria* significa realmente “espíritu pleno”. Además, hay un gloriarse de la fe (Rom 5:11; cf. también Mt 14:31–32, donde el Señor califica la falta de confianza de Pedro como “poca fe”; Lucas 8:25; Sant 1:3). En Gálatas 2:20 el apóstol describe el objeto de su fe como “el Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí”.

71. ¿Deberíamos entender esta confianza de la fe como una convicción intelectual que puede resumirse en la oración: “Estoy justificado delante de Dios”?

No; aunque pudiera parecerlo según nuestro Catecismo, no es así. No puede ser, por la sencilla razón de que entonces se entra en conflicto con la enseñanza de la Escritura que dice que la justificación es por fe. Según esta concepción, la justificación precedería a la fe. La fe no sería otra cosa que la convicción por la cual somos informados subjetivamente de la justificación objetiva. Además, de esto se desprendería que alguien que carezca de esta firme convicción no puede poseer la confianza de la fe. ¿Cuán pocos son los que perciben tal convicción en sí mismos y aun así exhiben todas las marcas de poseer y ejercer la confianza genuina de la fe?

72. ¿Qué es lo que ha hecho que se concibiera la confianza de la fe en este sentido?

a) Todos aquellos que enseñan una doctrina de la justificación eterna ciertamente deben terminar formándose esta idea de la naturaleza de la fe. La justificación es completa desde la eternidad, y a la fe no le queda nada más que fe. La fe se entiende, pues, como la firme seguridad de que uno está justificado en Cristo desde la eternidad. Relacionado con esto está el hecho de que teólogos como Comrie y Holtzius, que enseñaron una justificación eterna, también pusieran un énfasis mayor en el carácter intelectual de la fe y pensaran que había que excluir toda actividad de la voluntad. Esto era lo que exigía todo su sistema. Sin embargo, al tratar la doctrina de la justificación veremos cómo el hablar de una justificación eterna contradice por completo la concepción de las Escrituras. En consecuencia, el correlato de este concepto erróneo, esta peculiar visión parcial de la fe como confianza, debe abandonarse.
b) Los reformadores también hicieron un gran hincapié en la fe como conciencia de seguridad. La mayoría de ellos mantuvo que *fiducia* era la esencia, el corazón del acto

de fe, que esta seguridad firme, "estoy justificado", era de hecho lo que Dios demandaba del pecador. En este punto, sus declaraciones son muy contundentes. Por ejemplo, Calvino dice: "Obtendremos la definición correcta de fe si decimos que es un conocimiento firme y cierto del beneplácito de Dios hacia nosotros"; "que no sólo juzgamos que las promesas de misericordia que Dios ofrece son verdaderas aparte de nosotros, pero no con respecto a nosotros, sino que las hacemos nuestras al abrazarlas interiormente"; "en una palabra, sólo es un verdadero creyente aquel que, estando completamente convencido de que Dios es un Padre amable y bondadoso para él, espera todas las cosas de su bondad; sólo aquel que afirma las promesas del favor divino hacia sí mismo tiene una expectativa indudable de salvación" [*Institución*, 3.2.7, 16]. Compárese también la definición de nuestro Catecismo [de Heidelberg].

¿Cómo llegaron los reformadores a esta idea? Para entenderlo, necesitamos darnos cuenta de lo que Roma le había enseñado a la gente. Con todas las ayudas a su disposición, había mantenido a la conciencia bajo el temor y en un estado de tensión, y negaba por principio la posibilidad de una seguridad absoluta con respecto al estado de justificación de una persona. La posición de los pecadores ante Dios sube y baja con sus obras. La situación normal y deseada es que uno viva en constante ansiedad, en un continuo temor por su salvación. Sin embargo, esta ansiedad y temor tienen esencialmente un carácter de salvación por obras. Acompañan a la conciencia de que uno debe ganarse la salvación y que ésta nunca será completa. Los reformadores protestaron contra ese malestar de la salvación por obras. No podrían hacer esto mejor que poniendo el acento en la confianza calmada e inquebrantable como parte principal de la fe. Quien ejerza esta confianza se encuentra lo más lejos posible del error de Roma. Es por eso que trajeron descanso a las conciencias de las personas e insistieron en que uno debe aferrarse firmemente a la convicción de perdón en Cristo. Por lo tanto, la verdad es que los reformadores colocaron en primer plano el aspecto de la fe que les resultaba útil para su polémica contra Roma. Al hacerlo, sin embargo, no querían negar en lo más mínimo esa fe, ya que la confianza también tenía otros aspectos. Y nunca se puede entender su descripción de la fe más que como un *protesta contra la incertidumbre resultante de la salvación por obras.* Hay una incertidumbre, una falta en la fe como confianza que descansa directamente en los principios de la autojustificación. También hay una falta de seguridad que puede tener otras causas. Sólo el primero es un criterio para la debilidad de la fe. Este último, por otro lado, es producto de la incomprensión y la ignorancia.

Ahora se ve que la motivación que llevó a los reformadores al buscar la esencia de la fe en la *fiducia* era completamente distinta de la que inspiró a Comrie, et al. La línea Calvin-Boecio-Comrie ciertamente puede dibujarse formalmente, pero en sus puntos de divergencia también había diferentes principios.

73. ¿Hasta qué punto podemos decir que la confianza pertenece a la esencia de la fe?

La fe debe mostrar en todas sus partes y aspectos esa cualidad distintiva que nos hace renunciar a nosotros mismos y confiar en la obra del Mediador. Ahora bien, es fácil ver que muchas de las dudas que pueden aparecer con respecto a la aplicación de la obra del Mediador a mí mismo manan directamente de una tendencia a la salvación por obras del alma. Si alguien dice: "Ciertamente Cristo murió por los pecadores, pero no por un gran pecador como yo; mi injusticia es demasiado grande; no puedo aplicarme sus méritos", entonces uno siente

que aquí sale a la luz una falta de confianza; en otras palabras, que alguien que habla así todavía tiene que aprender a abandonarse por completo y a entregarse a Cristo. Por el contrario, si alguien puede silenciar todos esos susurros y tiene una firme confianza en que sus pecados no tienen que interponerse en su camino (si también puede triunfar sobre este último vestigio de autoconfianza y, liberado de sus propios temores y preocupaciones, descansar en Cristo), entonces nadie podrá negar que aquí se manifiesta el poder de la fe. Por lo tanto, hay un punto en el que la confianza y la fe se fusionan, donde la desconfianza, la incredulidad y la falta de seguridad son falta de fe. Y uno puede determinar con seguridad que no hay una fe salvadora allí donde esta confianza cierta está totalmente ausente.

Generalmente, se hace una doble distinción entre (1) confianza que se refugia y (2) confianza cierta. Lo que se quiere decir con la primera es volverse y estar ocupado con el Mediador como lo que satisface las necesidades propias; con la segunda, la postura del alma que encuentra estabilidad y certeza en (1). Sin embargo, necesitamos decir que no hay fe salvadora sin una cierta medida de confianza en ambos sentidos. El creyente que está ocupado con Cristo y ruega que le sean aplicados sus méritos no puede hacerlo sin confiar más o menos en ellos y obtener seguridad de ellos. No importa si esto lo hace llegar a su conciencia; sigue estando presente. Y uno será capaz de convencer a una persona de esta presencia si le plantea la pregunta: "Si en este momento desaparece Cristo como mediador, ¿tu ansiedad y falta de certeza se volverían más grandes o no?". A esta pregunta, incluso la persona menos confiada deberá responder: "Mucho más grandes". Pero con esa respuesta también se admite que estaba presente una cierta medida de confianza cierta que no había entrado en la conciencia. Si fuera posible para alguien estar ocupado con el Mediador y contemplar su imagen sin que eso fuera acompañado de una mínima seguridad y confirmación, entonces tendríamos que decir que esa persona no tiene fe salvadora. Pero no puede darse ese caso. El pecador que ha sido despertado se aferra al Mediador y está ocupado con Él porque está obligado a hacerlo por el anhelo de su alma por la certeza. Necesita encontrar seguridad en alguna parte, porque el hombre no puede existir sin certeza o de lo contrario caerá en la desesperación. Por lo tanto, cuando la desesperación total no está presente y, al mismo tiempo, el hombre ya no confía en sí mismo, la confianza en el Mediador debe estar en él.

74. ¿Se puede hacer también un mal uso de la proposición de que en toda fe salvadora hay un cierto grado de confianza cierta?

Sí, esta proposición a veces ha sido mal utilizada en un sentido antinomiano. Si alguien está instalado en la certeza del "yo soy salvo" y, al mismo tiempo, vive con indiferencia todas las demás cosas, entonces esto sería puro antinomianismo. Por consiguiente, deben señalarse dos cosas, y ambas son de la mayor importancia:

a) Que, en la confianza de la fe, también debe impulsarnos la honra de Dios. Para el creyente sincero, nunca es sólo una cuestión de la salvación de su alma en un sentido hedonista. Si ese fuera el caso, una sensación de seguridad debe conducir a la pasividad. Pero esto no debería ser. El creyente está bajo el impacto de haber violado la ley de Dios, de errar el blanco en lo que respecta a esta ley, de que todo se reduce a cumplir la ley. Si ahora llega a la confianza cierta de que los méritos de Cristo también le serán aplicados, entonces es una seguridad que no sólo incluye el "estoy a salvo" sino, simultáneamente, el "soy justo delante de Dios". Por lo tanto, queda cortada la raíz de todo antinomianismo. La confianza cierta que conduce al antinomianismo es un autoengaño, *no la confianza* de la fe salvadora.

b) La confianza de la fe tiene dos lados: un lado más activo y extrovertido y otro más receptivo. La fe no sólo insiste en la certeza de que tiene seguridad en Cristo, sino que también busca esa seguridad, depende de ella y descansa en ella. Con esto también queda excluida esa fe genuina que pudiera llevar a una falsa pasividad.

75. ¿Cuál es el objeto de esta confianza de la fe?

De nuevo, el Mediador, en el sentido más amplio de la palabra, o "el Mediador tal como lo ordenó Dios en su obra mediadora para la salvación de los pecadores perdidos y tal como se presenta para ese fin en la promesa del Evangelio" (Owen [en *La Doctrina de la Justificación por la Fe*, capítulo 1]).

76. Demuestra que esto abarca todo lo que, por lo demás, estamos acostumbrados a proponer como el objeto de esta confianza

a) Muchos dicen que el objeto de esta confianza es la gracia, el amor y la misericordia de Dios. Como hemos visto anteriormente, eso es lo que opinan Calvino y los reformadores en general. Esto también estaba relacionado con su reacción contra el error de Roma. La misericordia de Dios casi había desaparecido por completo del horizonte de Roma. Lo único que contaba eran las obras y los méritos. Por lo tanto, era necesario enfatizar que el pecador necesita creer que hay gracia y perdón en Dios. Por otro lado, sin embargo, nunca podemos olvidar que esta gracia tan sólo es posible en Cristo. La fe, pues, no confía en la misericordia de Dios en general, como una misericordia que como tal simplemente puede pasar por alto los pecados, sino en la misericordia de Dios como una misericordia que planea un rescate, así pues, en la misericordia que es hecha posible por los méritos de Cristo.
b) Otros dicen que el objeto de nuestra confianza es la justicia del Mediador. Esto también es algo sesgado. Porque, (1) la justicia del Mediador debe sernos imputada y otorgada mediante un acto de la gracia de Dios. Por lo tanto, si nuestra confianza de la fe no incluyera la gracia de Dios, sería una confianza infundada o prematura. (2) La justicia del Mediador no es todo lo que hay en el Mediador. El creyente se abandona completamente al Mediador, y lo hace en todos los aspectos, ya que el Padre nos lo ha dado como sabiduría, justicia, santificación y redención completa [cf. 1 Cor 1:30].
c) Hay otros que dicen que el objeto de la fe son las promesas. En cierto sentido es así. Sin embargo, cabe observar que, según el orden de Dios, la fe no está dirigida a unas ideas, sino a una persona viva, en quien esas promesas son "sí" y "amén" [2 Cor 1:20]. Las promesas únicamente tienen el propósito de presentarnos al Mediador viviente en su verdadera estatura. Compárese lo que se ha dicho anteriormente con respecto a la relación entre las Escrituras y Cristo.

77. ¿Cómo opera esta confianza de la fe en el pecador?

Nuestro Catecismo [de Heidelberg] [21] dice: "la cual el Espíritu Santo obra en mi corazón mediante la predicación del evangelio". Aquí aparecen dos cosas:

a) La fe, cuyo principio se da en la regeneración, no llega a expresarse externamente más que por el contacto con el evangelio predicado. El evangelio no es sólo el objeto en el que se centra, sino también el instrumento por el cual se pone en funcionamiento.

b) Sin embargo, junto a esta actuación mediadora del evangelio, también hay una obra inmediata del Espíritu Santo en el corazón, en virtud de la cual el pecador es movido a depositar su confianza en el evangelio. Esta confianza de la fe siempre tiene el carácter más o menos de algo sencillo, sin motivar. Nadie vendrá a ella por un silogismo, sino que el Espíritu Santo obra en nosotros de tal manera que no podemos hacer otra cosa que confiar en el Mediador. Siempre habrá aquí un elemento que no puede aclararse completamente mediante el razonamiento.

Sin embargo, se pueden señalar algo más los diferentes pasos con los que el creyente alcanza esta confianza. Parecerá que la confianza de la fe no es sólo la última y más completa expresión de la fe, sino también que acompaña la actividad de la fe desde el comienzo, en otras palabras, que no consiste en confiar en que "estoy justificado", pues esto último solamente puede interpretarse como el fruto más maduro de la fe.

a) Antes que nada, hay que ver al pecador como convencido de ser digno de condenación y de su estado de perdición.
b) El pecador convencido de esto recibe una percepción espiritual de la aptitud del Mediador para satisfacer sus necesidades.
c) En relación con esto, la confianza inicial de la fe se va desarrollando, porque el pensamiento de "hay un mediador" no puede sino producir cierto grado de confianza y evitar la desesperación total.
d) Al comprometerse aún más con ese mediador, el pecador se coloca cada vez más en la situación de aquellos a quienes es encomendado mediante las promesas del Evangelio. Las promesas de Dios son que Cristo es para aquellos que tienen esa disposición. El pecador reconoce su propia imagen en el pecador que es representado de este modo; en el Mediador, reconoce la contraparte de sus necesidades. Todo esto no ocurre tanto por un razonamiento lógico cuanto por una empatía inmediata con la verdad de la Escritura.
e) De esta manera, las promesas generales de Dios incluidas en las Escrituras son, en cierto sentido, apropiadas personalmente por el creyente, de forma que para él es como si Dios se le acercara personalmente con el Mediador. Se desarrolla una relación personal entre él y el Mediador. Ya no es una cuestión de verdades acerca de Dios y del Mediador con las que se involucra especulativamente, sino que es colocado ante la presencia del Dios viviente y el Mediador viviente en persona.
f) Colocado en esta relación personal, el pecador no puede dejar de reafirmar su confianza en lo que Dios le ha entregado en Cristo. La falta de seguridad sería desconfianza. El camino de la salvación en el cual brilla la glorificación de Dios tiene su aprobación tan plenamente que él lo acepta completamente y confiadamente asiente a las promesas, diciendo: "Señor, así es, tal como dices".

De todo esto se desprende claramente que hay varias cosas con las que se vincula la confianza de la fe: la necesidad urgente del pecador, la aptitud del Mediador, una relación personal con Dios. Pero detrás y sobre todas estas cosas está el Espíritu Santo, que produce la confianza de la fe de una manera que nunca puede explicarse del todo.

78. ¿Se centra la confianza de la fe en la promesa de "Dios te ha amado personalmente"?

Esto ciertamente está incluido en la actividad confiada de la fe. Es decir, si un creyente se compromete a razonar acerca de su confianza, deberá llegar a la conclusión de que al confiar él también está obligado a aceptar tal promesa. Pero no se puede afirmar que esto pertenezca a la esencia misma de la fe. La conclusión no proviene tanto de un análisis del objeto de la fe en sí cuanto de una comparación de ésta con otras verdades conocidas. *La elección no es el objeto de la fe salvadora.* Si no hubiera elección y Dios salvara a todos los pecadores, entonces el carácter de la fe salvadora podría ser el mismo a pesar de todo. Todo lo que el pecador debe tener como fundamento de su confianza es que hay una misericordia especial en Dios, un amor de buena voluntad que cabe distinguir de su amor por la benevolencia. Eso ciertamente pertenece al objeto de la confianza de la fe. El creyente no confía en la benevolencia de Dios en general, porque percibe que, a pesar de esto, podría perecer, sino en que era necesario un amor maravilloso y totalmente único hacia los pecadores para ordenar al Mediador. Sin embargo, si este amor se extiende a muchos, a pocos o a todos es una consideración que al creyente no le preocupa primariamente.

Con esto no queremos negar que también hay una actividad de la fe en relación con la elección. Ahí el creyente aprende también a glorificar la gracia gratuita de Dios, que él es salvo y no otros. Esto también es un reconocimiento de fe, en la medida en que lo obliga a negar que en él exista cualquier fundamento para la salvación. Pero no es el núcleo de la fe justificadora.

De manera parecida, es necesario emitir un juicio acerca de la otra cuestión tan debatida por los teólogos: si pertenece a la esencia de la fe el que Cristo muriera por mí personalmente, o si esto debe considerarse como una consecuencia de la fe. La respuesta dada fue que no pertenece a lo que la fe conscientemente concibe que Cristo murió por mí personalmente a diferencia de morir por A o B; por otro lado, se respondió que sin duda había un cálculo personal en la muerte de Cristo que no era una cuestión de rutina, sino que fluía del amor libre de Dios. Y, finalmente, también está incluido en la confianza de la fe que este cálculo concreto también se aplicó a mí.

79. ¿Qué se entiende por el "silogismo de la fe"?

El silogismo de la fe, también llamado *actus reflexus* [acto reflejo], consiste en este razonamiento:

a) Premisa principal: Dios ha prometido salvación a todos los creyentes.
b) Premisa menor: soy un creyente genuino.
c) Conclusión: por lo tanto, puedo contar con mi salvación, con seguridad y firmeza.

La Escritura menciona este *actus reflexus* frecuentemente. Por ejemplo, "Examinaos a vosotros mismos si estáis en la fe; probaos a vosotros mismos. ¿O no os conocéis a vosotros mismos, que Jesucristo está en vosotros, a menos que de alguna manera estéis reprobados?" (2 Cor 13:5).

Ahora, muchos pensaban que la confianza de la fe sólo se alcanzaba mediante este silogismo y que lo que nuestro Catecismo [de Heidelberg] [21] quiere decir cuando habla de "confianza segura", y a lo que se referían los reformadores con el término confianza, no es más que la conclusión de este razonamiento. Sin embargo, es posible sentir por qué esto no puede ser ni tampoco ser lo que pretendían decir los reformadores o nuestro Catecismo. El objeto de la fe no puede ser algún modo o la condición de nuestra alma, sino únicamente el testimonio de Dios. Así pues, si baso mi confianza en la presencia de fe dentro de mi propia

alma, entonces esto implicaría que la confianza en sí estaría fuera de la fe. Entonces tendríamos que (a) la fe, y (b) la confianza, descansarían en el hecho de que tengo fe. Mi confianza, por lo tanto, no es la confianza de la fe (confianza ejercida por la fe), sino confianza en la presencia de la fe. Por tanto, decimos que:

a) Este *actus reflexus* no es algo que vaya unido a la fe y sigue a la fe, sino que no pertenece a la fe en sí.
b) Sobre la base de las Escrituras, nuestro Catecismo y los reformadores han enseñado que hay una seguridad que no se basa en el razonamiento sobre la fe, sino que fluye directamente de la fe, un *actus directus* [acto directo] de fe.
c) Esta seguridad directa forma parte de la esencia de la fe, no sólo de su bienestar. Es decir, no existe una fe salvadora en la que pudiera estar completamente ausente. En muchos casos, el creyente mismo se abstendría de profesar abiertamente lo que ya está involucrado en su confianza. Por lo tanto, no se puede hacer de la confianza de la fe la marca distintiva de ésta para confirmarla como cierta. El criterio negativo es mejor.

80. ¿Es esta confianza de la fe el simple reconocimiento de que no hay salvación más que en Cristo el Mediador?

No, esta fue la aseveración de los remonstrantes, quienes una vez más definieron la fe como una obra que el hombre debía realizar. Por supuesto que el reconocimiento de que la salvación reside únicamente en Cristo está incluido en la fe, pero es tan sólo una parte de ella. Más bien, la confianza de la fe consiste en esto: que me comprometo personalmente con esta convicción. Si se mantuviera con esa convicción, la fe salvadora no estaría presente.

81. ¿La confianza de la fe se dirige al testimonio sobre el Mediador, o al propio Mediador viviente?

A este último, aunque eso no excluye lo primero. Deberíamos considerar el asunto de la siguiente manera: toda la obra mediadora de Cristo es el objeto de la fe. Aunque una parte de esta obra como mediador ya está en el pasado y nunca puede repetirse, de todos modos, no se puede inferir de ello que confiemos en un hecho abstracto. El mismo Mediador, que realizó esta obra en el pasado, también vive ahora para mantenerla en la memoria perdurable y hacerla efectiva por su intercesión. Cristo como sumo sacerdote celestial personifica al mismo tiempo al Cristo sufriente, es decir, todos los frutos de sus sufrimientos están a su disposición. Y la fe salvadora se centra en este Cristo. La ordenación de Dios es tal que confiar en la obra del Mediador y confiar en la persona del Mediador no pueden separarse. Lo primero sin lo último no tiene valor en absoluto. Y, por lo tanto, están tan estrechamente conectados que, a través de esta relación personal con el Mediador en la que el creyente es colocado, se reforzará su conciencia de que todo lo que tiene viene del Mediador. La unidad en la vida de la unión mística y la conciencia de esa unidad en la confianza personal de la fe sirven, por tanto, al mismo fin, es decir, para darnos una impresión más profunda de la imputación mediante la gracia gratuita.

82. ¿La esencia de la fe consiste entonces en el amor por el Mediador?

Mantener esto nos llevaría al terreno de la religión católica romana, ya que, como se ha señalado antes, para Roma el amor se ve como la “forma” de la fe; es decir, el amor es lo que

le da a la fe su carácter distintivo. Aun así, hay algunos que han llamado a la fe una forma constante de amor (cf. la enumeración anterior de los actos de fe en Witsius). Evidentemente, existe una diferencia de principio entre creer y amar. Es cierto que no se puede concebir la confianza en la salvación en el Mediador sin que esté acompañada de amor por Él. Pero esto no demuestra en absoluto que la fe y el amor deben considerarse como idénticos. La diferencia es esta: que el amor es un acto por el cual me entrego al objeto amado, mientras que la fe, por el contrario, reside en una apropiación del objeto de mi fe para mí mismo. En la fe, busco para *mí* una certeza sobre la cual *yo* pueda vivir delante de Dios, y por tanto en la fe siempre hay un elemento de interés personal. En el amor, por otro lado, no voy tras un interés tan personal. Esto no significa que, de una manera egoísta, la fe salvadora sólo se preocupe de su propia salvación. Más bien, tiene esta cualidad distintiva: que en la obra de la salvación su preocupación también es ante todo la gloria de Dios, de manera que la fe de Abraham pueda representarse como dar gloria a Dios (Rom 4:20). Pero esta búsqueda de la gloria de Dios *para mi persona y por mi persona* es precisamente la razón por la que ejerzo fe en el Mediador. Para que la gloria de Dios brille en mi relación personal con Dios, tomo al mediador como el medio establecido por Dios para ese fin y deposito mi confianza en él. Fuera de la relación personal de fe en la que por la presente he sido colocado con respecto a Él, el amor se desarrolla de forma natural como un fruto de la fe. De la misma manera, todas las demás virtudes cristianas residen en la fe como si de una raíz se tratara. Pero no contribuyen al perfeccionamiento formal de la fe, aunque en retrospectiva pueden servir como fundamento para reconocer la autenticidad de la fe.

83. ¿Es la fe una obra, un trabajo?

Sí. Aunque se puede hablar de la fe como una disposición o como un principio que todavía no se ha desarrollado, la fe generalmente se presenta como una actividad del alma. Pero en la justificación de un pecador, la fe, aunque es un acto, no ocurre en calidad de una obra o trabajo. Los remonstrantes sostuvieron esto último. Los reformados dicen: De ninguna manera la fe como una obra tiene el poder de justificarnos, porque como todas las acciones del alma humana antes de la muerte, está contaminada por el pecado y ella misma está necesitada de la justicia del Mediador. La relación que guarda con la justificación sólo se puede mostrar más extensamente al analizar esta última.

84. ¿Quién es el autor de la fe?

Se menciona como tal a:

a) *Dios.* Es el Padre quien atrae al pecador a Cristo (Juan 6:44). Por amor a Cristo es dada por gracia no sólo para creer en Él, sino también para sufrir por Él (Flp 1:29). Efesios 2:8 dice expresamente: “Por gracia sois salvos, por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es un don de Dios”. Aunque podría pensarse que “esto” (τοῦτο) no se refiere a “fe”, lo cual sin duda es posible, en cualquier caso debe referirse a *todo lo que precede*, esto es a “*por gracia sois salvos, por medio de la fe*,” donde obviamente se incluye la fe. En Colosenses 2:12 se hace mención de “la fe de la *actuación de Dios*”.
b) Además, *Dios el Espíritu Santo.* Según 1 Corintios 12:3, nadie puede decir que Jesús es el Señor, excepto por el Espíritu Santo. Por consiguiente, el Espíritu es llamado “el Espíritu de fe” (2 Corintios 4:13).

85. ¿Cómo se produce esta fe, de manera mediata o inmediata?

En cuanto a su principio, inmediatamente en la regeneración; en cuanto a su expresión exterior, en parte inmediatamente en el acto directo de la conversión y en parte también a través de la predicación del evangelio. Nuestro Catecismo [de Heidelberg] [21] alude a esto último cuando dice que la fe es infundida en el corazón mediante la predicación del evangelio.

86. ¿No será suficiente con considerar que la fe se origina en el pecador de una manera completamente mediata?

No, esto es algo pelagiano o semipelagiano. Entonces habría que admitir que el hombre natural, o al menos el no regenerado, tiene capacidad para manifestar una vida como es la vida de la fe.

87. ¿Cuál es la diferencia entre una "semilla de fe" y una "disposición de fe"?

La primera se da en la regeneración, y por tanto es fe como una potencialidad no desarrollada. Una disposición, por otra parte, es la inclinación desarrollada por la actividad de la fe que, además, ahora subyace a esta actividad. De esto se desprende que, para los adultos, cuando son regenerados, el principio o la semilla de la fe también se convierte inmediatamente en una disposición de fe. En el caso de los niños no es así. Se considera que los niños que mueren antes de la edad de discernimiento y son hijos del pacto también han recibido la semilla de la fe con la regeneración. En su caso, sin embargo, difícilmente se puede hablar de una disposición (*habitus*), si bien algunos teólogos usan esta terminología. Los que se expresan con mayor precisión hablan de una *semilla* de fe (*semen fidei*).

CAPÍTULO 5

Justificación

1. ¿Qué palabras se usan en las Escrituras para el concepto de "justificación" y qué se puede extraer de este uso para la doctrina que vamos a abordar ahora?

a) El término hebreo es הִצְדִּיק, *hitsdiq*, que en la mayoría de los casos significa "declarar judicialmente que el estado de alguien está de acuerdo con las demandas de la justicia". "Porque no justificaré a los impíos" (Ex 23:7). "Si hay una disputa entre hombres y ellos vienen a juicio para que los jueces decidan entre ellos, declararán justo al que es justo y condenarán al que es injusto" (Dt 25:1). "Aquellos que justifican a los impíos por un soborno y privan a los justos de su derecho" (Is 5:23). "El que me justifica está cerca" (Is 50:8). Las formas *piel* del verbo pueden tener el mismo significado, צִדֵּק, *tseddeq* (cf. Jr 3:11; Ez 16:50–51). Que el significado de la palabra es estrictamente judicial y nada más se aprecia con la mayor claridad en Proverbios 17:15: "El que justifica al impío y el que condena al justo son ciertamente

una abominación al SEÑOR”. Si ahora se tuviera que mantener que aquí “justificar” significa “convertir a alguien en una persona recta infundiéndole buenas cualidades”, entonces concluiríamos que convertir a una persona malvada en una buena es una abominación para Dios.

Cuando, en algunos lugares, el concepto incluye más que “declarar justo”, se trata de excepciones a la regla. E incluso entonces, el significado no es simplemente sinónimo de “hacer bueno, santo”, sino que significa, más bien, “colocar en tal condición que se pueda emitir una sentencia de justificación”. Es decir, no es el cambio de disposición *en sí* lo que está designado “para justificar”, sino más bien el cambio de disposición *con miras a una sentencia judicial*, por la cual ese cambio se toma en consideración y se acredita. Este es el caso en Daniel 12:3: “Los sabios resplandecerán como el resplandor del cielo en lo alto, y los que justifican a muchos como las estrellas para siempre jamás”. Aquí se usa el término en el sentido de la instrumentalidad de los ministros del evangelio mediante los cuales aquellos que llegan a estar en un estado de justificación, es decir, a creer, ante lo cual Dios puede pronunciar sobre ellos su veredicto de justificación. Asimismo, Isaías 53:11: “Por su conocimiento, mi siervo, el justo, hará justos a muchos, porque él llevará sus iniquidades”. Aquí “justificar” es ciertamente más que “declarar justo”. Significa provocar todo lo que es necesario para hacer posible tal declaración de justicia. El Siervo del Señor hace esto con su fianza, y al hacerlo, Él justifica. Normalmente, sin embargo, es Dios el Padre como juez, quien, pronunciando el veredicto, justifica; quien, tomando nota de un estado de rectitud, ya sea como propio o por imputación, anuncia el correspondiente estado.

b) La palabra neotestamentaria es δικαιοῦν. Esto también significa “dejar que la justicia actúe mediante una declaración formal”, “declarar justo o recto”. Por ejemplo, “los recaudadores de impuestos justificaron a Dios” (Lucas 7:29), esto es, reconocieron que Dios era justo, que tenía el derecho que se merece. “Pero él, queriendo justificarse a sí mismo, le dijo a Jesús: ‘¿Quién es mi prójimo?’ ” (Lucas 10:29). El significado aquí es “presentar a alguien como δίκαιος [recto, justo]”. El pasivo tiene el significado de “ser presentado o conocido como δίκαιος”. “Porque por tus palabras serás justificado y por tus palabras serás condenado” (Mt 12:37). En el griego extrabíblico δικαιοῦν puede significar “pronunciar un veredicto justo sobre alguien”, tanto en un buen como en un mal sentido: (1) para el malhechor, castigo; (2) para el que hace el bien, recompensa. En el Nuevo Testamento, sin embargo, la palabra se usa exclusivamente para la absolución, por lo tanto, en un sentido positivo, nunca en un sentido negativo para condenar a un castigo. Este también es el caso en la Septuaginta. Δικαιοῦν es un término cuyo significado soteriológico cobra pleno derecho en Pablo. Por lo que dice Romanos 4:5, es evidente que aquí nos encontramos ante una sentencia judicial y no ante un acto transformador. “Pero al que no obra, pero cree en Aquel que justifica al impío, su fe le es contada por justicia”. Esto no es menos evidente a partir de los términos que son la antítesis de “justificar”. Por ejemplo, Romanos 8:33–34: “Es Dios quien justifica. ¿Quién es el que condena?” En Romanos 4:5, también es evidente que la justificación no depende de la condición de la persona misma, sino de lo que se le imputa por gracia.

Aquí también se presentan algunos textos que parecen desviarse de este uso normal. Estos son, principalmente, Apocalipsis 22:11 “El que hace el mal, siga haciéndolo todavía; y el que es inmundo, siga siendo inmundo todavía; y el que es justo, siga

estando justificado todavía; y el que es santo, siga siendo santificado todavía”. En lugar de “siga estando justificado”, el Textus Receptus dice δικαιωθήτω. Desde Bengel es bastante común leer δικαιοσύνην ποιησάτω ἔτι, “que haga más justicia” (también dice así la versión de Westcott y Hort). Aquí, pues, no se habla de la justificación como una acción transformadora por la que una persona gradualmente se vuelve cada vez más justa, sino del ejercicio de la justicia en la vida.

1 Corintios 6:11 es también uno de los pasajes al que se apela para demostrar el significado ético de δικαιοῦν. Ahí leemos, “Y esto érais algunos de vosotros; pero habéis sido lavados, estáis santificados, estáis justificado en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios”. Se dice que aquí la justificación se presenta como algo que ocurre a través del Espíritu de Dios, y esto debería dejar claro que “justificar” es sinónimo de “santificar”. Pero podemos apreciar que aquí la justificación tampoco puede equivaler simplemente a “santificar”, por cuanto este concepto aparece inmediatamente antes, y el apóstol no puede haber querido decir lo mismo dos veces. Tampoco demuestra nada el hecho de que el Espíritu justifique, ya que además del hecho de que Él es ciertamente el creador de la fe justificadora y el que aplica la justificación a la conciencia, no es necesario que “por el Espíritu de nuestro Dios” se refiera a la justificación. Puede referirse exclusivamente a “habéis sido lavados, estáis santificados”. El apóstol aparentemente alude en este texto al bautismo, en el cual la justificación está significada y sellada “en el nombre de Cristo”.

Un tercer pasaje al que se apela es Tito 3:5–7: “Él nos ha salvado, no por las obras de justicia que hubiéramos hecho, sino según su misericordia, por el lavamiento de la regeneración y la renovación del Espíritu Santo, a quien ha derramado abundantemente sobre nosotros a través de Jesucristo nuestro Salvador, de manera que nosotros, siendo justificados por su gracia, lleguemos a ser herederos según la esperanza de la vida eterna”. Se dice que aquí el abundante derramamiento del Espíritu Santo, que produce la regeneración y la renovación, se presenta como la causa de la justificación debido a la presencia en el texto del “de manera que”. A esto respondemos que aquí, “de manera que” no debería relacionarse con “derramado”, sino con el anterior “Él nos ha salvado”. Y, además, la oración no tiene en mente el “siendo justificados”, sino que dice “de manera que nosotros, siendo justificados [es decir, después de haber recibido el derecho a la herencia], [en realidad] lleguemos a ser herederos según la esperanza de la vida eterna”.

2. ¿Cuál es el significado concreto del adjetivo? δίκαιος *contenido en el verbo* δικαιοῦν*?*

Δίκαιος nunca expresa qué es una cosa en sí misma, sino qué es en relación con otra cosa, una norma que está fuera de ella y a la que debería corresponder. Por lo tanto, se distingue de αγαθός, “bueno”. Puede, por ejemplo, estar relacionado con conceptos como “vagón, caballo, buey”, etc., y significa que estas cosas corresponden a las demandas que uno tiene para su uso, mientras que decir que son “buenas” es algo completamente distinto, esto es, que corresponden a su ideal. Por consiguiente, el hombre es “justo” si en toda su vida está como su relación judicial con Dios requiere de él, y, *en consecuencia, es declarado justo por el juicio de Dios.* Que alguien actúe con rectitud o sea justo puede incluir el concepto de ser bueno o hacer el bien, pero eso siempre está incluido desde el punto de vista de un determinado aspecto; a saber, el de una relación judicial con Dios.

3. ¿Aparece también la propia palabra "justificación" en las Escrituras?

Sí, δικαίωσις aparece con este significado en Romanos 4:25, "Quien fue entregado por nuestras transgresiones y resucitado para nuestra justificación". Asimismo, Romanos 5:18: "Así también, a través de un acto de justicia, la gracia viene a todos los hombres para la justificación de vida".

4. ¿Cuál es el significado de la palabra latina justificare?

Como ya muestra su derivación, este término significa *justum facere*, "hacer de alguien una persona justa". Ahora, podría decirse que esto siempre implica un cambio en la persona, porque se habla de "hacer". Por esta razón, algunos se han opuesto a la traducción "*hacer* justo" y han querido evitarla, prefiriendo usar en su lugar "justificación" y "justificar". Esto, sin embargo, carece de fundamento. El significado de la palabra *facere* es tan general como "hacer" [en holandés y en español]. Hablamos de "hacer rey a alguien", "hacer dinero", "hacer mención", etc. En cada caso particular, "hacer" tiene un significado que corresponde a ese caso concreto. Cuando tenemos que hablar de una relación, "hacer" no significa cambiar la cosa en sí internamente, sino crear esta relación mediante una declaración. Hacer rey a alguien no significa en modo alguno proporcionarle las cualidades particulares que un rey debería tener, sino simplemente declararlo rey, crear entre él y sus súbditos una relación que se llama gobierno real. Hacer justo debe entenderse de manera similar, y desde ese punto de vista puede ser defendido perfectamente. Consiste en producir, crear, hacer la relación de justicia. Esto puede ocurrir (1) tomando en consideración la condición subjetiva de alguien y convirtiéndola en la base de un juicio justificador; o (2) transfiriéndole la relación objetiva de justicia de otra persona.

Anteriormente se ha demostrado cómo es precisamente en este carácter objetivo de rectitud o justicia en el que se basa la posibilidad de imputación. Uno solamente puede "santificar" a alguien, al menos en un sentido ético, cambiándolo subjetivamente. La santidad no se puede transferir porque es algo que reside en una persona. La justicia, en cambio, sí puede transferirse, porque es algo que existe entre esa persona y otra, una *posición en la que se encuentra.*

5. ¿A qué se refiere la justificación, al estado judicial o a la condición del hombre?

Al primero. Cuando alguien es justificado, su condición no cambia por ello. Puede producirse un cambio antes o después, porque Dios lo ha dispuesto en una relación inseparable con la justificación. Pero la justificación en sí misma nunca consiste en ese cambio. Por lo tanto, en este punto, la justificación es completamente distinta de la regeneración y la santificación. Para comprender bien esta diferencia, es necesario que se presenten claramente las dos relaciones que mantiene el hombre con Dios.

Primero, hay una relación de *semejanza* con Dios, que consiste en esto: el hombre es el portador de la imagen de Dios; más concretamente, posee la imagen de Dios en el sentido más estricto, es santo, completamente bueno. En segundo lugar, hay una relación de *subordinación* a Dios, que consiste en esto: el hombre tiene obligaciones para con Dios, le debe algo; toda su condición moral se concibe como estar sujeto a la demanda de Dios. La regeneración y la santificación pertenecen a la primera esfera, y la justificación a la segunda.

Ahora, es cierto que nuestra bondad moral y nuestra justicia pueden tener la más estrecha de las relaciones, que alguien bueno y santo es justo *per se.* Pero aún así hay que tener cuidado

y notar que la justicia sólo se deriva de la bondad moral por medio de un juicio de Dios. *La condición de una persona que el juez toma en consideración es la que determina el estado judicial de esa persona.* La contaminación se convierte en culpa porque pasa por el juicio de Dios. Si Adán no hubiera caído y hubiera guardado el mandato de la probación, entonces Dios lo habría justificado; es decir, Dios habría tenido en cuenta la condición santa y firme de Adán y éste habría continuado en un estado de justicia inmutable. Por el contrario, cuando Adán pecó, fue la condenación de Dios que siguió inmediatamente a este pecado la que lo trasladó de un estado de rectitud a uno de condenación.

6. ¿Cómo, en consecuencia, se puede describir la justificación?

Es una asignación judicial al pecador del estado de justicia sobre la base de los méritos de Cristo, imputados a él por Dios, y en el cual, en fe, él deposita su confianza.

7. Indica los aspectos por los cuales esta justificación se distingue de la santificación

a) La santificación sirve para quitar la contaminación del pecado y reemplazarla con lo bueno como una disposición intrínseca; restaura en nosotros la conformidad a la imagen de Dios. La justificación sirve para quitar la culpa del pecado y reemplazarla por el derecho a la vida eterna en relación con Dios.
La descripción habitual —la santificación quita la contaminación del pecado, la justificación, la culpa del pecado— no es incorrecta, pero sí incompleta, porque sólo toma en consideración la mitad del asunto. En ambas, tanto en la santificación como en la justificación, hay una segunda mitad, es decir, un lado positivo. Quitar el mal no nos dice aún qué bien se otorga en su lugar. Del mismo modo, abolir la culpa no significa todavía otorgar plenos derechos.
b) La santificación se lleva a cabo *dentro de nosotros*, la justificación, *fuera de nosotros.* La primera es una acción que cambia el ser de una persona; por lo tanto, debe intervenir dentro de nuestro ser y provocar un cambio subjetivo. La segunda es una declaración que cambia el estado de alguien, una palabra judicial, y por lo tanto no afecta nuestro ser sino nuestra posición; no tiene lugar dentro de nosotros, sino delante de Dios, *en su tribunal*
c) La santificación, que comienza con la regeneración, tiene que ver, en primer lugar, con la parte inconsciente del hombre. Cambia, aunque no sólo, pero sí antes que nada, su corazón, su disposición, y de ahí pasa a sus pensamientos, palabras y obras. La justificación, que tiene lugar en el tribunal de Dios, está destinada a dirigirse a la conciencia del hombre. ¡Tomemos nota! No estamos diciendo que la justificación tenga lugar en nuestra conciencia, aunque eso se puede decir de la justificación en el sentido más amplio. Sólo estamos diciendo que la justificación en el tribunal de Dios está destinada a ser percibida por la conciencia del hombre. Eso ya se deduce de su carácter como *declaración.* Un acto sin una palabra puede ser aplicable a la vida inconsciente, pero un acto en una palabra, un veredicto existente, debe encontrar su significado en la conciencia. La justificación está destinada a ser introducida en la conciencia del hombre, a que sea comprendida por él.
d) La santificación es un proceso lento que nunca se completa totalmente en esta vida; la justificación, por el contrario, ocurre una vez y está completa. La primera puede retroceder; la última, no. Una vez declarada, la justificación permanece segura para siempre.

e) La santificación y la justificación difieren en su causa. La causa meritoria es la misma para ambas; a saber, los méritos de Cristo. Pero la diferencia se encuentra en la causa que la provoca. Mientras *Dios el Padre como juez* declara el veredicto de justificación en el tribunal divino, es *Dios el Espíritu Santo*, como nuestro santificador, quien opera en nosotros la santidad subjetiva.

8. ¿Quién pierde de vista la diferencia entre la regeneración-santificación por una parte y la justificación por la otra?

Los católicos romanos. Bajo la justificación, no entienden un *actus forensis*, un acto judicial, sino un *actus physicus*, un acto físico; mejor aún, un *actus hyperphysicus*, un acto sobrenatural. Ahora, podría pensarse que se trata de una mera diferencia verbal y que no importa si se usa una palabra o la otra, si uno se refiere sencillamente a lo mismo, y que Roma no necesita estar sustancialmente equivocada cuando designa a la santificación con el término justificación. Sin embargo, cuando observamos más de cerca, pronto queda claro que esta diferencia formal es causada por una diferencia sustancial más profunda. Deberíamos fijarnos en los siguientes puntos:

a) Aunque la iglesia católica romana no niega que haya una imputación de los méritos del Mediador, no obstante, hace que esta imputación sea algo subordinado, la deja completamente en un segundo plano y hace que el cambio subjetivo del hombre lo sea todo. Roma no niega que toda la gracia nos llegue sobre la base de los méritos de Cristo. El Concilio de Trento enseña: “Aunque nadie puede ser justo a menos que se le comuniquen los méritos del sufrimiento de Cristo, esto tiene lugar en esta justificación de los impíos, de modo que, por los méritos del más santo sufrimiento de los mismos, el amor de Dios es derramado por el Espíritu Santo en los corazones de aquellos que son justificados, de modo que se encuentra allí”, etc. Y otra vez: “La causa meritoria [de la justificación] es su muy amado Unigénito, nuestro Señor Jesucristo, quien, cuando éramos enemigos … obtuvo la justificación para nosotros por su santísimo sufrimiento en el madero de la cruz”, etc. Pero todo eso es meramente preparatorio. Según Roma, es la base y el punto de partida, no el fondo del asunto. Se lleva a cabo fuera de los individuos y está realmente investida en la iglesia. Lo que le sucede al individuo mismo es que el sacramento lo hace subjetivamente justo y santo. Si uno toma ahora en consideración que, según las Escrituras, la justificación del hombre ante Dios es la parte principal del orden de la salvación, el aspecto realmente cardinal sobre el cual gira todo y sobre el cual todo está enfocado, entonces el uso de este término para algo distinto adquiere un significado extremadamente peligroso. De hecho, la importancia y el peso de la materia que lleva aparejado este término se transfieren con el término a este significado totalmente distinto. Por lo tanto, lo que, considerado superficialmente, podría parecer un mero cambio de nombre es, de hecho, un cambio en el principio del centro de gravedad de la religión, una falsificación total de la relación entre Dios y el hombre. Porque Roma le asigna todo el peso que las Escrituras atribuyen a la justificación forense a la justificación física. Si en la primera es la gracia de Dios, la imputación libre de los méritos del Mediador, lo que brilla, para Roma, el hombre, la condición interna del hombre, lo que él es y lo que hace, pasa a ocupar un primer plano.

Las cosas no son diferentes en el caso del concepto de fe. Como ya vimos, este también tiene un significado central en las Escrituras. La fe es precisamente lo que es para que la gloria de Dios en el pecador pueda manifestarse debidamente. Por lo tanto, la fe precede a la justificación lógicamente; somos justificados en y por la fe. Pero Roma divide la fe en dos y habla de una *fides informis* y una *fides formata*, una fe no formada y una fe formada. La primera, que consiste en un asentimiento histórico sin más, precede a la justificación; la última, en lo que se refiere a su semilla, consiste en el amor como raíz de todas las virtudes y es dada en la justificación misma. "En la justificación mencionada, el hombre recibe a través de Jesucristo, en quien es injertado … fe, esperanza y amor". Y, "por lo tanto, se dice que somos justificados por la fe, porque la fe es el comienzo de la salvación humana, el fundamento y la raíz de toda justificación". Por lo tanto, se transfiere a la fe como una buena propiedad ética del hombre lo que las Escrituras dicen de la fe como un reconocimiento confiado del alma de que la salvación está totalmente en Cristo.

b) Los católicos niegan en principio la imputación de la obediencia activa del Mediador en la justificación. Es sobre la base del sufrimiento del Salvador que se nos infunden nuevas cualidades y, al ejercer estas nuevas cualidades y ponerlas en funcionamiento, debemos merecer la vida eterna por nosotros mismos. Por lo tanto, sólo en un sentido muy indirecto se puede decir, sobre la base del punto de vista católico romano, que los méritos de Cristo son el fundamento para obtener la vida eterna. Ellos son ese fundamento en la medida en que han hecho posible que el propio pecador reciba los medios necesarios para merecer la vida eterna por sí mismo. Aquí, también, Cristo es, por tanto, más un medio y una preparación para nuestra justificación que su fundamento, su verdadera causa meritoria. La obra se divide entre Dios y el hombre. El primero se encarga de lo negativo y el segundo de la mitad positiva. El pacto de gracia sirve simplemente para restaurar el pacto de obras.

c) Relacionado con esto, la iglesia romana enseña que hay una disminución y un aumento de la justificación, que uno debe progresar de virtud en virtud, que tan sólo las obras que uno hace llevan la justificación a la perfección. A medida que la fe, el amor y la esperanza se multiplican, la justificación también aumenta. Uno puede caer de la justificación y luego debe recibirla nuevamente mediante el sacramento de la penitencia. Se pierde no sólo cuando cesa la fe, sino también por cada pecado mortal que se comete. De eso se deduce, además, que no hay seguridad absoluta de justificación y que en la iglesia romana uno siempre continúa estando en una condición vacilante e incierta.

9. ¿Qué proposiciones deben contraponerse a esta enseñanza católica romana?

a) En lo que las Escrituras llaman "justificación", nada cambia con respecto a nuestra condición subjetiva. En la justificación aparecemos como *pecadores.* Es una *justificatio status externus*; sólo es transformado nuestro estado externo; nuestro *status internus*, nuestro estado interno, no cambia. El apóstol Pablo enseña esto expresamente cuando dice (Rom 4:5), "Pero a aquel que no obra sino que cree en *el que justifica al impío*, su fe le es contada por justicia". Esto también se deduce de la objeción que los oponentes judíos de Pablo presentaban una y otra vez contra las enseñanzas de Pablo sobre la justificación. Decían: "De acuerdo con tu sistema, la justificación es algo que tiene lugar completamente fuera de una persona;

subjetivamente, alguien puede ser el más grande de los pecadores y aun así ser completamente justo delante de Dios". A esa objeción, Pablo nunca respondió: "Mi justicia es *al mismo tiempo* un cambio subjetivo y una recreación del ser humano". Siempre respondió: "La regeneración y la santificación siempre se unen a mi justificación como algo distinto de ella y como un fruto de la misma". Ese es el razonamiento que usa el apóstol en Romanos 6. Según Roma, debería haber razonado de una manera completamente diferente.

b) No sólo se excluyen de la justificación las obras que hacemos con nuestras propias fuerzas, o que hacemos antes de la regeneración, o que hacemos sin los méritos de Cristo, sino *que están excluidas todas las obras*, *sean del tipo que sean.* La Biblia repite esto tantas veces que demostrarlo resulta algo casi superfluo. Gálatas 2:16 dice: "… sin embargo, sabiendo que un hombre no es justificado por las obras de la *ley* [ἐξ γργων νόμου]". De ninguna manera se hace referencia aquí a las obras prescritas por una u otra ley concreta, ya que falta el artículo. Todo obra de la ley como tal queda excluida de la justificación. Según Pablo, la fe y las obras forman un contraste absoluto en el tema de la justificación (Rom 11:6). Esto debe mantenerse en contra de la enseñanza católica romana sobre la instrumentalidad de las obras en la justificación, así como contra pelagianos, racionalistas y remonstrantes. Los dos primeros, los pelagianos y los racionalistas, sostienen que las Escrituras excluyen únicamente las obras de la ley judía, es decir, la ley ceremonial, pero que ciertamente debemos observar la ley moral para alcanzar nuestra justificación. Los últimos, los remonstrantes, van un paso más allá, y en lugar de la ley moral en toda su severidad colocan una forma más ligera, la ley de la obediencia de la fe. Hablan de una *fides obsequiosa* [fe sumisa] y de una *obedientia evangelica* [obediencia evangélica], que, aunque no es perfecta en sí misma, es aceptada por Dios como perfecta.

c) La justificación no está diseñada en primera instancia para salvar al hombre y hacerlo mejor, sino para revelar la gracia gratuita de Dios en la cual se manifiesta su gloria. Según nosotros, la justificación también está destinada a exaltar el honor de Dios. Y dado que, en el pacto de gracia, el honor de Dios consiste en el hecho de solamente obra Él, esto también debe apreciarse en el caso de la justificación. Por lo tanto, Pablo enseña cómo, en la justificación, queda excluida toda jactancia por parte del ser humano (Rom 3:27). Pero con Roma eso no sale a relucir de una manera absoluta. El propio hombre es un colaborador; la obra de Dios se limita a eliminar obstáculos y proporcionar los medios para la actuación del hombre. Eso invierte la relación correcta. Nosotros decimos que el aspecto judicial, en el cual el honor de Dios como única fuente de salvación brilla con tanta fuerza, es lo primero. Roma dice que el aspecto ético, que se dirige al hombre y logra algo en el hombre, es lo primero, y luego, de este hombre restaurado, procede el aspecto judicial.

10. Demuestra que la justificación tiene lugar en el tribunal de Dios (in foro divino)

Esto es evidente por las expresiones usadas por las Escrituras, por ejemplo, "para con Dios [παρὰ τῷ θεῷ]" (Gal 3:11), "delante de él [ἐνώπιον αὐτοῦ]" (Rom 3:20). Ambas expresiones implican estar de pie delante de Dios como ante el juez que se sienta en su trono, estar parados frente a su rostro.

11. ¿Qué acontece en este tribunal divino cuando un hombre es justificado?

Para entender esto bien, primero deben rechazarse las respuestas menos precisas.

a) Algunos dicen que en su decreto eterno o en el consejo eterno de paz, Dios determina que el pecador que es elegido será considerado y tratado en el Fiador. Esta es la justificación eterna que enseñan muchos teólogos, como Boecio, Comrie, Holtzius y, actualmente, el Dr. Abraham Kuyper. La justificación es, por tanto, la determinación de Dios de que el estado judicial del pecador estará separado de su propia condición personal, y vendrá determinado por los méritos del Mediador. Por lo general, son dos los argumentos que se emplean para razonar esto:
    1. Todo cuanto acontece en el hombre subjetivamente debe tener su base objetiva antecedente en los méritos de Cristo, imputados a él personalmente. Ahora bien, es innegable que cuando una persona es regenerada, ya recibió este don de Dios como el fruto de los méritos imputados de Cristo; de hecho, retrocediendo aún más, también le han sido dadas las operaciones de la gracia preparatoria, porque los méritos de Cristo le han sido imputados personalmente. De hecho, los tratos de Dios con él desde el comienzo de su vida en adelante, e incluso en sus antepasados, han sido determinados por la deliberación divina. Ha sido incluido en el Fiador desde la eternidad. Por lo tanto, no se puede decir nada más que la justificación del pecador tiene su origen en la eternidad.
    2. El segundo argumento que se utiliza es que la justificación no es un acto interno en el hombre, es decir, no es un acto que se produzca dentro del hombre y, por tanto, se transmita en el tiempo. Acontece en el tribunal divino, dentro del ser de Dios, y no tiene lugar fuera de su ser. Por lo tanto, es en sí mismo eterno, porque todo lo que ocurre dentro del ser de Dios se eleva por encima del tiempo.

   No se puede negar que la doctrina reformada, al tratar de encontrar la certeza de todas las cosas en Dios y requerir un fundamento para todo lo temporal en la eternidad, enseña esa visión de la justificación mucho más fácilmente que otros sistemas. Los luteranos siempre les han reprochado a los reformados que su doctrina de la elección debe abocar a esta conclusión. Si se determina desde la eternidad y absolutamente para aquellos a los que le son contados los méritos del Mediador y a los que se les aplicarán en el tiempo, entonces la imputación en sí, el establecimiento de un vínculo entre el creyente y Cristo, ya se ha realizado en la eternidad y ya no es necesario establecer este vínculo en el tiempo. Por el contrario, podría decirse que sólo la doctrina de la satisfacción universal escapa a esta conclusión. Entonces Cristo ha muerto en general por todos los pecadores, y ahora debe determinarse en el tiempo, por fe, a qué personas concretas beneficiarán sus méritos. Por lo tanto, vemos la necesidad de una justificación temporal.

   Hay objeciones significativas contra la doctrina de que la justificación es desde la eternidad:

    1. En todas partes las Escrituras enseñan que la justificación es a través de y por la fe. No puede, por tanto, preceder a la fe. Aunque la fe no es la causa meritoria o eficaz de la justificación, estas dos seguramente se encuentran en una cierta relación inseparable. Tan ciertamente como la fe es algo que se

origina en el tiempo, también la justificación del pecador delante de Dios, que está ligada a la fe, se produce en el tiempo.

2. En Romanos 8:30, donde se enumeran los pasos en el orden de la salvación, la justificación aparece entre dos actos temporales de Dios, esto es, entre el llamamiento y la glorificación. Y estas tres cosas están ahí juntas como consecuencias de un par de otros actos, que se distinguen como eternos de lo que es temporal. Al mismo tiempo, en el versículo 29, se añade expresamente en el caso del conocimiento previo y la predestinación de Dios que tuvieron lugar *de antemano*, es decir, antes del tiempo. No ocurre así con la justificación.
3. Defender la justificación desde la eternidad puede desembocar aproximadamente en el mismo resultado que el error católico romano en esta área de la doctrina cristiana. ¿Qué hace Roma? Como se ha visto, toma el término "justificación" y lo aplica a algo completamente distinto, algo que es cierto en parte, pero que nunca se llama justificación en la Biblia. Sin embargo, con el nombre también transfieren muchas características de la justificación a esta otra entidad. Como consecuencia de ello, lo que le queda de verdadera justificación carece de ciertas características penetrantes y vitales. La imputación de los méritos de Cristo permanece en la oscuridad para ella. Lo mismo puede suceder con nosotros si enseñamos la justificación eterna. Nadie negará que, de hecho, hay algo de eso en Comrie y otros cuando hablan de una imputación eterna de los méritos de Cristo. Pero las Escrituras no llaman a esto justificación. Ahora, podría pensarse, como en el caso de Roma, que lo que tenemos aquí es simplemente una designación defectuosa que equivale a una diferencia verbal. Pero no es así. La justificación temporal, como la enseña la Escritura, tiene ciertos rasgos y particularidades que son inseparables de su naturaleza temporal. Por lo tanto, quien aplica la palabra "justificación" a un acto eterno de Dios no podrá hacerle justicia. Y, al mismo tiempo, lo que seguiría creyendo sobre la justificación temporal del pecador estaría mucho menos claro y definido desde su punto de vista de lo que debería estar según las Escrituras. La enseñanza de la justificación eterna, por tanto, cuenta incluso con serias objeciones en el terreno práctico. Llevará a las personas a trasladar su vida de fe de vuelta a la eternidad y a alejarse de la demostración del favor de Dios en este tiempo presente. Hará que la justificación deje de estar en oposición a la conciencia de pecado, porque si de esta manera el pecador se veía a sí mismo justificado desde la eternidad, entonces no es posible que vea su personalidad ideal en el consejo de Dios con la misma convicción de pecado y perdición que su verdadera personalidad en el tiempo.
4. En cuanto al segundo de los argumentos que emplean quienes defienden la justificación eterna, es decir, que todos los actos de Dios, que están en Dios, deben ser eternos, se trata de un argumento con una base completamente deficiente. Si de este modo se infiere la eternidad de la justificación, entonces también debe inferirse la eternidad de la condenación, porque este también es un juicio de Dios sobre el hombre, no un acto que ocurre en el hombre. De la misma manera, la creación como acto en Dios es eterna. Pero todos estos actos, aunque para Dios no sucedan en el tiempo, son, sin embargo, eternos

en un sentido algo distinto al decreto eterno de Dios. Terminan en el tiempo. El acto eterno de la creación de Dios no nos deja como resultado una creación eterna. Tampoco la justificación eterna, si por eso sólo nos referimos a que el juicio de Dios no sucede en el tiempo. Si prestamos mucha atención a esta distinción, decaen todas las conclusiones que los defensores de la justificación eterna pretenden derivar de esta eternidad de los actos de Dios. Así que algunos dicen, por ejemplo, que aun cuando un pecador no cree y vive todavía en el mundo alienado, ya es objeto del beneplácito de Dios, porque está justificado desde la eternidad. A esto respondemos: en este sentido, también está condenado desde la eternidad. Pero en ambos casos, el uso de la palabra "eternidad" resulta engañoso. Que los actos de Dios se encuentren por encima del tiempo no quita para que en su relación con nosotros aparezcan en una secuencia temporal y debamos concebirlos como tales. Es por eso que las Escrituras enseñan que tanto la condenación como la justificación son actos temporales para nosotros, y que la primera siempre precede a la segunda. Pablo declara a los Efesios no que antes de su llamamiento ya fueran objetos del beneplácito de Dios, sino que *eran hijos de la ira* como los demás (Ef 2:3). Si alguien cree en el Hijo, la ira es apartada de él, pero si desobedece al Hijo, la ira de Dios *permanece* sobre él [cf. Juan 3:36].

5. Por último, con respecto al primer argumento, a saber, que los méritos de Cristo ya le han sido imputados al pecador antes de que éste crea, puesto que sobre esa base opera dentro de él la gracia, este también es deficiente. El concepto de imputación no siempre tiene el mismo significado. (a) En la elección, la imputación fue la determinación de que Cristo sería la fianza para los creyentes. (b) En el consejo de paz, la imputación fue el acuerdo de que el Mediador pagaría por toda la culpa de los elegidos. Mediante esta imputación, su salvación se hizo firme y segura. No fue una fianza condicional sino absoluta. Y sobre la base de esta fianza absoluta, los elegidos pueden recibir regeneración, conversión y fe. Todo esto, sin embargo, se determinó con la disposición de que la relación judicial de Dios con ellos no cambiaría personalmente hasta que creyeran. En un acuerdo benévolo, como fue el establecimiento del Mediador como fiador, el acreedor tiene todo el derecho a determinar cuándo se harán efectivas las consecuencias del acuerdo. (c) Con el tiempo se produce la imputación personal y judicial para los creyentes, que es a lo único que la Biblia llama justificación.

b) Hay otros que no sitúan la justificación en la eternidad, sino que la encuentran en la satisfacción de Cristo. De este modo, las justas demandas de Dios fueron satisfechas, y allí donde hay satisfacción de las demandas, la reclamación *eo ipso* [de sí misma] desaparece. Algunos dicen que esto es concluyente, ya que en el plan de Dios Cristo sufrió por los elegidos, y por tanto, en el sufrimiento que recayó sobre Él y en la obediencia que Él aportó, Dios con plena conciencia recibió y obtuvo la justicia debida a Él de los elegidos, y al mismo tiempo, declaró que eran justos delante de él. Esta opinión también debe rechazarse por las siguientes razones:

1. Anteriormente hemos visto que una deuda pecuniaria y una deuda punitiva deben distinguirse precisamente por el hecho de que el pago de la primera mediante una fianza *ipso facto* [en sí mismo] libera al deudor original, mientras que en el caso de la última no es así.

2. Si la justificación ha tenido lugar en la satisfacción o, para ser más precisos, en la resurrección de Cristo, entonces estaba incompleta para los creyentes del Antiguo Testamento. Entonces ellos no fueron realmente justificados. Esto no puede ser. Por lo tanto, hay una justificación completa que no está presente en la resurrección.
3. Sin duda es cierto que la resurrección del Mediador es una declaración fáctica de Dios de que Él había cumplido toda justicia, y no hay objeción en llamar a esto la justificación colectiva del cuerpo de Cristo. Pero no se trató de una justificación personal. Romanos 4:25, "Quien fue entregado por nuestras transgresiones y resucitado para nuestra justificación", se debe entender de la siguiente manera: Cristo resucitó para que más adelante, cuando seamos justificados, fuera aún más seguro para nosotros que se había logrado una satisfacción completa.

c) Una tercera opinión es que la justificación tiene lugar cuando Dios comienza a tratar al pecador con gracia eficaz. Entonces no sería tanto una declaración verbal cuanto un cambio en el procedimiento que se expresa a través de acciones. Antiguamente, Dios trataba a un pecador sin obras de gracia; luego llega un punto en que Él opera en él la regeneración, el arrepentimiento y la fe. Esta transición es la justificación.
En contra de este punto de vista hay que observar que:
1. La Escritura siempre busca la justificación en un pronunciamiento judicial y no en un cambio de trato.
2. El cambio de trato comienza por debajo de la conciencia, mientras que la justificación es un acto destinado a la conciencia del pecador.
3. La justificación sigue a la fe lógicamente y, por lo tanto, no puede precederla.
4. Un motivo aducido para este punto de vista es que la justificación siempre tiene como objeto a alguien que es un *impío*. Ahora, si una persona no es justificada antes de ejercer la fe y se regenera, entonces ya no es un objeto adecuado para esta justificación de los impíos. Es por eso que algunos le hacen decir a Escritura "justificado *a* la fe" en lugar de *por* y *a través de* la fe. Pero, para empezar, las Escrituras nunca dicen "*a* la fe". Además, la objeción que acabamos de mencionar también desaparece si tan sólo tenemos en cuenta que la fe dentro del hombre no es la base del mérito por el cual éste es declarado justo. En la justificación, Dios le declara al pecador creyente que él, en calidad de alguien totalmente carente de derechos, es, sin embargo, investido con todos los derechos. La fe y la vida regenerada están ciertamente presentes, pero no se toman en consideración en el juicio, para el cual, además, siendo imperfectas y manchadas por el pecado, de ninguna manera resultarían adecuadas.

d) La concepción correcta es esta: tan pronto como el pecador ejerce la fe salvadora, Dios lo absuelve personalmente en el tribunal celestial, y declara que ahora Él ya no será visto por nadie en el mundo, *ni siquiera por el pecador mismo*, como alguien furioso con él, que espera de él el cumplimiento de cualquier exigencia para conseguir la vida eterna, sino más bien como alguien misericordioso que le otorga la seguridad de la vida eterna, y todo ello sobre la base de los méritos de Cristo como única causa meritoria. Esta declaración de Dios en su tribunal, dirigida al creyente personalmente, es la justificación propiamente dicha, y evidentemente se la distingue específicamente de todo lo que la ha precedido. Solamente puede ocurrir ahora, ya que sólo por la fe

se corta la posibilidad de un mal uso antinomiano de la gracia. Dios puede tratar favorablemente con el pecador en su vida inconsciente; por ejemplo, otorgarle la regeneración antes de que ejerza la fe, pero su intención no es decirle al pecador en su tribunal: "Eres justo en Cristo y ya no te considero más un pecador", antes de que la fe comience a operar en él". Antes de ese momento, Dios se dirige al pecador como un juez enojado. Por lo tanto, hay que distinguir claramente entre: (a) la manera de tratar al pecador por parte de Dios mediante las acciones; (b) la manera de tratar al pecador por parte de Dios mediante una declaración judicial que pretende ser anunciada a la conciencia del pecador. La primera comienza mucho antes de que la fe está presente. La última no comienza antes de que la fe esté presente, y es en ella donde debemos buscar la justificación propiamente dicha.

12. ¿En qué consiste, más detalladamente, esta justificación?

Para empezar, debe distinguirse entre (1) justificación activa (*justificatio activa*) y (2) justificación pasiva (*justificatio passiva*).

La justificación activa tiene lugar en el tribunal divino. Es la declaración tal como Dios la hace. La justificación pasiva, en cambio, es la aplicación y el anuncio, o más bien la realización, de este veredicto en la conciencia del creyente, en el tribunal de la conciencia (*in foro conscientiae*). Además, en lo que se refiere a la justificación activa, se debe tener en cuenta lo siguiente:

a) La declaración de Dios de que somos justos no consiste meramente en *perdón de los pecados* La expresión "perdón de los pecados" puede incluso usarse de una manera que lo excluya por completo de la justificación. A veces se entiende como pasar por alto el pecado, simplemente no teniéndolo en cuenta. Dios, sin embargo, no puede ejercer tal perdón debido a su justicia. Debe haber una base sobre la que descanse la absolución de la culpa o perdón. Esa base se encuentra en los méritos de Cristo, y más concretamente en su obediencia pasiva. Por lo tanto, cuando Dios justifica al pecador, declara que, considerado sobre la base de esos méritos, en su caso ya no tendrá en cuenta sus pecados. En otras palabras, Dios hace una declaración pública de que los méritos del Mediador son imputados personalmente al creyente. Por lo tanto, hay una transferencia de méritos. Así como en la fianza del Mediador hubo una transferencia de obligaciones de los elegidos al Fiador y en la satisfacción de Cristo hay una transferencia de los castigos y demandas en la misma dirección, ahora, en la justificación, se produce una transferencia de méritos en la otra dirección.
b) En la justificación, Dios desempeña un doble papel: primero, como juez justo, que tiene en cuenta la culpa y debe tenerla en cuenta; luego, como un Dios misericordioso, que no insiste en que la culpa se le cargue personalmente a la persona que la contrajo. En cuanto al primero, la justificación que tiene lugar bajo el pacto de gracia no es diferente a la justificación bajo el pacto de obras. Los teólogos clásicos expresaron esto diciendo que la justificación del evangelio no difería de la justificación legal *quoad essentiam*, "en cuanto a la esencia", sino *quoad circumstantias*, "en cuanto a las circunstancias". Si consideramos la actividad de Dios en la medida en que tiene lugar con miras a Cristo y toma en consideración sus méritos, entonces tenemos justificación en el sentido estricto de la palabra. Que Dios justifique al pecador libremente nunca significa que Dios permita la violación de la justicia. Ningún pecador que haya llegado a una comprensión adecuada de la justicia de Dios tendría

algo que ver con esa justificación. Si, por otro lado, consideramos la acción de Dios con miras al pecador mismo, entonces es pura gracia. El que es impío es declarado justo. Por lo tanto, lo que por un lado es la justicia más plena aparece, por otro lado, casi como una paradoja. Pero ambos son verdaderos.

c) La causa *eficaz* (*causa efficiens*) de la justificación es Dios, más exactamente Dios el Padre, y para ser aún más precisos, su gracia y justicia. La causa *meritoria* es la obediencia de Cristo el Mediador (*causa meritoria*). La causa *instrumental* (*causa instrumentalis*) es la fe operada en el corazón a través del Espíritu Santo y luego puesta en acción. La causa *final* (*causa finalis*) es la glorificación de Dios con respecto a todas sus virtudes relacionadas con la justificación.
d) La justificación, tanto activa como pasiva, tiene dos partes que corresponden a los dos aspectos de la satisfacción de Cristo. La obediencia pasiva es la base para la remisión del castigo debido a la culpa; la obediencia activa es la base para atribuir el derecho a la vida eterna.

Hay algunas dificultades para encontrar términos adecuados para estos dos aspectos de la justificación. El primer aspecto se llama habitualmente *perdón de los pecados*, el segundo *adopción como hijos.* Esto es posible sólo cuando se tiene en cuenta que ambos descansan en un acto de imputación que también pertenece a la justificación. No simplemente perdón, sino perdón sobre la base de la imputación. Y lo mismo, también, para la adopción.

Cuando Calvino y otros de entre los teólogos clásicos a veces hablan de una justificación equivalente al perdón de los pecados (*remissio peccatorum*), entonces hay que tener presente lo siguiente como la explicación de este fenómeno. En primer lugar, en su oposición a Roma, ese aspecto de la doctrina que la iglesia católica entendió mal tuvo que ser destacado. Ese no era el aspecto de la justificación en el sentido estricto, sino todo lo contrario, el aspecto de la gracia y el perdón. Además, esta descripción concuerda con la fraseología del Antiguo Testamento, que muy a menudo habla de la justificación como eliminar los pecados, perdonar los pecados, no recordar nunca más los pecados, llevarse los pecados, etc., todas ellas expresiones en las que no se menciona el segundo aspecto. En general, en el Antiguo Testamento el segundo aspecto de la justificación permaneció más oscuro. Sin duda existía una garantía de la vida eterna, pero esto se producía a través de la promesa típica de una vida temporal bienaventurada, y sólo en pequeñas dosis se alcanzaba una mayor claridad (cf. Sal 51:4; Jr 31:34; Sal 32:1; Is 43:25; 44:22; Zac 13:1). Esto no significa que los creyentes en el Antiguo Testamento no tuvieran una justificación completa, como sostienen los seguidores de Cocceio, que basándose en Romanos 3:25 les atribuyen únicamente una *paresis* [pasar por alto] y no una *afesis* [la remisión del pecado]. Esta certeza de la satisfacción estaba completamente garantizada por la inmutabilidad de la garantía divina, y de ninguna manera la justificación necesitaba esperar la realización de la obra de redención. La diferencia fue gradual: una diferencia en claridad, no una diferencia en principio, como daría a entender la distinción que acabamos de mencionar entre “pasar por alto” y “perdonar”.

Tampoco es del todo correcto cuando nuestra Confesión de Fe [belga], en el título del Artículo 23, busca la justificación en el perdón de los pecados más la imputación de los méritos de Cristo. Estos dos no se pueden coordinar de esta manera. Por el contrario, los méritos del Mediador son la base del perdón más la adopción como hijos. En este artículo, sin embargo, no se hace mención de esta última.

13. ¿Están todos de acuerdo en que la justificación descansa no sólo en la obediencia pasiva sino también en la obediencia activa del Mediador?

No. Además del punto de vista recién mencionado, que hace menos hincapié en este aspecto, también hay una negación sistemática de este elemento. Naturalmente, todos aquellos que niegan la obediencia activa como parte de la satisfacción de Cristo también deben negar su aplicación al pecador, y consecuentemente desarrollar una doctrina de justificación incompleta y parcial. Esto es lo que sucede con Piscator y todos aquellos teólogos que lo han seguido. No es necesario repetir aquí los argumentos que se han presentado en contra de este error al tratar la doctrina de la satisfacción de Cristo. Realizando los cambios oportunos, todos ellos pueden usarse aquí. El principal problema se reduce a esto: que no se distingue correctamente entre lo negativo (no ser injusto) y lo positivo (ser justo) en el sentido de tener el derecho a la vida eterna. Si Dios perdona a alguien sus pecados, con eso todavía no le ha colocado automáticamente en la posición de alguien con derecho a la vida eterna. Entre los dos extremos de alguien culpable y condenado y alguien completamente justificado, podemos imaginar perfectamente un tercer estado. Dios pudo haber perdonado a las personas, es decir, su culpa, por los méritos de Cristo, y luego pudo haber entrado en una nueva relación de pacto con ellos para permitirles ganarse la vida eterna por sí mismos. Pero entonces no habrían sido justificados como son justificados ahora los creyentes. La justificación no es simplemente el acto de Dios por el cual coloca al pecador en posición de abrir una nueva página en el libro de su vida, que por el momento todavía estaba en blanco, y sobre la cual él mismo tendría que anotar nuevos méritos. Todas las páginas son abiertas por Dios al mismo tiempo; en todas las páginas es borrada la caligrafía del pecado contra él [cf. Col 2:14], y en su lugar se escribe la promesa de la vida eterna.

14. ¿Puedes demostrar que, en la justificación, de hecho tiene lugar la concesión del derecho a la vida eterna?

Sí. En Gálatas 3:13–14, estas dos cosas se colocan claramente una al lado de la otra: (a) ser redimidos de la maldición de la ley que se ha producido porque Cristo se convirtió en maldición por nosotros; (b) la venida sobre nosotros de la bendición de Abraham. Que esto último no puede ubicarse en términos meramente negativos en la redención de la maldición es claro a tenor de Gálatas 3:11–12, donde se describe como un fruto de la fe que justifica que la persona vive por ella, y esta vida de fe se contrasta con vivir según las obras de la ley. Véase también Gálatas 3:5, donde “el Espíritu” como principio de la vida eterna se presenta como el don de la justicia que sigue a la fe. De nuevo, en Gálatas 3:21, que la ley vivificaría y que la justicia sería por la ley se yuxtaponen como sinónimos.

En Hechos 26:18, ambos aspectos de la justificación se colocan uno al lado del otro en estas pocas palabras: “para que puedan recibir el perdón de los pecados *y una herencia entre los que son santificados por la fe en mí* [Cristo]” (cf. además Zac 3:4–5; Is 61:10). No menos importante es la declaración del apóstol en Romanos 5:18–19, donde dice de la justificación: “por un acto de justicia la gracia viene a todos los hombres para la justificación de la vida”, y “por la obediencia de uno, muchos serán hechos justos”.

15. ¿Los que piensan como Piscator niegan esta y otras verdades de la Escritura?

No. Sostienen que todo esto debe verse como un fruto no de la obediencia activa del Mediador, sino exclusivamente de su obediencia pasiva. Al cubrir el pecado, Cristo ha

obtenido la vida. Uno simplemente no tiene la intención de pensar en un estado intermedio. A partir de ahí, está claro que uno debe establecer una distinción entre el peor pensamiento de los católicos romanos, los remonstrantes, y otros, por un lado, y este pensamiento parcial de Piscator por el otro. En principio, este último tuvo más de idea errónea que de herejía. Para los demás, el error proviene de un principio herético más profundo.

16. ¿Cómo deberíamos explicarlo cuando de vez en cuando las Escrituras también presentan la bendición positiva de la justificación y el don de la vida eterna como un fruto de la muerte o la sangre de Cristo?

Esto debería tomarse como una sinécdoque, es decir, que una parte se incluye en la otra. Hemos observado anteriormente que los dos aspectos de la obediencia del Mediador pueden distinguirse pero no separarse el uno del otro. El uno está incluido repetidamente en el otro. Su obediencia es precisamente esa obediencia por la cual se entregó a la muerte (Flp 2:8). Y dado que la obediencia pasiva era la condición indispensable para la validez de la obediencia activa, como parte puede designar el todo. Esto ocurre, por ejemplo, en Romanos 5:9, "siendo justificado por su sangre", y en Romanos 3:25, "como propiciación por la fe en su sangre, para demostración de su justicia".

17. ¿Qué debería observarse con respecto a la segunda parte de la justificación, la "adopción como hijos"?

a) Que se produce en un sentido forense, judicial, como un requisito de la naturaleza de la justificación. Por encima de todo debería distinguirse esta adopción como un acto judicial del acto ético de Dios mediante el cual restaura a los pecadores, quienes fueron enemigos y lucharon contra Él, la actitud de un niño y la semejanza de un niño con su padre. Por supuesto, en este significado ético, la doctrina de la adopción no pertenece a la justificación, sino a la regeneración, la conversión y la santificación. Es lógico que esta adopción judicial y la adopción ética no puedan existir totalmente separadas la una de la otra. En Gálatas 3:26–27, ambos significados aparecen en el contexto inmediato uno al lado del otro. Primero hijos por la fe en Cristo Jesús (= sentido forense), y luego habiendo sido revestidos de Cristo, y por tanto, convirtiéndose en un solo cuerpo con Él y poseyendo el Espíritu del Hijo que clama: "Abba, Padre" (cf. además Gal 4:6). Pero el factor distintivo es que en Paul, la *adopción como hijos* siempre aparece como un concepto legal y, como tal, es permanentemente la base del sentido ético subjetivo de la adopción. Pablo lo llama υἱοθεσία, literalmente "ser colocados como hijos", de υἱός y τιθέναι. En el lenguaje legal clásico, este era un concepto claramente delineado, y nunca pretendía otorgarle subjetivamente a alguien las características de un hijo, sino siempre colocar a alguien objetivamente en el estado de un hijo, tal como hoy día se sigue adoptando un hijo como propio. El concepto aparece con el mismo significado legal en Juan 1:12: "A todos los que lo han recibido, les ha *dado el derecho* de ser hijos de Dios, esto es, aquellos que creen en su nombre". Aquí dice ἐξουσίαν ἔδωκεν, "dio autoridad legal", aunque directamente después de eso se alude nuevamente a la regeneración como la segunda causa de la adopción. Por lo demás, en Juan la adopción se considera generalmente desde la vertiente ética. Por esta razón, la palabra que se utiliza tampoco es υἱός sino τέκνον, que apunta más al origen (τίκτειν "engendrar, dar a luz") que a

una relación legal (cf. 1 Juan 3:9–10). Esta adopción, como se desprende de este pasaje, está más relacionada con la santificación que con la justificación.

b) Si ahora preguntamos además qué incluye esta adopción judicial, entonces se debería tener en cuenta lo siguiente:
    1. Implica que, a causa de la fianza provista por el Mediador, los creyentes son liberados de todas las obligaciones de satisfacer la justicia de Dios. El hijo debe seguir sirviendo al Padre y obedecer sus leyes, pero lo hace por amor y ya no tiene necesidad de hacer eso para ganar algo. Los creyentes están, por tanto, bajo la ley como una norma de vida, pero ya no están bajo la ley como un medio de justificación. En lo que respecta a sus personas, reciben todas las riquezas del Padre sin tener que hacer algo por ellas. Es un don gratuito. Bajo la maldición de la ley, eran esclavos; ahora son hijos (Gal 4:7).
    2. El hijo, sin embargo, tiene derechos, esto es, el derecho a heredar los tesoros del Padre. Este derecho de herencia se transmite en la justificación. Los creyentes son coherederos con Cristo y herederos de Dios (Rom 8:17). Esta herencia incluye todos los beneficios subjetivos de la salvación. En ellos es contada en Gálatas 3:14 "la promesa del Espíritu"; en 4:6, "el Espíritu del Hijo, que clama: '¡Abba, Padre!' " Pero a estos beneficios subjetivos pertenecen no sólo los dones presentes, sino también los futuros. En Romanos 8:17–18, la gloria que reciben los coherederos con Cristo viene tan sólo después de la opresión del tiempo presente. En Romanos 8:23, la redención del cuerpo, directamente llamada la "adopción como hijos", pertenece a esa futura glorificación. Según Romanos 8:30, la glorificación está directamente relacionada con la justificación como un eslabón en la cadena de la salvación; es el fruto consecuente de la justificación. De todo esto se desprende claramente que en su justificación una persona recibe un derecho legal de Dios a todos los beneficios del pacto de gracia, temporales y eternos, corporales y espirituales. La justificación no es la impartición de esos beneficios, sino la concesión del derecho a ellos.

18. ¿Es la justificación un acto que tiene lugar de una vez y para siempre, o un acto que puede repetirse?

a) La iglesia católica romana distingue entre una *primera* y una *segunda* justificación. La primera consiste en la infusión de la gracia habitual, mediante la cual el pecado original es reprimido y expulsado (véase anteriormente). La causa formal de la segunda justificación debe buscarse en las buenas obras que el propio hombre realiza. Esta es una confusión entre santificación y justificación, y convierte los frutos de la primera en meritorios. A medida que la justificación se convierte en santificación, la santificación vuelve a ser justificación en manos de Roma, naturalmente, una justificación legalista.

b) Entre quienes sostienen una sana doctrina de la justificación, también prevalece una diferencia de opinión con respecto a la cuestión de si la justificación puede o no repetirse. Algunos piensan que la justificación siempre sigue a cada confesión de pecado, y por tanto explican esta repetida justificación en relación con lo que se dice acerca del perdón de los pecados de los creyentes. Otros —y son la mayoría de los teólogos reformados— sostienen que la justificación es una *actus individuus et simul*

totus, es decir, un acto indivisible que ocurre solamente una vez. Esta última visión es ciertamente la única sostenible, y ello por las siguientes razones:

1. La Escritura misma en ninguna parte dice que el acto judicial de Dios, que denomina justificación, podría repetirse. Por el contrario, siempre presenta la justificación como algo que sucede en un punto concreto en el tiempo. Al igual que hay una sola predestinación, un llamamiento y una glorificación, también hay una sola justificación, y esta se encuentra entre los otros actos del orden de la salvación (Rom 8:30), de los cuales es cierto y generalmente se acepta que ocurren una sola vez.
2. La idea de filiación implica que no podemos perder el estado de justificación una vez obtenido. Un hijo indudablemente puede pecar y contravenir las órdenes de su padre, pero no por eso deja de ser un hijo. Mediante la adopción como hijos, se desvincula de una vez por todas la posición legal de los creyentes en relación con Dios de sus propios actos y obras. Nota: no su posición moral sino su posición legal. Un creyente permanece bajo la ley moral, y para él toda transgresión de la misma es pecado y debe ser confesada. Pero su estado ante Dios ya no viene determinado por esas cosas.
3. Si la justificación debe repetirse constantemente, entonces no está claro cómo un pecador podría llegar a encontrarse en un estado de justificación. En cada fracción de segundo se comete un nuevo pecado; nunca hay un momento sin pecado en la vida de los creyentes. Por lo tanto, según este punto de vista, se encuentran repetidamente fuera de la justificación y nunca dentro de ella. Su vida es una cuestión de ser constantemente justificados y de nunca estarlo. Esto difiere considerablemente de la situación de alguien que es justificado, tal como lo describen las Escrituras en Romanos 5:1 y 8:33–34.
4. Naturalmente, huelga decir que no se necesita una nueva justificación para todos los pecados cometidos después de la primera justificación, sino sólo para aquellos que tienen lugar en la conciencia y son por tanto confesados. La conciencia de pecado nunca puede ser una base para distinguir esto. Con el mismo derecho se podría mantener que en la llamada primera justificación, todos esos pecados que aparecen en la conciencia fueron perdonados.
5. Se podría decir que es una idea absurda que los pecados futuros, que todavía no se han cometido, fueran perdonados. Pero esta idea no contiene nada absurdo si tan sólo se considera que para el Juez que pronuncia el perdón, el registro de los pecados, su culpabilidad, no está escondido en la oscuridad del futuro sino a la luz plena de su divina omnisciencia. Además, no puede ser más absurdo perdonar pecados por adelantado que expiar los pecados por adelantado. Esto último ha tenido lugar en Cristo. Él llevó millones de pecados que aún no se habían perpetrado y para los cuales los perpetradores aún no existían. Esto es posible porque para la visión eterna de Dios, todo eso también era presente.
6. El testimonio de la Escritura es que *todos* nuestros pecados son perdonados por la imputación de los méritos de Cristo (Col 2:13), que no se puede acusar de nada más a los elegidos de Dios (Juan 5:24; Rom 8:33–34; cf. también 8:1, según el cual ya no hay ninguna condenación para los que están en Cristo Jesús). Lo mismo vale para el segundo aspecto de la justificación. No se nos concede una parte de los derechos, sino de una sola vez en su totalidad. En

Efesios 1:3, se dice que somos bendecidos con *todas* las bendiciones espirituales en Cristo. Además, es completamente inconcebible que el único Cristo, que verdaderamente se convierte en nuestro en la justificación, solamente se nos impartiera gradualmente, por partes. Lo recibimos por completo, y por lo tanto, nuestra justificación debe estar completa desde el principio.

19. ¿Cuál es, entonces, la visión correcta con respecto al estado del creyente después de haber sido justificado una vez?

En la justificación, todos los pecados (pasados, presentes y futuros) son perdonados a la vez con respecto a la responsabilidad del castigo o la maldición de la ley, bajo la cual esos pecados se han cometido. En este sentido, el perdón de los pecados precede a la comisión de los pecados (Sal 103:3–4). Aun así, el pecado, tal como existe, ciertamente conserva su carácter de pecado en lo que se refiere a su carácter intrínseco. Si hubiera que eliminar esto, entonces también tendría que ser abrogada la ley de Dios y los pecadores estarían *ex legis* (fuera de la ley), algo que sería antinomianismo y que tanto la Biblia como la experiencia contradicen. Además, cuando la conciencia del pecado se despierta en el creyente, una y otra vez debe haber una aplicación renovada de la justificación a la conciencia. En ese sentido, se puede decir que la justificación se repite. En el foro del cielo o ante Dios ocurre sólo una vez, pero la aplicación de este único pronunciamiento a la conciencia se produce una y otra vez en la renovación. La Escritura llama a eso el perdón de los pecados (1 Juan 1:9; Mt 6:12; 1 Juan 2:1). Al mismo tiempo, sin embargo, en este perdón reside la conciencia de que es una aplicación de la justificación absoluta que se concede con el primer ejercicio de la fe. El creyente no se considera a sí mismo como apartado de Cristo, sino que hace uso del Mediador, quien en todo momento ha sido su posesión. “Nosotros *tenemos* un abogado”, dice Juan [1 Juan 2:1], no “nosotros lo *conseguimos*”. Por lo tanto, algunos dicen: En la justificación, los pecados futuros no son perdonados *explicite* [explícitamente] y *formaliter* [formalmente], sino *vertualiter*, es decir, en principio y potencialmente. En la justificación inicial reside la raíz de todo el perdón posterior de la culpa, de modo que, en cualquier caso, es incorrecto realizar una serie coordinada de justificaciones. No se puede decir que el perdón inicial de los pecados que se produce en la justificación propiamente dicha dependa tanto del perdón posterior como al contrario.

20. ¿Tiene también el segundo aspecto de la justificación un propósito retroactivo?

En general, se puede decir que este aspecto mira hacia el futuro, en la medida en que concede el derecho a la herencia. Sin embargo, en la medida en que los principios de esa herencia ya se dan antes de la justificación, también se extiende hacia atrás. El creyente ya está regenerado y convertido. En su justificación, aprende a ver y confesar que esto también se le ha otorgado sobre la base de los méritos de Cristo que se le imputan en la justificación.

21. ¿Cuál es la relación entre la fe y la justificación?

Las opiniones divergen considerablemente en esta cuestión. Naturalmente, deben dejarse de lado aquellas opiniones que descansan en una concepción errónea de la justificación misma:

a) La visión católica romana de que la fe formada por el amor, siendo infundida en nosotros en la primera justificación, nos permite merecer la vida eterna haciendo buenas obras.
b) La visión sociniana de que la fe incluye la obediencia a los mandamientos de Cristo.
c) El punto de vista remonstrante de que aquí la fe cuenta en la medida en que produce buenas obras y es la raíz de las mismas.
d) La idea de diferentes tipos de racionalistas de que en la justificación la fe funciona como la actitud interna exigida por Dios en antítesis a los actos externos.
e) La opinión de muchos teólogos recientes de que, de una manera mística, la fe es el principio de la vida de Cristo en nosotros. Esta vida de Cristo es, entonces, el fundamento de nuestra justificación, no como imputada a nosotros sino más bien como trasplantada en nosotros. Este trasplante o desbordamiento aún no está completo, pero sigue estando potencialmente presente por la fe. De esta concepción se desprende naturalmente una falsificación de la idea de la fe, así como una falsificación del concepto de la justificación. La primera es despojada de su carácter consciente y convertida en algo ético, místico, una vida que reside en el interior del ser humano. Todos los que hacen que la imputación de los méritos del Mediador dependa de la unión mística, tal como se analizó anteriormente, se mueven en esta dirección; así lo hace, por ejemplo, Ebrard.

Todos estos puntos de vista mencionados hasta ahora concuerdan en negar la imputación de los méritos de Cristo como la única base de la justificación. Pero incluso después de eliminar estos errores, siguen existiendo diferencias de opinión entre los partidarios de la doctrina ortodoxa sobre el papel de la fe en la justificación. Se han propuesto y utilizado varios términos; por ejemplo: instrumento, condición, *conditio sine qua non*, preparación en el tema, etc.

El término *causa instrumentalis* [causa instrumental] al principio se solía usar ampliamente. Más tarde ocurrió lo contrario. Se dijo que la expresión "instrumento de justificación" no se encontraba en las Escrituras. Esto en sí mismo no es motivo suficiente para rechazar el término, ya que hay más términos teológicos que no se emplean en las Escrituras y de los que no nos gustaría prescindir. Además, se dijo que si la fe es el instrumento de la justificación, entonces surge la pregunta: "¿De quién es el instrumento?" naturalmente, sería el instrumento de Dios o el nuestro. No puede ser lo primero, porque la fe no es una actividad de Dios sino una actividad del hombre. Tampoco puede ser lo último, porque lo que está en nosotros nunca puede ser el instrumento de un acto de Dios. Decir que gracias a que creemos cooperamos instrumentalmente con Dios para llevar a cabo la justificación parece denigrar el honor de Dios.

Frente a estas objeciones debe observarse lo siguiente:

a) Que la Biblia de hecho afirma que somos justificados πίστει (Rom 3:28); somos justificados διὰ πίστεως (Rom 3:22, 30; Ef 2:8). Estas expresiones no pueden entenderse más que en un sentido instrumental. Aquí el caso dativo es evidentemente *casus instrumentalis* [un dativo instrumental]. De acuerdo con el uso griego, no puede tener otro significado. Y que esto no es accidental queda claro por la descripción adicional διὰ τῆς πίστεως [p. ej., Rom 3:30]. *Nunca* se dice, por otro lado, que somos justificados διὰ τὴν πίστιν, "a causa de nuestra fe".

b) Con esto queda suficientemente claro que la fe tiene una cierta instrumentalidad en la justificación. Pero se puede ir aún más allá e incluso se debe decir: la fe aparece como un instrumento de Dios en la justificación. La Escritura también lo declara explícitamente: "en la medida en que Dios es uno, quien justificará a los circuncidados por la fe y a los incircuncisos mediante la fe" (Rom 8:30). Por lo tanto, hay un sentido en el cual se puede decir que Dios nos justifica por la instrumentalidad de la fe.
c) Con igual fuerza se puede decir que la fe aparece aquí como un instrumento de nuestro lado, utilizada por una persona que pasa por la justificación. Por supuesto, esto no significa que por la fe nos convirtamos en la causa de que Dios emita el veredicto de la justificación en un sentido físico, pero ciertamente que, en lo que a Dios se refiere, cuando nos declara justos toma en cuenta la fe. Si no hubiera fe, no habría veredicto de justificación. Existe un vínculo entre las de acuerdo con la ordenación de Dios.

La pregunta que surge ahora es: "¿Hasta qué punto puede ser la fe un instrumento de *Dios* en nuestra justificación?" Esto puede ser así en más de un sentido. En primer lugar, la fe es el *requisito previo indispensable para la justificación.* En su soberanía, Dios simplemente estableció esta regla: que Él no iba a justificar a nadie sobre la base de los méritos del Mediador que no fuera alguien que creyera. Ahora, si postulamos que simplemente existe esta regla y también que Dios mismo actúa de acuerdo con ella (y que, además, el hombre no puede ejercer esta fe por sí mismo sino sólo si Dios la hace actuar en él), entonces se aprecia de inmediato que al darle la fe al hombre, Dios mismo crea el requisito previo indispensable de la justificación, y en ese sentido usa la fe como un medio para producir la justificación. La fe es su medio, ya que es su don. Al mismo tiempo es *nuestro* medio, ya que por gracia Él *nos* ha concedido poder ejercer esta fe. Ambos van muy bien juntos.

Además, debe tenerse en cuenta que, como un acto de Dios, la justificación tiene dos aspectos: el pronunciamiento en el foro celestial y la aplicación de este pronunciamiento en el foro de la conciencia. Esta última tiene lugar mediatamente la fe que se centra en la declaración de Dios hecha en su Palabra. Para que la justificación llegue a su punto final y también sea proclamada en la conciencia del hombre, debe haber una actividad de fe. Ahora bien, esta no es la proclamación en sí, pero pertenece tan inseparablemente a la proclamación que se puede afirmar con seguridad que Dios nos justifica en el foro de la conciencia por la fe.

22. ¿En cuántos aspectos, entonces, se produce la fe en relación con la justificación?

En dos aspectos. Tal como se describió anteriormente en detalle, como conocimiento, asentimiento y confianza, es el requisito previo indispensable de la justificación. La Escritura parece indicar eso mediante la expresión ἐκ πίστεως que aparece junto con διὰ πίστεως. Vista así, la fe precede a la justificación lógicamente (no cronológicamente). Pero, en segundo lugar, también hay un punto en el que la confianza cierta se convierte en el medio de nuestra propia justificación pasiva, o, dicho con más propiedad, de la conciencia de esta justificación pasiva, de su aceptación por nuestra parte. A eso es a lo que se referían los teólogos clásicos cuando decían que el creer en sí es la justificación del hombre. Es por eso que también distinguieron cuidadosamente entre diferentes actos en la fe justificadora:

a) El *actus dispositivus o praeparationius*, "el acto dispositivo o preparatorio". Con ello se quiere decir la fe, en la medida en que lógicamente precede a la justificación.

b) El *actus justificationis formaliter*, es decir, ese ejercicio de la fe misma por el cual mi confianza cierta se convierte en una comprensión de la justificación proclamada. Este es “el acto justificativo formal” de la fe.
c) El *actus consolatorius*, “el acto de confianza o acto que trae consuelo”, es decir, el ejercicio de la fe por el cual acepto que en el pasado todos mis pecados han sido perdonados y que he sido transferido a un estado de justicia delante de Dios, una afirmación doctrinal que hace Pablo en Romanos 5:1 “Siendo justificados por la fe, tenemos paz con Dios”. Ese también es el lenguaje de la fe.

Maresio, que hace esta distinción, dice además que en el primer aspecto, la fe *precede* a la justificación, en el segundo aspecto es *simultánea* con la justificación, y en el tercer aspecto *sigue* a la justificación. Burman se expresa de manera similar.

Ambos aspectos deben mantenerse. Hay un ejercicio de la fe que me asegura: “Estás justificado”, y hay un ejercicio de la fe que debe preceder a la justificación. El peligro simplemente acecha en esto: que al describir la fe uno comienza con el primer aspecto y no deja lugar para el segundo. Es necesario, por tanto, enfatizar la secuencia en que se van produciendo los pasos de la fe: (1) fe con una medida de confianza que se refugia y es asegurada; (2) justificación activa en el tribunal de Dios; (3) justificación pasiva, el anuncio del veredicto de Dios en el tribunal de la conciencia; (4) coincidiendo y fusionándose con esto, la más madura certeza de la fe, la confianza más cierta. Naturalmente, con esto no decimos en absoluto que estas cuatro etapas puedan distinguirse en la conciencia del propio creyente. Es muy posible que pase imperceptiblemente de una etapa a la otra. Pero el orden lógico es este, y si nos abstenemos de buscar el punto exacto de transición, podremos discernir las distinciones involucradas.

23. ¿Cómo se puede designar además la fe en relación con la justificación?

Como el órgano que posee, el *organon lēptikon* (ὄργανον ληπτικόν). Esto quiere decir lo siguiente. Por fe, el pecador se apropia de los méritos de Cristo, y así surge en su conciencia una unidad entre Cristo y él mismo. Estos méritos son los δικαίωμα, la “base legal” en que se apoya el pronunciamiento de Dios. Se desprende, entonces, que el pecador por fe hace suya una justicia sobre la cual puede ser justificado ante Dios. La fe justifica en la medida en que posee a Cristo.

Esta descripción tiene mucho sentido, e incluso puede servir para eliminar errores peligrosos. Así pues, decir en general que la fe es un instrumento en la justificación siempre evoca la idea de que en la justificación colaboran diferentes cosas, una de las cuales es nuestra fe. Un “instrumento” generalmente contribuye con algo de su propia capacidad por el hecho de que produce un cierto cambio en el material sobre el que actúa. Eso, por supuesto, no se puede decir de la fe. Los méritos de Cristo, el único fundamento de nuestra justificación ante Dios, no tienen que someterse primero a un procesamiento antes de poder servir como nuestra rectitud. No son cambiados por nuestra fe. No son estos méritos como material más la forma dada por la fe lo que justifica. Con esto en mente, no puede sorprendernos que se comenzara a objetar el uso del término “instrumento”. Esa objeción no se tiene en pie tan pronto como usamos la expresión “órgano de posesión”. Esto hace plena justicia a las expresiones bíblicas analizadas anteriormente, y a aquellos textos que hablan de creer como λαμβάνειν (ληπτικόν deriva de λαμβάνειν).

Aun así, este asunto tiene otra cara. Es cierto que la ordenación de Dios es tal que nadie es declarado justo salvo que, al creer, acepte los méritos del Mediador. La pregunta, sin

embargo, es si este acto subjetivo y de aceptación es el verdadero fundamento de la unidad entre Cristo y nosotros en el tribunal de Dios. De alguna manera sentimos que esto, estrictamente hablando, no puede ser así. En la justificación, la imputación de los méritos de Cristo por parte de Dios no se produce aparte de la consideración de la fe, pero aun así no sobre la base de la fe *per se* como una base legal operativa ineludible. El hecho de que creamos en Cristo, considerado en abstracto, no es una base suficiente para identificarnos con Él en cuanto a derechos. La base para eso no reside en nosotros ni en ningún acto nuestro, sino exclusivamente en un acto de Dios. Este acto de Dios es el acto judicial de imputación (חָשַׁב, λογίζομαι, *imputare*), por el cual los méritos del Mediador nos son contados para nuestro beneficio, abonados en nuestra cuenta, y sus frutos asignados a nosotros como si estos méritos fueran personalmente nuestros. La certeza de esto reside en el acto de Dios, no en el nuestro. Y esto sorprende aún más cuando consideramos que estos méritos están destinados a nosotros personalmente ya antes de la justificación, es decir, en el consejo de paz y en la satisfacción de Cristo. Allí, por supuesto, la base de la justificación no puede ser la fe, sino, por el contrario, la fe es el don futuro de esta intención. Por lo tanto, hay que evitar ver la situación de la siguiente manera: antes de la fe, el Mediador y el pecador están separados el uno del otro sin ningún vínculo legal; por fe, surge una unidad legal; sobre la base de esta unidad legal, Dios pronuncia el veredicto de la justificación. Más bien, la concepción correcta es esta: ya antes de la fe, los méritos del Mediador estaban destinados al pecador elegido; al mismo tiempo, sin embargo, había una determinación de Dios de que el acto formal de imputación no se llevaría a cabo antes de que el pecador por la fe viniera subjetivamente a la conciencia de esta imputación libre y soberana. Cuando esto sucede, pues, *sobre la base de su intención libre y soberana* (lo cual, naturalmente, está completamente en consonancia con su justicia), Dios pronuncia su veredicto formal de que el pecador está justificado *en atención a su fe.*

Se nos ocurre que, por estas razones, una consideración no del todo incorrecta subyace a la propuesta de llamar a la fe *conditia* [condición] o *causa* [causa] *sine qua non* de la justificación. Estas expresiones indudablemente excluyen toda posibilidad de que uno llegue a concebir la fe como el origen judicial de la imputación. Aun así, no es aconsejable adoptarlos y sustituirlos por los términos "instrumento" y "órgano poseedor". Pueden dar lugar a conceptos erróneos en el otro lado, ya que suenan demasiado vagos. Además, decir "condición" puede llevar a pensar en una condición meritoria. "*Causa sine qua non*" deja el tema de la relación entre la fe y la justificación completamente indefinido. Evoca el pensamiento de que el hecho es mecánico en este asunto, como si simplemente nos enfrentáramos a una secuencia ciega: primero la fe, luego la justificación, acerca de la cual no hay nada más que decir. Ese no es el caso en absoluto. En la naturaleza de la fe reside algo por lo que puede ser esta *causa sine qua non.* Donde hay una *causa* en curso que en verdad es *sine qua non*, también debe haber una relación genuina. Que dos cosas vayan siempre en compañía debe tener su significado. Tal *causa sine qua non* debe ser una causa meritoria o algo así. Así que eso también es verdad de la fe. La fe es el lado subjetivo de la imputación objetiva de los méritos de Cristo, que es la única base judicial de nuestra justificación. Al creer, nos identificamos con esta imputación o transferencia; la aprobamos, la aceptamos. Cuando creemos en relación con el Mediador nos apropiamos personalmente de lo que Dios objetivamente nos imputa. La fe como un todo es, pues, una imagen fiel en nosotros de la actividad misericordiosa de Dios fuera de nosotros. Y es sobre la base de esto que la Escritura une a estas dos tan estrechamente e incluso habla de que la fe nos es reconocido como justicia

(λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην, Rom 4:5; cf. Gal 3:6). Fue una completa equivocación e incomprensión de la naturaleza de la fe cuando los remonstrantes dedujeron de esto que la fe, que ahora de hecho reemplaza a las obras como base judicial, se nos reconoce como justicia. La fe aquí representa el objeto de la fe. Esto puede ser porque la fe recibe y acepta a Cristo, refleja a Cristo y se coloca en Cristo, de modo que, como si dijéramos, se retira de la vista y sólo nos presenta su objeto. Dado que toda fe verdadera fluye como una corriente hacia Cristo y se pierde en Cristo, las Escrituras pueden decir sin peligro de ser malentendidas: "La fe es contada como justicia".

24. ¿Qué se ha tratado hasta ahora?

La relación judicial del pecador (justificatio peccatoris).

25. ¿Hablan los teólogos de otra justificación?

Sí, también hablan de la *justificatio justi*, la justificación del justo, y la describen como la declaración mediante la cual la persona que ha sido justificada por la fe, revelando su estado de rectitud y la autenticidad de su fe a través de buenas obras, es declarada como alguien que vive rectamente.

26. ¿Qué observaciones se deberían hacer con respecto a esto?

a) Que sin duda hay un testimonio de buenas obras y conducta del que los propios creyentes y otros pueden extraer una seguridad reforzada de que verdaderamente son hijos de Dios, que el poder de Cristo está actuando en ellos, y que están creciendo en la vida de rectitud.
b) Que sin duda ese testimonio extraído de la vida de un cristiano se puede unir con la *justificatio passiva* [justificación pasiva], el pronunciamiento en el foro de la conciencia de que somos justos ante Dios.
c) Sin embargo, la palabra "justificación" utilizada en este sentido adquiere otro significado que el utilizado anteriormente. Ahora significa manifestarse como justo; en pasivo, ser manifestado como justo ante uno mismo y ante los demás. Esto pertenece más a la aplicación y los resultados de la justificación propia que a la justificación misma.
d) Algunos atribuyen un significado algo diferente al término "justificación" a este respecto. Donde hay justificación, naturalmente también debe haber una acusación, un cargo. Ahora es el diablo quien constantemente molesta a los creyentes y les acusa de que su fe es fingida, "como si fuera una máscara artificial y pálida". Ante esto, Dios ahora declara, por el testimonio de su Espíritu Santo, que esta acusación es falsa y, al hacerlo, los absuelve de este temor a la insinceridad. Esta es la forma en que Witsius, por ejemplo, lo ve. La justificación es simplemente la declaración de Dios para tranquilizar nuestra conciencia de que este pecado concreto no está presente en nosotros y de ninguna manera basar otras consecuencias judiciales sobre ella. Mientras que según el punto de vista anterior la *justificatio justi* [justificación del justo] se concibe como una manifestación de la *justificatio peccatoris* [justificación del pecador], aquí aparece más como una exoneración del pecado de hipocresía. Además, este punto de vista y el anterior no se excluyen entre sí. Sólo se trata de la base sobre la cual, a este respecto, utilizamos la palabra "justificación".

e) Esta distinción entre la justificación de un pecador y la justificación de una persona justa también se ha aplicado a la Epístola de Santiago y se ha utilizado como un medio para reconciliar sus afirmaciones con las declaraciones del apóstol Pablo. Cuando Santiago dice que alguien no sólo está justificado por la fe sino también por las obras (Sant 2:24), lo que quiere decir, según este punto de vista, es que las obras de esta persona han sido, tanto para él como para otros, una demostración en nombre de Dios de que está en el estado de justificación *sólo por la fe.* La justificación propiamente dicha es, pues, *sola fide*; su manifestación (que aquí también se llama justificación) es *fide et operibus* [por fe y por obras]. En apoyo de esta tesis, se argumenta que Santiago no puede tener en mente una justificación inicial y adecuada, ya que cita un incidente de la vida de Abraham (a saber, el ofrecimiento de Isaac), que tuvo lugar mucho después de su justificación inicial; lo mismo sucedió también con Rahab la prostituta.

Otros dicen que no, que Santiago está hablando de la justificación inicial, la *justificatio peccatoris* [justificación del pecador]. Lo que quiere decir es que esta justificación no es obra de una fe muerta. Si alguien tiene una fe tan muerta, en la que las obras no están prácticamente presentes, entonces no obtiene justificación. Eso se expresa de la siguiente manera: una persona es justificada por las obras, no sólo por la fe. La fe de Abraham era este tipo de fe viva, ya que *como quedó claro después*, la semilla de las obras estaba en ella. "*Así se cumplió la Escritura:* 'Abraham creyó a Dios y le fue contado por justicia' " (Sant 2:23). Es decir, resultó que la declaración con respecto a Abraham, "Él creyó a Dios", era cierta, que esta fe podía llamarse fe genuina y viva, a diferencia de la fe muerta, la fe demoníaca, la fe antinomiana de la que se habla en los versículos anteriores.

Ambas explicaciones de esta perícopa de Santiago proporcionan un sentido satisfactorio y eliminan la contradicción básica entre él y Pablo. Resulta difícil elegir entre los dos. Ambos se pueden reconciliar con el objetivo que Santiago claramente tenía en mente cuando escribió de esta manera. Su argumento está dirigido contra libertinos que usaban la enseñanza de la gracia del evangelio para tapar su libertinaje. Ellos razonaban, como hacen todos los antinomianos, de esta manera: las buenas obras no son consideradas como la base de nuestra justicia delante de Dios; por lo tanto, son superfluas en todos los aspectos (sí, incluso peligrosas) y tampoco pueden ser ordenadas por Dios como marcas de la autenticidad de la fe. Según la primera explicación anterior de Santiago, este apóstol se muestra celoso a la hora de combatir la postura recién mencionada, esto es, que las buenas obras no pueden ser el criterio para probar la sinceridad de la fe. Según la otra explicación anterior, Santiago combate celosamente el error básico que se cernía sobre la visión de la fe en sí, no la de una fe que se niega a sí misma sino la de una fe pasiva y muerta, y en su pasividad, una fe egocéntrica.

En sus epístolas a los Romanos y a los Gálatas, Pablo naturalmente tuvo que vérselas con oponentes completamente distintos, a saber, con los defensores farisaicos de la salvación por obras, que sustituían la fe por las obras. Es por eso que su polémica se desarrolló de manera diferente. Su consigna, aunque no se expresa con las mismas palabras, todavía es en su intención *sola fide*, "*solamente*" por fe". La consigna de Santiago es *sed non fide solitaria*, "pero no por una fe solitaria, autónoma". Una consigna no excluye a la otra.

27. Cuando aquí se habla de esta justificatio justi [justificación del justo], ¿se emplea como sinónimo de la llamada "segunda justificación" de los católicos romanos?

No, es algo completamente diferente. Los católicos usan naturalmente la Carta de Santiago para mantener esta distinción. Lo que los reformados entienden por la justificación del justo no es un acto de Dios por el cual Él le otorga alguna recompensa al pecador. Según los católicos, eso sin duda sucede, y además sobre la base de las buenas obras del hombre. Esta segunda justificación católica mira hacia adelante; nuestra *justificatio justi* apunta hacia atrás. La suya es según el mérito; la nuestra es por gracia.

28. ¿Se usa la palabra justicia y su correspondiente adjetivo, justo, en la Escritura para referirse a la justicia inherente a pecadores ya justificados?

Sí. 1 Juan 3:7 dice: "Hijitos, que nadie os engañe. El que hace justicia es justo, como él es justo" (cf. 3:8–10, donde cometer pecado es lo contrario de hacer justicia). De los padres de Juan el Bautista se dice: "Y ambos eran justos delante de Dios, andando en todos los mandamientos y estatutos del Señor, irreprensibles" (Lucas 1:6). En algunos lugares resulta difícil decidir lo que significa: "ser justo ante Dios" o "ser justo por la justicia inherente".

29. ¿Puede esta justicia inherente ser alguna vez o convertirse en la base sobre la cual alguien es absuelto en el juicio de Dios?

No, el pacto de gracia excluye eso. Que a esto todavía se le llame justicia deriva del hecho de que es algo que se requiere de nosotros. En ese sentido es una obligación que tenemos para con Dios, sólo que no es una obligación que se considere en la justificación. Un creyente está obligado a cumplir toda la ley, y no está exento de un solo mandamiento. Pero se ha liberado de estar bajo la ley como un medio de justificación.

30. ¿Puedes demostrar que la justicia inherente del regenerado Dios no la toma en consideración como base judicial para su justificación?

a) Esto se deduce, en primer lugar, del hecho de que la obediencia activa de Cristo nos es imputada y los beneficios de la justicia nos son concedidos sobre la base de ella. Si ahora nuestra propia justicia inherente fuera también considerada, entonces habría una redundancia de fundamentos judiciales (dos, cuando sólo uno es necesario).
b) La justicia inherente es imperfecta en todos los aspectos y, por tanto, totalmente inadecuada para ser la base de nuestra justificación ante Dios. La justicia inherente que es válida en la justificación legalista debe ser absolutamente perfecta y ser igual a la ley en todos sus aspectos (Catecismo de Heidelberg 62 ["… la justicia que puede presentarse ante el juicio de Dios debe ser absolutamente perfecta y estar en completo acuerdo con la ley de Dios"]; Gal 3:10–11). Nadie se acerca a eso en esta vida.
c) Esta justicia inherente en sí no es producto de nuestras propias obras, sino un don de la gracia de Dios, fruto, a su vez, de la obediencia de Cristo que nos es imputada. De lo contrario, habría que suponer que Dios estaría halagando el orgullo del hombre al impartir una justicia aparente y conceder vida sobre esa base, cuando en realidad su justicia proviene de Cristo; algo así como cuando a un niño se le pretende hacer creer que ha hecho o logrado algo cuando en realidad no ha hecho nada. Dios no engaña a los creyentes de esta manera. Ellos saben muy bien, en lo que respecta a sus personas, que son justificados *libérrimamente* (δωρεάν, Rom 3:24).

d) La polémica del apóstol Pablo no se dirige en primer lugar o exclusivamente contra aquellos que afirmaron que las obras de la persona no regenerada son su justicia delante de Dios. En particular, los judaizantes, a quienes se opone en la epístola a los Gálatas, ciertamente estuvieron de acuerdo en que la fe era necesaria. Pero, dijeron, son necesarias la fe más las obras del creyente. Al oponerse a este punto de vista, el apóstol claramente expresó que también tenía la intención de excluir las obras realizadas después de la regeneración. Su antítesis entre fe y obras es absoluta.
e) La justificación de un pecador ante Dios se lleva a cabo completamente por gracia: "y son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús" (Rom 3:24). Si una parte de nuestra justificación espera a nuestras obras, entonces en esa misma medida la gracia disminuye. No hay jactancia para nosotros (Rom 11:6; 3:27; Ef 2:8–9).
f) El punto de vista opuesto confunde los dos pactos: el pacto de obras y el pacto de gracia, la justificación legalista y la justificación evangélica.

31. ¿Acaso no es cierto que en el día del juicio los creyentes serán justificados como poseedores de una justicia inherente?

a) Ciertamente se pronunciará el juicio final sobre las personas que poseen una justicia inherente. Pero esto en modo alguno significa que este juicio les vaya a otorgar la vida eterna sobre la base de esta justicia inherente. Antes al contrario, las Escrituras enseñan que entonces se les tratará como benditos del Padre y herederos del reino preparado para ellos desde la fundación del mundo [Mt 25:34], en otras palabras, como objetos del amor gratuito de Dios que se les concede en Cristo Jesús y con relación a los méritos de éste.
b) En el día del juicio, las buenas obras de los justos desde luego estarán incluidas en el juicio de Dios, así como también la justicia inherente que se les ha otorgado al morir; ahora bien, no como la base de su justicia delante de Dios, sino como las marcas de la autenticidad de su fe. Y eso no tanto por ellos mismos, porque además del hecho de que ya han sido completamente justificados en esta vida, ellos, en su mayor parte, también habrán probado durante un tiempo considerable la bendición del cielo. Esta justificación en el día del juicio será, pues, una justificación delante de todos, una *justificatio publica* [justificación pública], ante los ojos del mundo. Dios declarará que estos, sus elegidos, primero consumidos por la injusticia para que Satanás los pudiera acusar de todo, ahora han sido completamente rescatados de esa delicada situación y están libres de todas las consecuencias de la injusticia. Naturalmente, esto también incluirá la declaración de que el pecado ha sido completamente eliminado de ellos, que poseen una justicia inherente perfecta y, por lo tanto, *pueden* entrar al cielo, pero no porque ellos *puedan* o *tengan derecho* a entrar. También en la eternidad, el hijo de Dios no tendrá otro derecho de herencia a los beneficios del reino que lo que Cristo haya obtenido. La perfecta santidad en el estado glorificado siempre permanece como fruto de los méritos del Mediador.
c) En ese día del juicio, los creyentes recibirán una recompensa de gracia sobre la base, o más bien en proporción a, sus buenas obras. Después de que Dios haya dado una vez esta promesa a aquellos que son suyos, naturalmente será una cuestión de su justicia cumplirla. Pero esta recompensa no tiene lugar según el mérito; se lleva a

cabo por gracia (Catecismo de Heidelberg 63; cf. también Heb 6:10, “Porque Dios no es injusto para olvidar vuestra obra”).

32. ¿Es verdad que esta doctrina de la justicia imputada abre la puerta al antinomianismo?

a) No, porque la imputación de los méritos del Mediador no es algo que permanezca fuera de nosotros, sino que tiene como consecuencia nuestra recreación subjetiva. La justificación es, pues, en un sentido judicial, la raíz de nuestra santificación. Allí donde está presente la primera, la segunda no puede quedar en suspenso.
b) En lo que respecta al orden temporal, la regeneración incluso aparece, junto con la conversión, antes de la justificación. Nadie afirma que es consciente de ser justo ante la presencia de Dios si no es regenerado y no ha recibido un nuevo principio de vida. De esto se desprende que su convicción con respecto a la justificación también se regirá por este nuevo principio que busca la gloria de Dios en todas las cosas (cf. Gal 2:19, “… a fin de vivir para Dios”).

33. ¿Qué deberíamos responder cuando alguien dice que en la justificación, cuando se nos declara justos, Dios no actúa conforme a la verdad, ya que en nosotros mismos todavía estamos llenos de pecado e injusticia?

a) El juicio de Dios pronunciado en la justificación no significa que poseamos una justicia inherente perfecta. Si Dios dijera eso, estaría haciendo una declaración falsa. Pero Él no hace eso.
b) El juicio de Dios tampoco sería verdadero si nos imputara una justicia imperfecta del Mediador como si fuera perfecta. Esto sería *ex injuria* [por injusticia]. Pero ese tampoco es el caso. No falta nada en absoluto en la justicia de Cristo.
c) El juicio de Dios sería precisamente falso si nos declarara justos sobre la base de nuestra justicia subjetiva persistentemente imperfecta. Según la postura de Roma, una justificación conforme a la verdad durante esta vida es imposible.
d) La veracidad del juicio de Dios se basa en la veracidad de la imputación. Esto no es ficción. En realidad, Dios atribuye los méritos de Cristo a nuestra cuenta. Negar que esto sea una realidad es también negar la realidad de la expiación, en la cual, a la inversa, nuestros pecados le son imputados a Cristo. Si el Mediador puede ocupar nuestra posición legal sin que ello menoscabe la veracidad de Dios, también nosotros podemos ocupar la posición legal del Mediador, y el juicio de Dios con respecto a eso puede ser totalmente conforme a la verdad.
e) La Escritura declara enfáticamente que en esta acción, y a pesar de su carácter paradójico, Dios es totalmente justo: “para que él sea justo y el que justifica al que tiene fe en Jesús” (Rom 3:26).

34. ¿Qué cabe decir de la objeción de que el Mediador, como hombre, necesitaba su justicia para sí mismo?

Se dice que Cristo, al hacerse hombre, se colocó a Sí mismo *eo ipso* [en sí mismo] en todas las relaciones en las cuales un hombre guarda relación con la ley. Por lo tanto, su obediencia activa era su obligación para sí mismo. Habría que señalar, sin embargo, que:

a) La justicia de Cristo que se nos imputa en la justificación es la de su persona. Esta persona es claramente una persona divina (Hechos 20:28). Esta persona divina no

estaba bajo la ley, ὑπὸ νόμον, sino que era la ley en su propia persona, la ley misma. Cuando, humillándose libremente por medio de la naturaleza humana que había asumido, se coloca a sí mismo bajo la ley, de esta manera obtiene una justicia que no es para sí mismo sino que puede ser imputada a otros. Gálatas 4:4, por lo tanto, dice que Cristo ha "nacido bajo la ley" (γενόμενον ὑπὸ νόμον), como algo distinto a haber "nacido de una mujer".

b) En su obra como mediador, Cristo fue completamente un *persona publica* [persona pública] y no una *persona privata* [persona privada]. Es decir, no podemos considerarlo como un hombre igual a otros hombres, sino que su relevancia fue asumida por completo en su vocación oficial. Nada de lo que fue o hizo, lo fue o hizo para sí mismo. Desde el principio, su relevancia oficial recayó en todo. De esto se deduce que no se puede pensar que su justicia fuera necesaria para sí mismo.

c) La mejor respuesta a esta objeción seguirá siendo la observación de que ahora Cristo ciertamente no está bajo la ley como lo estuvo durante los días de su servidumbre aquí en la tierra. A partir de ahí está muy claro que "estar bajo la ley" no era algo inseparable que derivara de su naturaleza humana, sino algo que aceptó voluntariamente, y que por tanto también duró por un espacio de tiempo y cesó por sí mismo tan pronto como la relación particular que la había causado finalizó, esto es, el estado de su humillación.

35. ¿En qué consistió el error de Osiander en la cuestión de la justificación?

Andreas Osiander (1498–1552) hizo una clara distinción entre nuestra redención a través de Cristo y nuestra justificación. En cuanto a la primera, reconoció que se produce por los méritos de Cristo, pero negó que esto pertenezca a la justificación propiamente dicha. En lo que se refiere a la segunda, la interpretó subjetivamente en el sentido de "hacer intrínsecamente justicia". En esa medida, pues, Osiander adoptó la postura de Roma. "Liberar a un ladrón de la horca no significa convertirlo en una persona buena y justa" fue su consigna. Sus diferencias con Roma (y, por supuesto, con la Reforma) se producen cuando se plantea la cuestión de cómo logra el hombre esta justicia inherente. Roma decía: por obra del Espíritu Santo, quien nos da una *fides formata* [fe formada]. Osiander dijo: por la comunicación de la justicia esencial de Dios, del ser divino, de Dios mismo. Ahí andaba agazapado un principio panteísta, y el resto de los reformadores se mantuvieron en guardia para no desarrollar su doctrina de la unión mística en esta dirección. Según ellos, pertenecer al cuerpo de Cristo significaba algo completamente diferente, y tomar en sí mismo la justicia esencial de Dios significaba participar en una mezcla del ser con Dios. El origen panteísta de esta especulación de Osiander también se manifestó en el hecho de que hizo de Cristo, el Dios hombre, el ideal incluso aparte del pecado, la realización perfecta de Dios. Dios está dispuesto a convertirse en hombre. Al entrar el pecado, el curso del proceso cambia, pero el fin de trayecto no se altera en lo esencial. Adán ya había sido creado, no como la imagen de Dios, sino como la imagen de Cristo, el Dios hombre ideal.

36. ¿No es cierto que en las Escrituras nuestra justicia, aquella por la cual somos justificados, se llama "la justicia de Dios"?

Sí, esta expresión aparece varias veces: "Porque la justicia de Dios se revela en él [el evangelio] por fe y para fe" (Rom 1:17); "para demostración de su justicia" (Rom 3:26); "a saber, la justicia de Dios" (Rom 3:22). Esta δικαιοσύνη θεοῦ [justicia de Dios] es o bien la

justicia como un atributo inherente en Dios (Rom 3:26), de manera que puede decirse que se revela en el evangelio o en la expiación de Cristo, o con ella se pretende hacer referencia a la justicia que un pecador alcanza delante de Dios (= *genitivus objectivus* [genitivo objetivo]), o, por último, a la justicia provista, efectuada, producida, aplicada por Dios (= *genitivus subjectivus* [genitivo subjetivo]. Esto último es lo más probable. En cualquier caso, no se puede entender como una justicia esencial de Dios, derramada o comunicada. Véase Filipenses 3:9, "Y ser hallado en él, no teniendo mi propia justicia, que es por la ley, sino la que es por la fe de Cristo, *a saber, la justicia que es de Dios por la fe*".

37. ¿Existen todavía otros motivos a los que apelar en defensa de esta falsa opinión?

Sí, se hace uso de todo lo que las Escrituras enseñan acerca de la unión mística entre Cristo y los creyentes. Sobre todo, se fuerzan las declaraciones del Evangelio de Juan para que apoyen este misticismo panteísta. Incluso se hace un mal uso del lenguaje figurado del Salvador, cuando dice: "Yo soy el camino, la verdad y la vida, la luz", etc. [Juan 14:6], con este propósito.

38. ¿Qué consecuencias tuvo el error de Osiander?

Algunos se fueron al extremo opuesto. Comenzaron a temer la afirmación de que es la justicia de Cristo como Dios la que se nos imputa e intentaron limitar la justicia que se convierte en nuestra mediante la imputación a su naturaleza humana. Sin embargo, eso tampoco puede ser. Si la persona divina no tuviera nada que ver con eso, entonces no sería la justicia del Mediador, y tampoco poseería el valor que tenía que poseer para la justificación de los pecadores. La línea divisoria entre el error y la verdad no es la línea entre la naturaleza divina y la humana. Es más bien la línea que existe entre la justicia esencial inherente y la justicia adherente de los méritos. Lo que se nos imputa no es parte del ser del Mediador, sino una posesión objetiva del Mediador, el tesoro de sus méritos. Estos méritos estuvieron alguna vez en el Mediador, o, por decirlo con absoluta precisión, la fuente de la que manaban se encontraba en el Mediador, esto es, su obediencia pasiva y activa. Aun así, por sí mismos, los méritos no pueden ser algo inherente, sino que siempre representan una relación objetiva, un pronunciamiento judicial. Ese también fue el caso con Cristo. Él no *tenía* sus méritos. Él *era* sus méritos. Aun así, sigue siendo cierto que la única forma en que estos méritos se nos pueden imputar reside en lo que el Mediador mismo ha conseguido. Pero eso, también, significa únicamente que esos méritos siguen al Mediador a quien van unidos, y de ninguna manera quiere decir que los méritos son el ser del Mediador mismo. Es necesario establecer estas distinciones, que para muchos tal vez parecerán sutiles, ya que en la actualidad el peligro de una confusión entre la justicia esencial y la justicia de los méritos es especialmente grande.

39. ¿Qué punto de vista tienen los socinianos acerca de la justificación?

Según ellos, consiste en el perdón de los pecados y la dotación de la vida eterna. Sin embargo, dado que no enseñan una satisfacción de Cristo a las demandas de la justicia de Dios (de hecho, eliminan incluso este atributo), esta descripción debe tener un significado totalmente diferente para ellos del que posee para nosotros. Por justificación, entienden que Dios, por pura misericordia y benevolencia, nos da estas dos cosas. Además, sostienen que la fe (entendida como obediencia a Cristo) es la condición indispensable para la justificación. Esto, sin embargo, no significa que Dios nos declare justos sobre la base de esta obediencia

de la fe como causa meritoria. La fe es únicamente una *conditio sine qua non* [condición indispensable] y nada más. Socino dice: "De modo que debemos estar atentos para no considerar la santidad y la inocencia de la vida como el efecto de nuestra justificación ante Dios, y tampoco afirmar que la fe es la causa efectiva o móvil de nuestra justificación ante Dios, sino sólo la causa sin la cual Dios ha determinado que esa justificación no se convertirá en nuestra". Aquí vemos que la justificación es un acto soberano, más bien arbitrario, que no tiene más base judicial que la libre voluntad de Dios.

40. ¿Qué enseñan los arminianos sobre la justificación?

Según ellos, la justificación es tan sólo un *perdonar* los pecados. Este perdón de los pecados lo ven como algo idéntico a la imputación de la justicia. La base de este perdón no reside en la imputación de los méritos de Cristo, ya que niegan que Cristo haya llevado a cabo una auténtica satisfacción por el pecado. Lo que se nos imputa no es la justicia de Cristo, porque las Escrituras en ninguna parte enseñan "que la justicia de Cristo se nos imputa, *sino solamente que esa fe nos es contada por justicia*, y eso por amor a Cristo [*propter Christum*]" (en palabras de Limborch). Y Curcellaeus dice: "En ningún lugar de la Escritura se enseña que se nos imputa la justicia de Cristo. Además, eso es absurdo. Sin duda ninguna persona injusta en sí misma puede ser formalmente justa con la justicia de otro, como tampoco un árabe puede ser blanco con la blancura de otro". La diferencia entre los socinianos y los arminianos puede apreciarse en dos puntos:

a) Estos últimos entienden el significado de la muerte de Cristo de manera algo distinta a los primeros. Aunque no era una satisfacción completa, aun así fue aceptada por Dios como una revelación de su justicia gubernamental. Eliminó los obstáculos que de otro modo hubieran imposibilitado la justificación.
b) Sustituyen algo más por la justicia imputada del Mediador, algo que los socinianos no hacen. Como vimos, Socino protestó en contra de considerar nuestra obediencia de fe como la causa eficaz y meritoria de la justificación. Los remonstrantes no se muestran tan reticentes. Ellos afirman su *fides obsequiosa or evangelica* [fe obediente o evangélica] como fundamento de la justificación. Así se establece un nuevo pacto de obras sobre las ruinas del antiguo, por medio de la obra de Cristo. Por lo tanto, mientras los socinianos ya no tienen lo que se puede llamar propiamente justificación, la justificación arminiana es una justificación legalista.

La imagen utilizada por Curcellaeus es, por supuesto, completamente irrelevante. La blancura del árabe no es una relación, sino que necesariamente sería una característica inherente. Nadie puede ser declarado blanco. En el caso de la justicia es distinto. Se trata de una relación. En la misma oración, las Escrituras llaman a Cristo pecado, así como a nosotros se nos llama la justicia de Dios en Él. Esto, por supuesto, no significa que Él sea hecho pecado subjetivamente en el sentido de una cualidad. Pero sí quiere decir que Él se encuentra en la posición legal, la relación legal de un pecador. *Pecado*, por lo tanto, tiene dos significados: (a) una cualidad inherente; (b) una relación adherente. En este último sentido, Cristo fue un pecador por amor a nosotros, aunque para evitar malentendidos siempre es aconsejable no hacer uso de esta forma de hablar. Pero eso no significa que alguien blanco fuera declarado negro, que le pusieran una túnica negra y se hiciera la declaración de que era negro. Toda esta imagen del color de la piel y la túnica está equivocada (cf. 2 Cor 5:21; Gal 3:13).

41. ¿Es cierto que en ningún lugar de las Escrituras se enseña la imputación de la justicia de Cristo, tal como afirman los remonstrantes?

No, en Filipenses 3:9 se enseña casi con tantas palabras que no es su propia justicia la que el pecador posee, sino la justicia de Cristo. Romanos 3:25–26 enseña lo mismo. La expresión "la fe es contada por justicia" [Rom 4:5] fue explicada anteriormente por la naturaleza de la fe misma.

42. ¿Qué caracteriza al concepto de justificación de los teólogos especulativos más recientes?

a) Un desdén por el concepto de "imputación" y de "transferencia de méritos". A este antiguo concepto se le llama mecánico, externo, mágico, irreal e insatisfactorio. Se mantiene que conduce a una ficción, como si la mente y el veredicto de Dios no fueran la realidad suprema.
b) En lugar de este antiguo y despreciado principio del reconocimiento legal, este punto de vista utiliza el principio ético de la infusión de la justicia. Busca asegurarle a la fe su antiguo lugar diciendo que es esa actitud la que hace que el pecador sea receptivo a la infusión de la justicia.
c) No todos comparten el mismo concepto sobre la naturaleza de lo que se infunde en el creyente y la fe aprehende. Algunos ofrecen una explicación completamente panteísta para eso. Otros se mantienen algo más dentro del campo teísta. Los primeros ofrecen una reformulación de la herejía de Osiander, contra la cual los reformadores se expresaron tan firmemente. En cualquier caso, todo acontece completamente dentro de la esfera del ser y no dentro de la esfera legal. No queda lugar para el Mediador como fiador. El Mediador como ser intermedio filosófico, para unir a Dios y al hombre, se convierte en el todo.
d) Algunos teólogos recientes identifican la regeneración con la justificación. Esto tiene que ver con el hecho de que ellos, dejándose llevar en parte por la dirección panteísta descrita anteriormente, hacen de la unión mística (transformada en una unidad de ser) la base judicial para nuestra justificación. Dado que, según ellos, esta unidad en el ser se origina en la regeneración, la justificación en sí también debe tener lugar allí. Esta es la opinión de Ebrard, quien, por lo tanto, también declara que ambas proposiciones tienen el mismo significado: Cristo nos justifica; la fe nos justifica. Este autor niega que las Escrituras hablen de una imputación de la justicia de Cristo (igual que hacen los remonstrantes) y quiere reemplazar eso con la expresión bíblica: "Mediante la justificación *viene* a nosotros la gracia". Y eso lo toman después en el sentido más real. Llegamos a unirnos a la persona de Cristo a través de una unidad sustancial de vida.

43. ¿Qué debería decirse para refutar esta forma reciente de la doctrina de la justificación?

a) Esta concepción es más peligrosa que la otra mencionada anteriormente, ya que se presenta como más atractiva y aparentemente deja intacto el trasfondo de la expiación de Cristo. El principio panteísta opera en ella de una manera más oculta.
b) La Escritura se opone a toda esta concepción de la manera más enérgica. La fe no es el tipo de receptividad mística que se enseña aquí. Creer es un acto consciente, una apropiación de los méritos del Mediador con la propia conciencia, no una misteriosa

absorción del ser de Cristo. La concepción más confusa y nebulosa que se forma de la fe surge precisamente del hecho de que esta idea de una unión mística con Cristo revolotea en un segundo plano. Por lo tanto, es muy necesario describir la fe con precisión y analizarla lo más detenidamente posible, no sea que en lugar de la idea bíblica de la fe se nos imponga totalmente otra que difiere de la misma. Aquí también, como siempre, la vaguedad y los términos generales nos exponen al error.

c) Según este punto de vista, que la fe nos justifica sólo es verdad en un sentido figurado. La receptividad a ingerir alimentos no nos alimenta y no aporta nada a nuestro crecimiento. Sin embargo, aquellos que sostienen esta idea entienden la fe de esta manera. Se supone que la fe, que es un hecho subjetivo, tiene esta maravillosa capacidad de atraer hacia sí el Cristo objetivo con todos sus tesoros y dones de la gracia. Obsérvese con atención: la fe succiona el cielo y no toma para sí los méritos de Cristo, sino el Cristo viviente en persona. Este es un concepto místico y completamente imposible.

d) El motivo que impulsa la formación de esta teoría, incluso aparte de su origen panteísta, no es un motivo inocente. Se cree que la mera imputación de la justicia de Cristo en el juicio de Dios, es algo demasiado mecánico, demasiado poco real. Pero ¿por qué? Aparentemente porque en él el hombre no es juzgado según lo que es en sí mismo, sino según lo que Cristo ha hecho por él. Aquí lo mecánico radica en la transferencia que tiene lugar. En otras palabras, el hombre sólo puede obtener satisfacción en una justificación ante Dios que él mismo haya ganado. Eso, sin embargo, es un principio de santidad por obras. Además, no puede sostenerse, ya que, en cualquier caso, el pago de la culpabilidad anterior debe proveerse mediante méritos imputados. Por lo tanto, es una cosa u otra: o bien hay que negar que la expiación por los pecados sea necesaria, o aquí se debe admitir el llamado aspecto mecánico. Incluso a través de la unión mística con Cristo, el pago de la culpa previa nunca puede convertirse en nuestro en este sentido completamente real. Esos pecados están en el pasado y los méritos de Cristo están en el pasado; de modo que es imposible ver cómo sería posible establecer una relación entre los dos si no fuera mediante el acto de la imputación de Dios. Vemos, pues, que esta protesta contra lo externo y lo mecánico acaba siendo una protesta contra el corazón de la doctrina de la expiación.

e) El resultado de esta visión moderna debe ser que el hombre es disuadido de confiar en Cristo y llevado a confiar en sí mismo. Si en un sentido real la justicia se convierte en la suya propia, entonces tampoco necesita salir de sí mismo; la fe y la confianza de la fe en el sentido bíblico se han vuelto superfluas.

44. ¿Cómo son justificados aquellos que no llegan a una actividad consciente de la fe, como por ejemplo, los hijos de padres creyentes que mueren en la infancia?

Para ellos, hay que suponer que el acto de justificación de Dios se produce inmediatamente después de la implantación de la semilla de la fe, y por tanto, en la regeneración. La Escritura, sin embargo, no habla expresamente sobre tal justificación, porque la justificación pertenece a la parte consciente del *ordo salutis.* No se puede pensar en la conciencia en esta vida para los niños que mueren en la infancia.

CAPÍTULO 6

Santificación

1. ¿Qué palabras se usan en griego para el concepto de "santificación"?

Hay principalmente cinco palabras que son más o menos sinónimas, aunque, como veremos, ciertamente existen diferencias además de similitudes entre ellas. Estas palabras son: ἱερός, ὅσιος, σεμνός, ἅγιος, ἁγνός.

2. ¿Cuál de estas cinco se usa con más frecuencia en el Nuevo Testamento?

La palabra ἅγιος. Y es precisamente esta palabra la que menos se usa en el griego secular. Debe haber una razón especial por la cual esta palabra relativamente desconocida se convirtió en la más habitual.

3. ¿Qué pone de manifiesto, en primer lugar, este fenómeno?

Que los conceptos que los griegos (y los paganos en general) se habían formado de la santidad de los dioses diferían enormemente del concepto bíblico. Este concepto debe haber sido incluso tan grande que las palabras que solían ser más utilizadas para expresar este concepto pagano fueron, debido a este uso frecuente, consideradas inadecuadas para servir como vehículo de la idea divina. Además, uno sospecha que nuestra palabra [holandesa] *heilig* ["santo"], se formó primero bajo la influencia de la verdad divina, es decir, después de que los teutones entraran en contacto con el cristianismo. Por lo tanto, en su origen es un concepto de revelación, un término cristiano.

4. ¿Cuál fue el elemento principal en el significado de las palabras griegas mencionadas anteriormente?

El de sublimidad, sacralidad, venerabilidad. Por otro lado, carecen completamente del elemento moral que, en contraposición, pasa a ocupar un primer plano en las Escrituras.

5. Indica en general el significado de los términos mencionados

a) Ὅσιος se usa para todo lo que por derecho divino o humano ha alcanzado una especie de devoción. No se usa exclusivamente para cosas religiosas. Nunca sirve para traducir el hebreo קָדוֹשׁ en el Antiguo Testamento. En el Nuevo Testamento aparece en 1 Timoteo 2:8, "levantando manos *santas*;" Tito 1:8, "sobrio, justo, *santo*, casto"; Hechos 2:27, "ni permitirás que tu *Santo* vea corrupción". Ὁσιότης significa fiel en el cumplimiento de los deberes de la piedad (Lucas 1:75); ὅσιος de Dios (Ap 15:4; 16:5).
b) Σεμνός (de la raíz σεβ en σέβομαι) significa lo que infunde reverencia y asombro. También se usa para cosas humanas dignas de honor; por ejemplo, la ropa. No aparece en la Septuaginta. En el Nuevo Testamento aparece en sólo cuatro lugares: "todo lo verdadero, todo lo *honesto*," esto es, todo lo honorable" (Flp 4:8; cf. 1 Tim 3:11; Tito 2:2). Las Escrituras no lo utilizan en referencia a Dios.
c) Ἱερός es todo lo divinamente exaltado, ya que pertenece a los dioses. Nunca se usa de los dioses mismos. La palabra rara vez aparece en el griego bíblico: de trompetas

(Josué 6:8); del templo [Ez 27:6; 28:18]. En el Nuevo Testamento τὸ ἵερον es el templo, es decir, todo el templo (no sólo "el lugar santo"), con todo lo que le pertenece, incluidas las entradas (1 Corintios 9:13); "las Sagradas Escrituras" (2 Tim 3:15). El significado es, pues, completamente externo, independiente de cualquier calidad moral.

d) Ἅγιος no es utilizado por los griegos *ni* para referirse a los dioses ni a los hombres. Significa aquello que es objeto de veneración religiosa (de ἅζομαι). La Septuaginta lo eligió para traducir el término veterotestamentario קָדוֹשׁ. En las Escrituras, se convirtió posteriormente en la base de una serie de nuevas palabras formadas a partir de ella, como ἁγιότης, ἁγιωσύνη, ἁγιάζειν, ἁγιασμός, ἁγιαστήριον, καταγιάζειν.

e) Ἁγνός es usado por los griegos tanto para dioses como para cosas. En el primer caso, el significado es "lo que debe venerarse con sacrificios"; en el segundo significa "consagrado". En el Nuevo Testamento, sin embargo, ha alcanzado el significado concreto de "casto" o "puro" (por ejemplo, 2 Cor 11:2; Tito 2:5; 1 Pe 3:2; también en un sentido metafórico).

6. ¿Cuál es la derivación de la palabra hebrea קָדוֹשׁ, "santo"?

Proviene de una raíz que significa "cortar", "separar" y, por lo tanto, originalmente expresa el hecho de ser "apartado", "separado".

7. ¿Qué es lo opuesto a esta idea?

En contraste con קָדוֹשׁ, "santo" encontramos חֹל, que significa "suelto", "común".

8. ¿Este contraste puede considerarse completamente sinónimo del que existe entre los términos "puro" e "impuro"?

No. Que esto no es así ya se puede apreciar en el hecho de que para el último contraste el hebreo usa un par de palabras distintas, esto es, טָהֹר para "puro" y טָמֵא para "impuro". Ahora bien, la relación entre estas es tal que todo lo que es "santo" debe ser al mismo tiempo puro, y todo lo que no es santo también es impuro, pero lo opuesto no es cierto. "Santo" significa más que "puro".

9. ¿El concepto de "santidad" es simplemente el de "separación", completamente indeterminado, o existe una determinación adicional?

Hay una determinación adicional. Que algo esté separado no lo convierte aún en algo sagrado. Se vuelve santo porque está apartado para Dios y su uso.

10. ¿El concepto se aplica primero a las cosas creadas o a Dios mismo?

Se ha mantenido lo primero, y se ha presentado el asunto de tal manera que ciertas cosas "dedicadas a Dios" se llamaban santas. Pero entonces resulta completamente imposible explicar cómo se llegó a concebir la santidad también como un atributo de Dios. "Estar dedicado a Dios", cuando se aplica a Dios mismo, ya no tiene sentido, al menos si hay que pensar en su origen de esta manera. También es completamente erróneo pretender tomar como punto de partida para un concepto tan significativo aplicado a Dios algo propio de las criaturas. Nosotros, por el contrario, afirmamos: Dios es llamado primeramente el "Santo",

y sólo de ahí se desprende que la santidad también puede ser atribuida a otras cosas aparte de Él. Por lo tanto, decimos que el concepto de santidad vino de arriba a abajo, no al revés.

11. ¿Cómo es posible, entonces, hablar de Dios como "separado"?

Debemos pensar en esto de la siguiente manera. Con las cosas creadas, hay dos momentos presentes en el concepto de estar separadas; a saber, un punto de origen y un punto final, un *terminus a quo* y un *terminus ad quem.* Lo que es santo es *apartado del mundo profano* y dedicado a Dios. Así se convierte en algo evidente que también se pueda decir del propio Dios que Él está apartado de lo profano, lo impío, y determinado para sí mismo. De esta manera, la santidad se puede atribuir tanto a Dios como a las criaturas sin que la palabra tenga que cambiar de significado.

12. ¿Es la santidad un concepto meramente formal? Es decir, ¿no hay nada en ella salvo la idea de apartar algo sin que también se plantee la cuestión de en qué medida se produce esa separación?

Este concepto formal también tiene un contenido positivo cuando se usa en referencia a Dios mismo. La santidad no es simplemente "la sublimidad de Dios por encima del mundo", ni simplemente el "poder de Dios", ni "la majestad incontenible de su ser". En todas estas ideas, el elemento moral es deficiente. Se ha señalado acertadamente que cuando la insignificancia de la criatura frente a Dios se presenta en los términos más enérgicos, esto nunca se atribuye a la santidad como causa (cf. Is 40:12–17; 45:9; 64:8). Por el contrario, cuando Dios aparece en su santidad, tal como se describe en Isaías 6, entonces el pensamiento que abruma a la criatura no es, en primer lugar, "cuán débil e insignificante soy". Más bien, la criatura se siente atrapada por la conciencia de su inmundicia y exclama: "¡Ay de mí, porque soy inmundo!". Por esta razón, el ángel toma el carbón del altar y toca a esa persona en los labios, un acto que naturalmente debe tener un significado ético.

Por otro lado, cuando alguien identifica la santidad con la gracia, la bondad condescendiente, lo que hace es una especie de exageración del elemento moral que está presente en el concepto de santidad. Esto contradice por completo la derivación de la palabra que indica el hecho de ser apartado. Por lo tanto, hay que mantenerse en guardia contra ambos extremos.

13. ¿Qué contiene, entonces, esta santidad de Dios?

a) Que Dios se ama a sí mismo como el bien moral supremo.
b) Que Dios como tal se aleja de todo mal.

De hecho, en Dios la santidad también es estar separado: estar separado del mundo, pero no del mundo en abstracto. Es una separación del mundo impuro y pecaminoso. Y, por lo tanto, se debe tener en cuenta que esta separación se deriva de un principio positivo, ya que Dios se busca y se ama a sí mismo como el bien supremo.

14. ¿Se manifiesta esta santidad de Dios siempre de la misma manera?

No; al entrar en contacto con diferentes objetos, sus manifestaciones también son distintas. Esto explica por qué se han formado conceptos tan insatisfactorios sobre la santidad de Dios. Esto surgió debido a que las personas partían de una sola manifestación de la

santidad de Dios y deseaban derivarlo todo de eso. De esta manera surgieron no sólo conclusiones sesgadas, sino también falsas.

a) A veces la santidad de Dios se manifiesta en los juicios que ejerce sobre las naciones: "¿Quién como tú, magnífico en santidad, terrible en maravillosas hazañas, hacedor de prodigios?" (Ex 15:11).
b) A veces, su santidad se manifiesta en la adopción especial de su pueblo del pacto. Al redimirlos y hacerlos su posesión especial, y apartarlos del mundo inmundo, Dios ha consignado, por así decirlo, su protesta contra este último y ha creado el núcleo de un mundo nuevo. La actividad redentora de Dios es, pues, una consecuencia de su santidad. De esto resulta que alguien puede pensar que la santidad es igual a la gracia. Esto, sin embargo, sólo es así en apariencia. La santidad está actuando en la redención, no en la medida en que perdona el pecado, sino en la medida en que retira del mundo pecador y redime del pecado (cf. Ez 20:39–44; 38:16).
c) Dado que de esta manera Dios ha unido especialmente a Israel consigo mismo y ha propuesto un propósito santo para su pueblo, también se convierte en una cuestión de su santidad alcanzar este objetivo, incluso a través del fracaso y la infidelidad de su pueblo santificado (cf. Is 49:7 y todos los lugares en Isaías donde, muy significativamente, "Redentor" y "Santo de Israel" aparecen uno al lado del otro). Dios redime a su pueblo *por amor a sí mismo*, para mostrar sus propias virtudes. Por lo tanto, puede entenderse como una consecuencia de su santidad que los busque, perdone y acepte nuevamente (cf. Os 11:9 "No ejecutaré la furia de mi ira; no volveré para destruir a Efraín, porque yo soy Dios y no un hombre, el Santo en medio de ti"). En un ataque momentáneo de ira, un hombre permitiría que destruyera su trabajo, pero Dios mantiene su santo propósito bien presente (Sal 33:21; Ez 20:9, "Pero lo hice a causa de mi nombre, para que no se infamase ante los ojos de los paganos").
d) Por tanto, aunque la justicia puede y debe verse como un resultado directo de su santidad, todavía hay manifestaciones de santidad que parecen contrastar con la justicia, como cuando se atribuye a la santidad de Dios que no destruya a su pueblo a causa de sus pecados. Después de todo lo que se ha dicho, la razón quedará clara. Sin embargo, la santidad de Dios no opera la redención sin que la justicia se ponga en marcha. Para el estrecho vínculo entre estos das, véase Isaías 10:17: "La luz de Israel se convierte en fuego, y su Santo en llama, que prenderá fuego y consumirá sus espinas y abrojos en un día" (cf. también Is 5:16).

15. ¿Con qué significado aparece la palabra ἅγιος *en el Nuevo Testamento?*

a) Excepto por algunas citas del Antiguo Testamento, vemos que se usa en referencia a Dios en general tan sólo en el Apóstol Juan (Juan 17:11; Ap 6:10; 1 Juan 2:20).
b) La razón de esto no la encontramos muy lejos. Es el Espíritu de Dios a quien se le da el nombre de "santo" en el Nuevo Testamento, algo que sucede en las Escrituras del antiguo pacto únicamente unas pocas veces (cf. Sal 51:11; Is 63:10–11). A través del Espíritu, Dios santifica a su pueblo, porque el Espíritu es esa persona de la Santísima Trinidad a través de cuya obra se puede decir que todas las cosas son *para* Dios, por lo cual a Él también se le llama Espíritu *Santo* (cf. Tito 3:5: "la renovación del Espíritu Santo: "2 Tes 2:13: "la santificación del Espíritu").
c) La santidad se produce en un sentido oficial para aquellos que han sido apartados para un servicio especial: "santos profetas" (Lucas 1:70); "santos apóstoles" (Ef 3:5);

“santos hombres de Dios” (2 Pe 1:21); “santo pacto” (Lucas 1:72); “sagradas Escrituras” (Rom 1:2); “mandamiento” y “ley” como “santos” (Rom 7:12).

d) La santidad se usa en un sentido ético, por ejemplo, cuando se dice en 1 Pedro 1:15–16: “como aquel que os llamó es santo, sed también vosotros santos en toda vuestra manera de vivir. porque escrito está: ‘Sed santos, porque yo soy santo’ ” (Ef 1:4; 5:27; Col 1:22).
Este es el último significado mencionado que tiene su lugar en la doctrina de la santificación.

16. ¿De qué dos conceptos, por tanto, hay que distinguir claramente el concepto “santo”, tal como lo usa la Escritura?

a) Del concepto de *pureza* tomado en sí mismo. Alguien es llamado bueno y puro si, considerado en sí mismo, no tiene contaminación.
b) Del concepto de *justicia*. Alguien es llamado justo si sus propios méritos o los méritos imputados de otro lo hacen estar en un estado de absolución delante de Dios. Por lo tanto, la justicia no sólo significa que existe una relación de su condición moral con Dios, sino también que esa relación ha operado retroactivamente sobre él.

La santidad debe distinguirse de estos dos conceptos. En primer lugar, de la pureza en abstracto, ya que la santidad significa una relación con Dios, una dedicación a Dios. Ser santo nunca significa algo que uno es en sí mismo, aparte de Dios. Pero la santidad también se distingue de la justicia, puesto que es un atributo inherente y no un estado que Dios nos otorgó nuevamente. Es algo que tenemos *en nosotros mismos* y no algo *en lo que estamos.*

17. ¿Es esta descripción de gran importancia para establecer el concepto de santificación?

Sí, dado que en la actualidad estamos acostumbrados a perder completamente de vista este elemento de consagración a Dios y a considerar la santidad antropocéntricamente. Por lo tanto, se comienza con el hombre y se asume que santificar es hacer a alguien mejor o mucho mejor. Esta idea ya está excluida por el término. Una vez que alguien ha alcanzado una percepción correcta del concepto bíblico de “santidad” en su significado original, como un atributo de Dios, en su carácter teocéntrico, a esa persona le resultará imposible proceder de una manera tan orientada hacia el ser humano. También la transformación moral del hombre, su cambio subjetivo, debe considerarse desde el principio desde este punto de vista: es para Dios y no para nosotros mismos. Sirve para la glorificación de Dios y para llevar a cabo su santidad, no para rehacernos para un ideal que tendría un significado independiente y llevaría en sí mismo su propia norma.

Por lo tanto, en este punto, a pesar de todas las diferencias entre ellas, la santificación y la justificación concuerdan en que ambas nos suceden para la glorificación de Dios. No es incorrecto enfatizar la santificación junto con la justificación, ya que en eso la Escritura misma nos abre el camino de la manera más enfática posible. Pero indudablemente es incorrecto hacer hincapié en una santificación separada de la raíz de la santidad de Dios, que no es para Dios, y por tanto antibíblica. Eso es lo que debe ser repudiado en la predicación ética de nuestros días. Sin embargo, el correctivo para ese tipo de predicación de ninguna manera puede ser el énfasis sesgado en la justificación objetiva y el descuido de la santificación subjetiva. La verdadera santificación debe reemplazar nuevamente a la falsa santificación. Una vez que esto suceda, la devoción muerta por los principios éticos será

sustituida una honestidad moral que expresará la calidez y el ardor de la verdadera religión. ¡"Sed santos, *porque* Yo el Señor vuestro Dios soy santo", y no sólo, "*como* Yo soy santo" [Lv 11:44–45; 19:2; 1 Pe 1:16]!

18. ¿Cuál es el significado de la palabra ἁγιότης*?*

Se refiere a la santidad como un atributo inherente. Aparece únicamente en Hebreos 12:10, "Él nos castiga en beneficio nuestro, para que podamos compartir su *santidad*". Así pues, se utiliza como un atributo del hombre, además de como atributo de Dios.

19. ¿Que significa ἁγιωσύνη*?*

Este término también se deriva directamente de ἁγνός, y en consecuencia significa "santidad". Algunos han querido derivarlo de ἁγιόω = ἁγιάζω y luego también han pretendido darle el significado activo de "santificación" (como obra), pero esto no puede ser probado. En 1 Tesalonicenses 3:13 se aplica a las personas. Bastante difícil es explicar su significado en Romanos 1:4, "que fue declarado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης). Aquí parece referirse a la deidad del Señor como *Spiritus summe venerandus*, "Espíritu que debe ser adorado".

20. ¿Qué significa el verbo ἁγιάζω*?*

En general, esta palabra significa "dedicar a Dios", "llevar a la comunión de Dios" (dicho de Dios mismo). Esto, sin embargo, puede ocurrir de más de una manera:

a) Al investir con un oficio, confiar una misión: "¿al que el Padre *santificó* y envió al mundo vosotros decís?" (Juan 10:36). Por lo tanto, Cristo es llamado "el Santo de Dios" en varios lugares (Marcos 1:24; Lucas 4:34).
b) Al producir el atributo inherente de la consagración a Dios en alguien. Por ejemplo, "Santifícalos en tu verdad; tu palabra es verdad" (Juan 17:17; cf. 1 Cor 6:11); "Y el mismo Dios de paz os santifique por completo; y todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, sea guardado irreprensible para la venida de nuestro Señor Jesucristo" (1 Tes 5:23).
c) La santificación de personas, es decir, realizada por personas, ocurre en parte con respecto a algo que ya es *santo* (por ejemplo, en el Padrenuestro, "Santificado sea tu nombre"), en parte con respecto a algo que todavía debe ser dedicado a Dios (por ejemplo, 1 Tim 4:5). En el primer caso, significa que la santidad de algo debe manifestarse en palabra y obra y en toda la vida.
d) La santificación también se produce en un sentido especial, a saber, del Mediador del pacto de gracia. "Porque el que santifica y los que son santificados, de uno son todos" (Heb 2:11); "para santificarla, habiéndola purificado en el lavamiento del agua por la palabra" (Ef 5:26); "En cuya voluntad somos santificados mediante la ofrenda del cuerpo de Jesucristo hecha una vez para siempre" (Heb 10:10).
   De estos pasajes se podría deducir que santificar equivale a expiar o hacer satisfacción, ya que la santificación se relaciona con el sacrificio y la sangre. Esto, sin embargo, no es así. Aquí, santificar equivale a alcanzar un estado objetivo a través del sacrificio. Por lo tanto, los creyentes son santificados en principio por la satisfacción de Cristo; su santificación es firme en Él, tal como se argumentará más

adelante. De Hebreos 9:14 parece desprenderse que una limpieza subjetiva acompaña a esta santificación, y que por tanto no puede identificarse con la justificación.

e) Por último, también se dice del Mediador que se santifica a sí mismo para los suyos (Juan 17:19). Esto, por supuesto, no debe entenderse como un cambio en el Salvador, como si esta santificación presupusiera una falta previa de santidad, sino como la consagración de su vida en obediencia mediadora (pasiva y activa) a Dios. Esta fue una santidad oficial que es la base de la santificación de los creyentes, pero no debe confundirse con ella.

21. ¿Cuál es el significado de la palabra ἁγιασμός*?*

Significa "santificación" y es la palabra griega apropiada para lo que nosotros llamamos santificación. Pero ahora surge la pregunta de si la palabra debe tomarse activa o pasivamente, es decir, si significa el acto de santificar o experimentar este acto, ser hecho santo. Ambos sentidos parecen correctos: el activo en 1 Tesalonicenses 4:3 "Porque esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación, que os abstengáis de la fornicación"; también, "en la santificación del Espíritu" (2 Tes 2:13; 1 Pe 1:2); por otro lado, en un sentido pasivo en Romanos 6:19, "para santificación … para servir a la justicia", y así también en otros pasajes.

22. ¿Cómo defines la santificación?

Es la obra misericordiosa de Dios mediante la cual, bajo la operación inmediata del Espíritu Santo, el creyente justificado es renovado gradualmente en toda su naturaleza, de modo que Cristo es formado en él y él vive para Dios en buenas obras.

23. ¿Es correcto afirmar que la justicia del Mediador se nos imputa en la justificación y se nos infunde en la santificación?

Aunque ciertamente hay una actuación de Cristo en nosotros a través del Espíritu Santo en la santificación, esta fórmula podría dar lugar a malentendidos. En cualquier caso, no es la misma justicia de Cristo la que se produce en sus dos partes. Cuando hablo de una justicia imputada del Mediador, me refiero a la justicia que alcanzó mediante su sufrimiento y muerte en obediencia *en el estado de humillación*, y no a la justicia de la vida de la naturaleza humana de Cristo, es decir, la que Cristo en su naturaleza humana ahora posee. Esta última no me es imputada. Y, a la inversa, la primera no se me puede infundir; solamente puede ser contada a mi favor. Realmente, ni siquiera se puede decir que la justicia en la que Cristo ahora vive me es infundida. Esto siempre se basa en una concepción mística más o menos confusa. No es la justicia personal de Cristo la que se infunde en el creyente, ya que, como cualidad inherente, la justicia no se puede separar de la persona.

En 1 Corintios 1:30, donde el apóstol enumera lo que tenemos en Cristo, no se menciona que Cristo fuera a ser nuestra santidad (ἁγιωσύνη o ἁγιότης), sino que simplemente se dice que Él es nuestra *santificación* (ἁγιασμός).

24. Entonces, ¿no se nos imputa la "santidad" de Cristo?

Sí; con ese término, si se desea, es posible designar su obediencia activa que nos es imputada en la justificación. Como dice nuestro Catecismo [de Heidelberg] en la respuesta a la pregunta 60, "¿Cómo eres justo ante Dios?… Dios me imputa y da la perfecta satisfacción,

justicia y santidad de Cristo", etc. En este sentido, puede decirse que Cristo no es sólo nuestra santificación sino también nuestra *santidad* delante de Dios.

25. ¿Es la santificación algo que se produce en la esfera judicial o hace referencia a un cambio subjetivo en la disposición del ser humano?

Es esto último, tal como se explicó en detalle anteriormente al tratar sobre la distinción entre ella y la justificación.

26. ¿Dónde tiene lugar la santificación, en el nivel consciente de la vida de los creyentes o por debajo de ese nivel, en lo profundo?

Se produce por debajo del nivel de la vida consciente y opera desde la raíz regenerada del alma en sus disposiciones e inclinaciones para santificarlas.

27. ¿Es la santificación una obra mediata o inmediata?

Dado que ocurre por debajo de la conciencia, es principalmente una obra inmediata. Sin embargo, eso no quita para que en su manifestación está ligada por Dios al uso de ciertos medios.

28. ¿Es Dios mismo quien actúa en la santificación o es el hombre quien hace la obra?

Dios es el autor de la santificación y no el hombre. Esto último sólo puede ser mantenido por los defensores del llamado libre albedrío. Aquí hay que notar una vez más, sin embargo, que la manifestación externa de esta santificación no está separada de los medios que el creyente tiene a su disposición.

29. ¿Es la santificación una obra que se produce toda de una vez o está sujeta a un largo período de tiempo?

En el curso normal de las cosas, la santificación abarca un largo período de tiempo. Puede ocurrir, no obstante, que se complete en un solo momento, es decir, cuando la regeneración-conversión y la muerte temporal coinciden, o al menos cuando esta última sigue rápidamente a la primera. Debido a que es cierto que con la muerte de los creyentes, o más bien inmediatamente después de su muerte, su santificación es completa, debe inferirse que en tales casos es inmediatamente perfecta en toda su extensión. Entonces adopta la forma de una transformación crítica en lugar de un proceso gradual. E incluso donde ha habido una santificación gradual previa, la muerte temporal siempre sigue conservando el carácter de una crisis.

30. ¿Cuál es la relación entre la justificación y la santificación?

a) La justificación es anterior. Esa es la secuencia en el pacto de gracia, por la cual se distingue del pacto de obras. Adán, estando en el pacto de obras, era perfectamente santo; en todas sus características e inclinaciones había una devoción perfecta a Dios. Aun así, sobre la base de esta santidad perfecta, Adán tenía que adquirir primero la justicia; su condición, expresada mediante las obras, sería indicativa de su estado, de su justicia. En el pacto de gracia, esto se revierte. Aquí, por fe, el pecador es transferido primeramente al estado de justicia, de modo que está mucho adelantado que Adán antes de la caída; el estado de Adán no era seguro, pero el del pecador sí lo

es. Y ahora, siguiendo esta justicia, aparece el estado de santidad, producido a través de la obra de la santificación. A este respecto, el creyente justificado no está por encima, sino por debajo de Adán, porque en él hay impiedad, tal como presupone continuamente la santificación.

En la epístola a los Romanos encontramos esta secuencia: primero la justificación, luego la santificación, indicada por el tratamiento sucesivo de ambas partes (capítulos 1 y 2, pecado; capítulos 3–5 justificación; capítulos 6–7 santificación.

b) La base legal para la santificación se encuentra en la justificación. La santificación debe ser concebida como un don. Pertenece a esas cosas que Dios puede requerir de nosotros, las cuales, sin embargo, aún no podemos producir, y que ahora, a través de los méritos de Cristo, se producen en nosotros por la gracia de Dios. Por esta razón, como se indicó anteriormente, la santificación se relaciona más de una vez con el sufrimiento de Cristo, su sangre.

c) La justificación excluye que en nuestra santificación pudiera hacerse cualquier mención de alcanzar el derecho a la vida eterna. La santificación queda completamente fuera de la esfera legal. La justificación se ha apoderado completamente de esta esfera para sí, de modo que no queda nada para la santificación.

d) Por el contrario, la justificación sigue estando completamente fuera de nuestro ser y, por lo tanto, nunca puede desafiar la tarea distintiva de la santificación. Mantenerse justo ante Dios no es suficiente; el creyente debe ser y también será santo delante de Dios. Deben eliminarse de él todos los rastros y restos de pecado, purgarse completamente la contaminación, así como aniquilarse totalmente la culpa.

31. ¿Qué relación y qué diferencia hay entre la regeneración y la santificación?

a) La regeneración sucede de una vez por todas. Una persona no puede ser más o menos regenerada. O lo es o no lo es. La santificación ocurre gradualmente, y hay grados.

b) Sin embargo, la regeneración es el comienzo de la santificación; Filipenses 1:6, “confiando en esto, que el que comenzó en vosotros la buena obra, la *completará* en el día de Jesucristo”. Toda la santificación de nuestra naturaleza tiene lugar en relación con el nuevo principio de vida que Dios ha producido en la regeneración.

32. ¿Qué relación existe entre la conversión inicial y la santificación?

La conversión es la primera manifestación externa de la santificación, así como la conversión continua podría llamarse su manifestación renovada.

33. ¿Cuál es la naturaleza de la santificación?

La santificación tiene un *carácter sobrenatural.* Muchos piensan en la santificación como si se tratara de despertar, activar, extraer y poner en práctica los principios de la gracia presentes en el corazón, tal como sucede de una manera externa y persuasiva mediante la presentación de motivos. La santificación sería entonces una especie de pedagogía espiritual, y Dios trataría con los creyentes como un maestro trata a sus alumnos cuando busca desarrollar su vida intelectual y moral. Ahora, la gran diferencia radica en el hecho de que el maestro de escuela no puede tocar internamente el alma del niño y las expresiones de la vida. Debe limitarse a acceder a la vida del niño por medio de rutas conscientes. Como consecuencia, no puede introducir nada específicamente nuevo en el niño, sino tan sólo

desarrollar lo que ya está presente en principio. A lo sumo, mediante el ejercicio de las mejores cualidades del niño puede reprimir el mal y silenciarlo temporalmente, pero no puede erradicarlo en su raíz. Pero la relación de Dios con el alma del creyente es totalmente diferente. Él actúa desde adentro y desde afuera al mismo tiempo. La obra directa sobrenatural y la obra indirecta se acompañan mutuamente. Por lo tanto:

a) El principio de la vida, otorgado en la regeneración por una obra especial de gracia sobrenatural, se fortalece y aumenta con todas las disposiciones contenidas en él. No recibe ese fortalecimiento y aumento de sí mismo. Ya en la naturaleza, la creación de la vida y el crecimiento de la vida son dos acciones diferentes de Dios, a las cuales corresponden dos actividades inmediatas distintas. La providencia de Dios en el mundo de los seres vivos funciona directamente. Pero también es así en relación con la vida espiritual. El crecimiento es provocado por Dios de inmediato.
b) En relación con esto, también sucede que los restos del pecado en la naturaleza del hombre no son simplemente suprimidos o silenciados, sino que también son eliminados, quitados. La raíz a partir de la cual se desarrollan es cortada. Es obvio que esto también debe atribuirse a una obra sobrenatural de Dios. Una cosa no tiene poder en sí misma sobre la otra para desterrarla. Eso es así, sobre todo, en el caso del pecado. Su poder es tan grande que no puede ser erradicado únicamente con medios mediatos. Es tan sólo porque Dios destierra y elimina el pecado que la nueva vida recibe el poder para reemplazarlo.
c) Por lo tanto, si bien la eliminación del pecado y el crecimiento de la nueva vida siguen siendo la obra inmediata de Dios, la santificación también tiene otro aspecto. En primer lugar hay que hacer una distinción entre una disposición, incluso la disposición más desarrollada, y su actividad. Alguien que no ha hablado un determinado idioma durante muchos años no necesita por eso haber perdido la capacidad habitual de hablar ese idioma. Pero no tiene práctica. Y cuando habla, todo tipo de faltas estropearán su discurso. De manera similar, si el creyente no ejercita las tendencias de la gracia presentes en él de una manera consciente y constante, no podrán manifestarse en su vida, sino que continuamente serán vencidas por las inclinaciones pecaminosas. Por lo tanto, la santificación se fomenta mediante buenas obras, y tiene su impacto en todas las áreas de la vida.
d) Así como el creyente nunca puede reconocer su regeneración si nos es a medida que se desarrolla en forma de arrepentimiento y fe, el progreso en el conocimiento de la santificación también va ligado al ejercicio de la santificación. Solamente *entonces*, y *en la medida* en que hace progresos en honrar a Dios con sus obras, un hijo de Dios puede tener la seguridad de que está santificado y es santificado.
e) Esta actividad que viene del exterior tampoco puede concebirse como algo separado de la gracia de Dios. Es Dios quien obra en nosotros tanto el querer *como* el hacer, por su buena voluntad [Flp 2:13]. El resultado es, por lo tanto, que en la santificación Dios no sólo actúa en ciertos aspectos, sino que el creyente en ningún momento actúa solo en ningún aspecto.

34. Demuestra bíblicamente que hay una actividad sobrenatural en la santificación, y que no todo sucede a través del ejercicio moral

a) Esto se enseña explícitamente en pasajes donde la santificación tiene lugar en el hombre interior, por lo tanto, desde adentro: “para que os dé, conforme a las riquezas

de su gloria, el ser fortalecidos con poder en el hombre interior por su Espíritu, para que habite Cristo por la fe en vuestros corazones, a fin de que, arraigados y cimentados en amor" (Ef 3:16); "seáis fortalecidos con todo poder" (Col 1:11).

b) Esto mismo enseñan, en no menor medida, aquellos pasajes que consideran a la santificación como preeminentemente una obra divina. Por ejemplo, "y que el Dios de paz os santifique por completo" (1 Tes 5:23); "que el Dios de paz … os perfecciones con toda buena obra … haciendo él en vosotros lo que es agradable delante de él por Jesucristo" (Heb 13:20–21).
c) También se muestra en el hecho de que la santificación del creyente se considera un fruto de la vida-unión con Cristo. Por eso, la santificación recibe de inmediato un sentido más profundo del que se puede asociar a un ejercicio externo. El Salvador dice que sin Él no podemos hacer nada, que Él es la vid y nosotros somos las ramas [Juan 15:5]. Esa relación es, en primer lugar, orgánica, no moral. Y hay una serie de textos que derivan la santificación directamente de esa relación (Ef 2:20–22; Gal 2:20; Ef 5:28–32).
d) Se confirma por el hecho de que, en primer lugar, la santificación no se atribuye a los medios externos de gracia, sino al Espíritu Santo, que actúa dentro del corazón. Por lo tanto, el Espíritu es llamado Espíritu de gracia, de gozo, de amor, de fe, etc., y en general las virtudes cristianas son llamadas frutos del Espíritu (cf. Gal 5:22–23).

35. ¿Quién niega que la santificación sea una obra sobrenatural de Dios en el sentido descrito?

En primer lugar, los católicos romanos, porque sostienen que a través de la regeneración, todo pecado, propiamente dicho, es erradicado de una persona, y que, por lo tanto, no hay necesidad de una acción sobrenatural para eliminar el pecado. Por lo tanto, deben hacer que la santificación se convierta en una obra puramente humana, la realización de buenas obras. Y en la medida en que estas buenas obras fluyan de una naturaleza purificada, se les puede asignar más fácilmente un carácter meritorio.

A una distancia aún mayor de las Escrituras están los puntos de vista de los pelagianos y racionalistas, que niegan la corrupción interna del pecado y, por tanto, no tienen necesidad de santificación. El buen adormecimiento por naturaleza en cada ser humano sólo necesita ser despertado y desarrollado.

36. ¿A qué partes del hombre se extiende la santificación?

A todo el hombre como ser que existe orgánicamente. Al alma y al cuerpo, a todas las capacidades de ambos. 1 Tesalonicenses 5:23 resume todas las partes del hombre en la terminología de esa época: "todo vuestro espíritu, alma y cuerpo". 2 Corintios 5:17 enfatiza que estar en Cristo Jesús significa ser una nueva criatura en todos los aspectos, de modo que todo lo viejo ha pasado (cf. también Ef 4:24). Además, puede decirse que la santificación se extiende:

a) A la *mente.* En el hombre natural, también en su vida mental, hay una inclinación al mal, una simpatía por el pecado y una aversión al bien. A través de la santificación, esta disposición e inclinación se elimina y su lugar es ocupado por todo lo contrario (Juan 6:45).

b) A la *voluntad.* En el incrédulo, la voluntad también se opone a la santidad de Dios. Pero se invierte, de modo que ahora busca esa santidad con placer interior (Flp 2:13; Ez 36:25–27).
c) A las *pasiones*, de donde se elimina todo deseo egoísta y que se reubican en Dios como fuente de todo disfrute verdadero: "Pero los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y deseos" (Gal 5:24).
d) A la *conciencia.* Mediante la acción del pecado en el alma, la conciencia queda contaminada. Si el alma es santificada y limpiada, ello implica una limpieza de la conciencia (Heb 9:14). Pero la conciencia está santificada en otro sentido, esto es, se hace sensible y tierna y nos juzga de manera más confiable, según la santa justicia de Dios. Una conciencia contaminada es, en este sentido, una conciencia tan manchada por el pecado que se ha vuelto insensible al pecado, del mismo modo que ya no se pueden ver nuevas manchas en una prenda manchada: "pues hasta su mente y su conciencia están manchadas" (Tito 1:15).
e) Al *cuerpo*, en el cual, en la medida en que es el órgano del alma pecaminosa, las inclinaciones pecaminosas han creado una forma fija. Esto también se elimina mediante la gracia santificante. Esta obra, sin embargo, se limita en gran medida a la crisis que para el cuerpo coincide con la muerte temporal y la resurrección de los muertos. Este es también el único punto en el cual puede decirse que la santificación no se limita sólo a esta vida. Sin embargo, la vida es, por así decirlo, algo que en el momento de la muerte se queda atrás, aquí en la tierra, para ser completamente santificada en el último día (1 Cor 6:15, 20; Rom 6:12).

37. ¿De cuántas partes consta la santificación?

De dos; los mismas dos que encontramos en principio en la regeneración. Igual que en la regeneración hubo una mortificación de la carne en su raíz y un implante de un nuevo principio de vida, así también en la santificación hay una continuación de esta doble obra.

a) *La muerte del viejo hombre*, esa acción de Dios por la cual la contaminación y la corrupción de la naturaleza, que fluye del pecado, disminuyen y son eliminadas gradualmente en los creyentes.
b) *La animación del nuevo hombre*, por lo cual la misma naturaleza corrupta se renueva cada vez más según la imagen de Dios en Cristo.

38. ¿Son bíblicos estos términos?

Sí, se usan repetidamente en las Escrituras para describir la santificación del hombre. "Sabiendo esto, que nuestro viejo hombre ha sido crucificado con Él, para que el cuerpo del pecado sea destruido, para que ya no sirvamos al pecado" (Rom 6:6). "Pero los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y deseos" (Gal 5:25). Así, vemos que no sólo la muerte en general sino más concretamente la *crucifixión* del viejo hombre se presenta en las Escrituras como uno de los aspectos de la santificación. Ahí radica la doble noción de (a) la miseria y (b) la vergüenza. En continua penitencia y dolor ante Dios, la muerte del viejo hombre entra en la conciencia de los creyentes. Pero desde el otro lado, la lucha con la muerte del viejo hombre no es otra cosa que los dolores de parto del nuevo hombre. Y junto con la muerte de lo viejo, hay una aversión interna a lo viejo. Esta es una prueba de que la santidad de Dios deja su impresión en el alma del hombre. En ella sucede algo que, a mucha distancia,

se asemeja a la repugnancia divina que despierta toda inmundicia. Para los creyentes, el pecado se vuelve vergonzoso, de modo que lo aborrecen no sólo por la culpa y el castigo que conlleva, sino por la contaminación misma. Esta es una de las características por las cuales se distingue la verdadera santificación de la reforma moral.

El hecho de que el viejo hombre deba ser sacrificado y crucificado también expresa de manera llamativa cómo lo que está en juego no es una renovación parcial sino una recreación orgánica completa. Es el ser humano en su totalidad. Por lo tanto, esta expresión nunca debe tomarse en un sentido personal, como si en el creyente existieran dos "yoes" que se oponen el uno al otro, sino más ampliamente: el hombre que se tiene presente es la naturaleza humana, el ser humano en su totalidad. Y la misma idea está presente a la inversa, esto es, que es un nuevo hombre el que debe ser vivificado. Aquí tampoco se trata de expresiones de vida individuales, sino de obtener una formación completa, una imagen en todas sus dimensiones. Al principio, frente al viejo hombre fuerte y maduro, el nuevo hombre es como un débil bebé recién nacido. Esta relación debe ser revertida.

39. ¿Puede describirse de alguna otra manera la muerte del viejo hombre?

Sí. Puede describirse como la eliminación de la contaminación del pecado. La distinción que entraña es que la muerte del viejo hombre tiene en mente algo más que el aspecto consciente de la santificación, mientras que la eliminación de la contaminación también incluye el subconsciente. La contaminación del pecado es lo que contrasta precisamente con la santidad de Dios, lo que en el mundo espiritual responde a la contaminación física. La contaminación y la culpa corresponden respectivamente a la santidad de Dios y a su justicia. Y en el hombre, la vergüenza consciente responde a la contaminación y el temor consciente a la culpa. Así pues, vemos este doble conjunto:

Justicia	Santidad
Culpa	Corrupción
Temor	Vergüenza

Incluso los sentimientos de vergüenza física sirven para describir este hecho moral de la contaminación. Tan pronto como Adán peca, se avergüenza y reconoce su desnudez. Y de la misma manera, las leyes ceremoniales de pureza e impureza sirven para impresionar esta conciencia de contaminación profundamente en el alma del pecador israelita. Todas estas cosas solamente podían limpiar la carne, pero apuntaban a una limpieza superior, la del alma, a través de la sangre y el Espíritu de Cristo (Heb 9:13–14). Por lo tanto, hay algo en el pecado que arroja una mancha espiritual sobre el alma, y es propio del verdadero arrepentimiento sentir esta contaminación como algo detestable, insoportable. Quien está acostumbrado a la limpieza corporal y se da cuenta de que se le ha pegado algo de suciedad siente aversión ante esa situación. Este sentimiento acompaña a la conciencia de pecado en un grado mucho mayor cuando el Espíritu de Dios lo despierta en el pecador. Y liberarse de este sentimiento ya pertenece a la limpieza de la conciencia, de la cual habla la Escritura.

Lo opuesto a esta contaminación es una belleza espiritual y un esplendor del alma. Lo que reemplaza a la contaminación no es sólo la limpieza en un sentido negativo, equivalente a la ausencia de contaminación, sino la santidad en un sentido positivo, como adorno sagrado. La Iglesia que es santificada es presentada a su Salvador sin mancha ni arruga [Ef 5:27] (cf.,

para la descripción de la contaminación del pecado y de la santificación en este sentido, Hab 1:13; Sal 5:4–6; Jr 44:4; Ez 36:25; Is 4:4; Mal 3:2–3; Sal 51:7).

40. ¿Cómo se designa la disposición que se origina a través de la segunda obra de santificación?

La Escritura lo llama "vivir para Dios" (Gal 2:19; Rom 6:11). En esto se expresa de manera muy llamativa cómo la verdadera santidad es completamente diferente de la reforma interesada, en la medida en que el objetivo de su esfuerzo no está en el hombre, sino en Dios.

41. ¿Existe también un vínculo entre la fe y la santificación?

Sí, y es un vínculo que está estrechamente relacionado con lo que acabamos de decir. La santificación es uno de los beneficios del pacto de gracia, y por tanto también mostrará las características del pacto de gracia. Es cierto que la santidad no puede ser otra cosa que la conformidad con la ley de Dios, ya que esta es la expresión completa de la naturaleza de Dios, y eso, a su vez, es la norma de toda santidad genuina. Esto, sin embargo, no quita para que la obediencia restaurada a esa ley, según las diversas circunstancias bajo las que aparece, también asuma una coloración particular. También Adán, cuando estaba en el pacto de obras, poseía santidad. En cierto sentido, se puede incluso decir que [era] una santidad en la cual la fe en un sentido más amplio no estaba del todo ausente. Pero se trataba de una santidad legal, ya que eso era lo que había en el pacto de obras. Iba acompañada por la conciencia de que esta disposición inherente, esta condición personal, era la base para conseguir la vida eterna. En el caso de Adán, no había presencia alguna de fe salvadora tal como el pecador elegido aprende a ejercerla. Después de todo, esta fe, como hemos descubierto, no es otra cosa que la actividad del alma por la cual separa su posición legal de todas sus propias obras y acciones y la hace descansar en los méritos de Cristo. Ahora, sin embargo, no puede ser sino que esta forma de fe debe estar obrando en la santificación. La fe se convierte en la raíz de toda santidad cristiana, ya que en cada punto de nuestro esfuerzo por mejorar y actuar en conformidad con Dios, llena nuestros corazones con el pensamiento de que todo esto nunca puede ser el fundamento sobre el que podemos enfrentarnos al juicio de Dios. Nos enseña la verdadera humildad, que en el pacto de gracia es inseparable de la verdadera santidad. Por lo tanto, la fe no es únicamente algo que acompaña a la santificación, sino algo que lo impregna; y eso, correctamente entendido, es el corazón de todo aquello en nuestra santidad que agrada a Dios. Sin fe es imposible agradar a Dios (Heb 11:6). Uno es santificado por la fe en Cristo (Hechos 26:18). Nuestros corazones son purificados por la fe (Hechos 15:9; cf. también 1 Pe 1:21–22; Col 2:12–14; 3:7–11).

Por consiguiente, la cuestión que a veces se debate de si la fe es necesaria para nuestra santificación, debe ser respondida de acuerdo con lo que se ha dicho. La respuesta debe ser decididamente afirmativa. Que haya estas discusiones sobre este asunto solamente puede deberse a un malentendido. Se teme que de esta concepción pueda surgir una confusión entre la justificación y la santificación. Esto no puede ser así si uno tan sólo tiene en cuenta que en la santificación la fe opera de una manera distinta a como lo hace en la justificación. En la justificación, es la causa instrumental o el órgano poseedor a través del cual nos apropiarnos de los méritos de Cristo. En la santificación, por otro lado, la fe es la forma humilde del alma por la cual toda la justificación propia es desterrada de nuestra santidad interna y de nuestras buenas obras. Además, una de las características de las buenas obras es que se producen *por fe*. La relación del pecador con Dios que ha hecho posible el pacto de gracia es tal que la

ausencia de fe lo muestra todo como pecado. Quien realiza una buena obra sin la convicción de que todo mérito queda excluido, con eso ya se convierte en objeto del desagrado de Dios. Podemos y debemos decir, por tanto, que la fe no sólo es necesaria para la santificación de un creyente, sino que la forma que adopta la fe constituye una parte esencial de su santificación.

42. ¿Es esto verdad sólo para el ejercicio consciente de la fe, o también cuenta para la disposición de la fe que se produce y se mantiene en el alma a través del Espíritu de Dios?

Es verdad para ambos. Igual que hay santidad inconsciente, también debe haber una fe inconsciente que la haga agradable a Dios. Así pues, lo que no entra en la conciencia sin duda está presente. Un creyente no deja de ser santificado si pierde la conciencia. Entre un mundano que duerme y un hijo de Dios que duerme existe una diferencia tan grande como entre un David que canta salmos y un blasfemo que maldice a su Creador. La santidad y la santificación no son asuntos que se puedan interrumpir repetidamente; siguen estando presentes constantemente. Y de este modo también se muestra la necesidad del aspecto de la fe como disposición para la santificación. La vida entera del alma, hasta sus profundidades inconscientes, es para la persona regenerada una vida de fe. La fe lo penetra y santifica todo.

43. ¿Está presente la fe en la santificación en algún otro contexto?

Sí, en la medida en que nos une en nuestra conciencia con Cristo y nos mantiene unidos, lo cual es nuestra santificación. Por lo tanto, en su fe, el creyente reconoce:

a) Que la santificación, recibida por él como un don de la gracia de Dios, descansa en y fluye de los méritos de Cristo. La fe no sólo actúa negativamente manteniéndonos conscientes de la naturaleza inmerecida de nuestra santidad y nuestras buenas obras, sino también recordándonos el origen de ambas en Cristo.
b) Que la santificación no sólo fluye de los méritos de Cristo como su fuente *judicial*, sino también del Cristo viviente como su fuente. Según el apóstol Pablo, es la vida de Cristo en él sobre la que descansa su vida ante Dios (Gal 2:19–20). Después de su regeneración, los creyentes no sirven a Dios con su propias fuerzas. Saben que por cada buena obra que realizan, la fuerza de Cristo fluye en ellos y está a su disposición. Por su intercesión, Cristo está continuamente activo para acrecentar su santidad (Juan 17:17). Él ora por Pedro para que su fe no falte [Lucas 22:32]. Todo esto sólo puede ser apropiado por nuestra parte por la fe. Así pues, la actividad de la fe con respecto a la santificación resulta indispensable.
c) El Mediador es incluso más que la causa meritoria y eficaz de la santificación. En tercer lugar, Él es también la garantía de su permanencia. En la santidad misma que el creyente posee, no hay ninguna base para decir que nunca se puede perder o extinguirse. Tampoco hay ninguna garantía de que alguna vez alcance su perfección. Cristo es la garantía en ambos casos: de que no se va a perder y de que llegará a ser perfecta. Por tanto, por la fe, el que inicialmente ha sido santificado contempla su santidad en su perfección futura Gal 2:20).
d) Al mismo tiempo, Cristo es también el *modelo* de nuestra santificación, la imagen en la que estamos siendo formados (Rom 8:29), la forma que debe nacer en nosotros [Gal 4:19]. En Cristo, todas las virtudes y todos los dones de la santidad están perfectamente presentes. Él es la ley viviente, según la cual nuestra vida debe ser

orientada. No debemos formarnos de acuerdo con un ideal propio, sino que el Espíritu Santo nos forma según la imagen de Cristo tal como la describe la Escritura, de modo que también podamos reconocer la semejanza y encontrar los rasgos del Salvador en nosotros mismos. De Cristo debemos aprender a ser (Ef 4:20). Contemplar al Salvador es cuanto necesitamos para darnos cuenta de esta conformidad en nosotros, una contemplación de la fe, de modo que aquí también la fe parece ser fundamental para la santificación: "Por tanto, nosotros todos, *mirando* a cara descubierta como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor" (2 Cor 3:18); véase también "la luz del conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo" (4:6); "Y todo aquel que tiene esta esperanza en él, se purifica a sí mismo, así como él es puro" (1 Juan 3:3; cf. también Flp 3:21; Heb 2:14–15; Flp 2:5–7).

Aunque muchos ahora encuentran erróneamente en esta transformación según la imagen de Cristo el único uso que podemos hacer de Él como mediador, esto no debería hacernos caer en el extremo opuesto, como si no tuviéramos nada que ver con Él como ejemplo. La Escritura lo describe explícitamente como tal. Sólo que Él no es un ejemplo en ese sentido superficial en el que los pelagianos clásicos y más recientes lo toman. Él es un ejemplo que posee el poder del Espíritu para afectarnos y estamparse en nuestra vida, para reproducir su forma en nosotros, para que como Cabeza salga de Él el poder formativo que determina nuestra imagen: "sino que siguiendo la verdad en amor, crezcamos en todo en aquel que es la cabeza, esto es, Cristo, de quien todo el cuerpo, bien concertado y unido entre sí por todas las coyunturas que se ayudan mutuamente, según la actividad propia de cada miembro, recibe su crecimiento para ir edificándose en amor" (Ef 4:15–16). Esto hecho de recibir la impronta de Cristo en nosotros también tiene, dado que es coherente con la unión mística, la naturaleza secreta de este último, de modo que no se puede conceptualizar por completo. Pero es una realidad.

A esta conformidad con Cristo también le corresponde una parte de la vida cristiana sobre la cual los teólogos clásicos con razón pusieron gran énfasis, esto es, la abnegación y el hecho de llevar la cruz (cf. Calvin, *Institución* 3.8, "Sobre llevar la cruz"). La Escritura proporciona la ocasión para esto (Is 31:9; 48:10, donde habla de un fuego purificador y un "horno de aflicción"; 1 Cor 3:13; "Él nos castiga para nuestro beneficio, para que podamos ser partícipes de su santidad" [Heb 12:10]). La cruz santifica:

1. Porque se convierte en el recordatorio y la medida de nuestro pecado restante. Si bien no es un castigo por el pecado, en muchos aspectos es proporcional al pecado. Eso, por supuesto, no debe entenderse como si se describiera la punibilidad completa del pecado.
2. La cruz, en la medida en que es una privación del placer terrenal, lleva al creyente a buscar en Dios su único disfrute. Nos quita todo lo que, además de Dios, ocupa un lugar en nuestros corazones; "el mundo me es crucificado a mí, y yo al mundo" (Gal 6:14).
3. A través de la cruz, la fe, la esperanza y todos los dones de la gracia llegan a ser una expresión más que habitual, de manera que se fortalezcan y, a través del ejercicio, se desarrollen.

44. ¿Es la santificación completa en esta vida, de modo que toda la contaminación del pecado es eliminada del creyente?

No; eso es un error de Pelagio, algunos católicos romanos (Trento), los socinianos, los arminianos, muchos místicos de todo tipo (pietistas, labadistas, cuáqueros, los moravos de Herrnhut) y diversas sectas modernas.

45. ¿Qué quiere decir el teólogo reformado cuando enseña el carácter incompleto de la santificación en esta vida?

a) No quiere decir que esté incompleta en sus *partes* (*qua ad partes*), como si en la regeneración tan sólo se creara una porción de una persona santa. Es un hombre completamente nuevo, pero un hombre nuevo no desarrollado, el que se coloca dentro del viejo, para alcanzar aún más crecimiento y madurez. Un niño recién nacido es un niño completo, si está formado correctamente; no le falta nada en ese sentido. De manera similar, al comienzo de su santificación, el creyente recibe toda la capacidad para la santidad: una mente iluminada en principio, una voluntad inclinada a Dios en principio y, en principio, una vida emocional pura.

b) Quiere decir que está incompleto en sus *etapas*. Aquí, una "etapa" se refiere al grado de desarrollo que ha alcanzado el nuevo hombre. Este grado puede ser mayor o menor. Está determinado en parte por la influencia de los restos de la vieja naturaleza que dificultan el crecimiento. Y, en particular, el hombre nuevo, incluso con el desarrollo más poderoso, no puede manifestar externamente si en sus expresiones de vida se desborda todo tipo de pecado procedente de su naturaleza malvada. Por lo tanto, la pregunta es sólo si ya durante esta vida esta última, la naturaleza malvada, es eliminada por completo mediante la santificación. Aquí, en primer lugar, se tiene que considerar el aspecto negativo de la santificación. El aspecto positivo es perfecto en principio e imperfecto según las etapas. El aspecto negativo también se da en principio, porque en la regeneración, y conscientemente en la conversión, el viejo hombre ha recibido su golpe mortal. Pero la pregunta es sencilla: ¿cesa su muerte durante esta vida de modo que se le pueda llamar completamente muerta? A esto, los oponentes responden que "sí", y nosotros, que "no".

   El perfeccionista ya no cuenta con la muerte del viejo hombre, pensando que ha superado eso y que queda atrás como una posición superada. De los dos aspectos de la santificación que siempre deben acompañarse el uno al otro, deja caer uno. Piensa que dado que el viejo hombre en principio ha sufrido una herida mortal, y puesto que parece haber perdido el poder de afirmarse con fuerza, entonces, por consiguiente, ya no vive ni respira hondo.

   Un segundo error del perfeccionista es que se ha formado un concepto reducido de las exigencias de la ley de Dios, como si no promoviera la santidad en las profundidades de nuestra vida, en nuestro corazón, en toda nuestra perspectiva interna, sino que requiriera únicamente una pureza externa de la conducta. Muchos perfeccionistas no llaman pecado a lo que, en nuestra opinión, es intrínsecamente pecado. Reconocerán que con frecuencia perciben lo mismo en sí mismos, cosas sobre nosotros mismos que nos disgustan y que nos hacen humillarnos ante Dios, pero que para ellos no pueden convertirse en una fuente de autoacusación, ya que su conciencia no les hace reconocerlas como pecado. De ahí que quede claro, pues, que no se trata de una cuestión de perfeccionismo, sino de una gran imperfección en la

ternura de la conciencia. Tales personas pueden llamarse a sí mismas perfectas, mientras que en realidad todavía son muy imperfectas. Precisamente, esto es una parte destacada de la santificación en curso; a saber, que nuestra conciencia se vuelve cada vez más sensible a la menor falta de conformidad con la ley de Dios, de manera que el objeto de nuestra autocrítica cambia gradualmente desde el exterior hacia el interior.

Los católicos romanos nos dan un claro ejemplo de un perfeccionismo que primero derriba las demandas de la ley moral para luego alcanzar más fácilmente su altura total, e incluso ir más allá. A través de la regeneración, todo lo que se considera intrínsecamente pecado en el hombre es erradicado. Pero Roma reconoce que la concupiscencia (*concupiscentia*), la lujuria maligna, también permanece en la persona bautizada, aunque no como pecado. Tampoco los pecados perdonables cuentan estrictamente como pecados. El cristiano está, pues, claramente sujeto a una ley que no es lo mismo que la expresión pura de la naturaleza santa de Dios, sino una ley que se complace con menos.

El arminiano opina de manera similar. Los cristianos no viven bajo la ley de Adán, sino bajo la ley de Cristo, la ley de la obediencia de la fe. El pecado no es toda desviación en estado, inclinación o hecho de la ley original de Dios, sino, como dice Wesley, la violación consciente y deliberada de un mandamiento conocido. Los fallos, los errores y las debilidades no son pecados.

46. ¿A qué apelan los perfeccionistas para fundamentar su doctrina de la perfección en esta vida?

a) A los repetidos mandamientos bíblicos que convierten nuestro esfuerzo en pos de la santidad en un deber. Si la santidad completa fuera una meta inalcanzable, dicen, estos mandamientos perderían su significado.
b) A los pasajes de la Escritura donde, sin más estipulaciones, la santificación se atribuye simplemente al pueblo de Dios: "y tú eres perfeccionado en Él" (Col 2:10); "para que seáis irreprensibles y rectos, hijos de Dios" (Flp 2:15); "Así que, todos los que somos perfectos, esto mismo sintamos" (Flp 3:15).
c) A ejemplos de hijos de Dios que según las Escrituras han alcanzado esta perfección, como Noé, Job, Salmo 119:10; 139:23–24.
d) A la declaración expresa del apóstol Juan de que los que han nacido de Dios ya no cometen pecado (1 Juan 3:6–7, 9; 5:2–3, 18).

47. ¿Qué observaciones deben hacerse en contra de estas afirmaciones?

a) Que el mandamiento a ser santo no puede probar nada, ya que es un mandato que se dirige a todas las personas, tanto al pecador no regenerado como al creyente. La ley de Dios debe exigirnos santidad. Si, pues, se quiere inferir del mandamiento la posibilidad de obedecerlo, entonces hay que hacerlo para todas las personas. Sin embargo, eso sólo puede hacerse si se enseña el perfeccionismo en un sentido pelagiano. Por otro lado, tan pronto como se reconoce que únicamente los creyentes pueden alcanzar esta perfección, este argumento también se vuelve inútil.
b) Cuando se dice de la congregación que es santa o santificada, esto no tiene porqué incluir en absoluto que se la pueda llamar perfecta en un sentido perfeccionista. Puede llamarse santa porque en Cristo (1) posee la santidad de sus méritos activos tal como

les han sido imputados; (2) tiene a su disposición el poder de la santificación, y por tanto está santificada en principio.

c) Del mismo modo, no prueba nada a favor del perfeccionismo cuando las Escrituras algunas veces hablan de aquellos que son "perfectos". Aquí, el contraste con "perfecto" no es "impuro" o "profano", sino más bien "inmaduro" o "infantil". Para esto, las Escrituras usan las palabras τέλειος, "perfecto" y τελειοῦν, "perfeccionar". Estos términos significan "hacer que algo alcance su tamaño completo o madurez". Se aplica, por ejemplo, al propio Mediador; Él ha sido hecho perfecto (Heb 2:10; 5:9). De ahí se desprende inmediatamente que "perfeccionar" no puede ser simplemente un sinónimo de "santificar". En Santiago 2:22 se dice que por obras la fe de Abraham fue "perfeccionada", es decir, se convirtió en una fe madura. Por lo tanto, debe distinguirse entre "perfección" en este sentido bíblico y la santificación completa. En la vida del creyente, sin duda, llega un período en el que deja de ser un niño y se convierte en adulto. Entonces debe ser tratado como un adulto que ya no se alimenta de leche sino de alimentos sólidos [cf. Heb 5:13–14]. El error del perfeccionista consiste en que confunde la madurez con la santidad perfecta. Al distinguir correctamente estos dos conceptos, muchos pasajes que se aducen en apoyo de la teoría desaparecen (Flp 3:12, 15; 1 Cor 2:6).

d) Los pasajes bíblicos que atribuyen la perfección al creyente en el sentido de que ya no pecan tienen en mente el nuevo principio en el creyente. De hecho, puede decirse que el nuevo hombre en ellos no comete pecado. El apóstol Pablo dice: "De manera que ya no soy yo quien hace aquello, sino el pecado que mora en mí" [Rom 7:17]. Esto no se dice como una excusa, sino, por el contrario, para mostrar que incluso se puede decir que la nueva vida ya no peca, mientras que al mismo tiempo se puede agregar: "el pecado que mora en mí". Si sólo tuviéramos la primera mitad de esta declaración, entonces también podríamos mantener que Pablo era un perfeccionista. Ahora sabemos que no.

   Ahora bien, mientras que Pablo destaca la coexistencia en el creyente de estos dos principios, la carne y el Espíritu, en Juan, por otro lado, se considera que el creyente, en el sustrato más profundo de su vida, está alejado del pecado y ha sido crucificado al pecado. Según él, solamente existen dos tipos de personas: los que tienen la nueva vida y los que tienen la vida anterior. Por el bien de esa gran antítesis, el fenómeno de que el viejo hombre no está completamente muerto, sino que sigue muriendo constantemente, pasa a un segundo plano; su sentencia de muerte ha sido firmada. Además de esto, el mismo apóstol Juan, a quien algunos achacan que enseña el perfeccionismo en 1 Juan 3:6, 9, habla de manera completamente distinta en otros lugares, donde ya no tiene en mente esta gran antítesis: "y si alguno hubiere pecado, abogado tenemos para con el Padre, a Jesucristo el justo" (1 Juan 2:1). "Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros. Si confesamos nuestros pecados, Él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados y limpiarnos de toda maldad. Si decimos que no hemos pecado, lo hacemos a él mentiroso, y su palabra no está en nosotros" (1 Juan 1:8–10).

También se ha pasado por alto con frecuencia que una visión literal de los textos de Juan aducidos por los perfeccionistas ni siquiera es aplicable a ellos mismos. ¿Qué dice el apóstol? "El que es nacido de Dios no peca, porque su simiente permanece en él, y no puede pecar, porque ha nacido de Dios" [1 Juan 3:9]. No dice: "El creyente *puede* estar sin pecado" (que es lo que los perfeccionistas mantienen), sino el creyente

siempre está libre de pecado. Si ahora aplicamos eso a la condición real del creyente, eso incluiría que ni una sola persona regenerada comete un solo pecado. Después de todo, el apóstol vincula el no pecar a ser nacido de Dios y tener la simiente de Dios. De esto se desprendería, además, que para los regenerados no sería posible ninguna apostasía de los santos. La apostasía en sí misma, y aquello por lo cual llegaría a producirse, no puede ser otra cosa que pecado. Pero se da el caso de que la mayoría de los perfeccionistas, con diferencia, son, al mismo tiempo, partidarios de la doctrina de la apostasía de los santos. Por lo tanto, nos parece que la explicación literal de los textos de Juan es imposible para el perfeccionismo en sí mismo, y que los perfeccionistas también deben admitir que estos textos tienen un significado relativo. Y una vez admitido esto, entonces todo apoya a la interpretación que hemos dado anteriormente y está en contra de los perfeccionistas. Nacer de Dios, tener la semilla de Dios dentro, no poder morir, son expresiones que muestran claramente lo que el apóstol estaba pensando.

e) De ninguna de las personas que se nos recomiendan como ejemplos de perfección, las Escrituras dicen que estuviera o pudiera estar completamente libre de pecado. Se nos dice de los santos más destacados que cayeron en el pecado. Noé, Abraham, Job, David, Pedro, Pablo, Juan; no hay uno solo entre ellos en quien no se pueda señalar alguna imperfección. Naturalmente, esto aún no prueba que *siempre* estuvieran manchados, pero sin duda es digno de mención que, cuando se informa de que todos estos hombres cometieron pecados, ni una sola vez se nos indica cómo pudieron ser completamente santos.
f) Sin embargo, todavía hay algo más. La Escritura declara expresamente que no hay nadie en la tierra que no peque (1 Re 8:46; Ecl 7:20; Sant 3:2 “Porque todos tropezamos de muchas maneras [cosas]”). Los creyentes deben orar diariamente: “Perdónanos nuestras deudas” [Mt 6:12], deben confesarse sus pecados unos a otros, y una y otra vez hacer un uso renovado de la intercesión de Cristo. Todo esto es incompatible con la opinión de que ahora ya se encuentran en un estado de perfecta santidad.

48. ¿Es la santificación algo indispensable, como la justificación, o puede prescindirse de ella?

Es absolutamente indispensable. Negar esto es libertinaje y antinomianismo. Aun así, la santificación es indispensable en un sentido diferente a la justificación. Esta última se encuentra en una relación judicial con la salvación, de manera que la salvación se basa en ella. La santificación, por otro lado, es una parte de la salvación otorgada en sí, una parte del camino por el cual se llega a la salvación. Como es sabido, en la iglesia luterana hubo un conflicto sobre la necesidad de las buenas obras. Agricola enseñó que las buenas obras no eran necesarias para la salvación y que la ley no debía predicarse al ministrar el Evangelio. Según él, el verdadero arrepentimiento no fluía de la predicación de la ley, sino de la presentación del evangelio. El creyente ya no tiene nada más que ver con la ley. Algún tiempo después, Major pasó al extremo opuesto al mantener que nadie podía salvarse sin realizar buenas obras. Contra estos extremos debemos señalar lo siguiente:

a) No se puede decir que las buenas obras sean necesarias como condición para obtener la salvación.

b) Tampoco pueden considerarse como medios para conservar la salvación. Nuestra salvación y la perseverancia de los santos están seguras en un acto de Dios y no en ningún acto del hombre.
c) Estrictamente hablando, no se puede afirmar que las *buenas obras* sean el único camino a la salvación. Después de todo, los niños y aquellos que mueren inmediatamente después de su conversión no pueden hacer ninguna buena obra. Por lo tanto, la afirmación en cuestión los excluiría del cielo.
d) La Escritura no enseña en ningún lugar que nadie pueda ser salvo sin buenas obras. Por otro lado, es cierto que sin santificación nadie verá al Señor [Heb 12:14]. Existe una diferencia entre la santificación y las buenas obras. La primera puede producirse de inmediato, sin necesidad de que pase el tiempo, como por ejemplo en un momento de crisis; para hacer lo segundo se necesita tiempo.
e) Si alguien no hace buenas obras y permite que la carne que está en él se pudra sin obstáculos, entonces no tiene ninguna razón para estar seguro de su salvación. Las Escrituras se dirigen a tales personas como si estuvieran en peligro de perderse (Rom 8:12–13). Por lo tanto, vemos aquí la conclusión que se saca de la ausencia de buenas obras: que no puede estar presente una vida auténticamente regenerada (Ef 2:10; Heb 12:14, "Seguid la paz con todos, y la santidad, sin la cual nadie verá al Señor").
f) La proposición de que las buenas obras pueden ser *perjudiciales* para la salvación (Agricola) es un error peligroso. Se basa en una visión de las buenas obras [que está] equivocada de raíz, y en su separación de la fe y de Cristo. En la misma medida en que alguien ejerza la fe, estará a salvo del peligro de que haciendo buenas obras su salvación se vea dañada. Si uno se fija cuidadosamente, la proposición que aquí se discute se basa en una negación principal de la santificación misma. Si las disposiciones egoístas y de autojustificación en el hombre no son cambiadas, entonces ciertamente sería imposible llevarlo a realizar buenas obras que no pudieran dañarlo. La santidad externa, entonces, no podría revelarse sin estar contaminada por la impiedad interior. Pero las Escrituras no enseñan esa santidad externa. Presentan la obra de gracia de Dios como algo que se mueve de dentro hacia afuera. Las mejores obras son las más humildes, donde hay más fe y donde ésta se expresa.

49. ¿En qué radica la diferencia entre la santificación y las buenas obras?

a) La santificación es una obra de Dios en nosotros; las buenas obras son actos de nosotros mismos para Dios.
b) La santificación es la fuente de la cual salen las buenas obras; las buenas obras son las aguas que fluyen de esta fuente.
c) Por medio de la santificación, se nos introduce algo que no estaba allí anteriormente; a través de las buenas obras se expresa externamente algo que ya estaba presente en secreto.
d) Al confundir estas dos, la santificación se convierte en algo pietista, que el hombre ahora debe realizar por sí mismo, mientras se dice que Dios está obrando en la justificación. Obviamente, si esto fuera correcto, entonces la santificación tendría que ser eliminada de la teología y ubicada en la ética, ya que la teología tiene que ver con los actos de Dios. Pero no es correcto. En su variedad, las buenas obras pertenecen a la ética y aquí sólo las consideramos en la medida en que guardan una relación

orgánica con la obra santificadora de Dios en nosotros. Pero la santificación siempre ha sido considerada como una parte esencial de la actividad salvadora de Dios.

e) Las buenas obras también son una respuesta a la disposición santa que Dios implanta en el hombre. Al expresarse y activarse, esta disposición se desarrolla y refuerza internamente. Debe entenderse de esta manera cuando se insta a los creyentes a cooperar en su santificación (2 Cor 7:1; Rom 6:19, 22; 1 Tes 3:13). Sin embargo, aquí debe hacerse una distinción. En el orden natural, donde el hombre tiene poderes a su disposición, una tendencia puede originarse a través de la repetición de una actividad o ejercicio. Algo así no puede suceder en la santificación. Las buenas obras no crean originalmente la santidad, aunque promueven su desarrollo posterior. Decir lo contrario es el error pelagiano. A este respecto, la santidad se distingue de su opuesto: el pecado. A través de su primera caída, el hombre puede provocar la disposición pecaminosa, pero no puede dar un salto en la dirección contraria para restaurar la disposición santificada. La profanación es obra suya; la santificación, en última instancia, es la obra de Dios. Sin embargo, igual que pecar hace que la contaminación heredada sea mayor y aumenta la corrupción interna, también sucede lo contrario con las buenas obras y la santificación.

50. ¿Cuáles son las características de las buenas obras y qué se entiende con esta designación?

a) La primera característica de una buena obra es la conformidad con la ley de Dios. Del mismo modo que definimos el pecado según su alejamiento de la ley de Dios, aquí lo hacemos con lo opuesto al pecado. No nos es posible determinar materialmente qué es el pecado, ni determinar materialmente qué es el bien. Algo se vuelve bueno por su concordancia con la ley. A través de la santificación, la persona regenerada adquiere un deleite en la ley de Dios según el hombre interior [Rom 7:22]. La ley está escrita en las tablas de su corazón. Y debido a que fluye de esta conformidad interna a la ley de Dios, puede llamarse una buena obra. Sobre esta base, el Salvador habla de un buen árbol que da buenos frutos (Lucas 6:43–44). Por lo tanto, estas obras no se llaman “buenas” porque se ajusten a la ley externamente. Aquí, por “obra” no se entiende el producto del material que se encuentra fuera del hombre, sino la acción en sí misma tal como se deriva de su conciencia al “actuar”. Tampoco se las llama “buenas” porque en todos los sentidos estuvieran libres de pecado, y dentro de ellas no hubiera nada malo. No hay ningún creyente que pueda hacer tales buenas obras. Pero ciertas obras se llaman buenas en tanto que surgen del nuevo hombre, y por lo tanto en su punto de partida concuerdan con la ley. La Escritura misma habla de buenas obras de esta manera (Hechos 9:36; Ef 2:10; 2 Tim 3:17; Tito 2:14).
Expresada negativamente, esta proposición dice que nada puede ser una buena obra si no está en conformidad con la ley de Dios y no esté ordenada por ella. Esto es válido para refutar a Roma cuando enseña que los creyentes pueden hacer más que cumplir la ley a la perfección. Al cumplir con los *concilia evangelica*, “consejos del evangelio” (a diferencia de los *praecepta*, “los mandamientos”), el creyente puede conseguir méritos adicionales. A este apartado pertenecen el celibato, la obediencia monástica y la pobreza voluntaria. En contra de este punto de vista hacemos las siguiente observaciones:

1. Que la ley de Dios requiere obediencia completa y reclama toda la vida humana. Por lo tanto, todo lo que de hecho es agradable a Dios está incluido en la ley. Con esto no estamos diciendo que cada buena obra deba estar prescrita tal cual en la ley, sino que los principios y normas de las que fluye están presentes en la ley.
2. Que, por el contrario, cuando no puede derivarse de la ley y por lo tanto cae fuera de ella, tampoco puede ser agradable a Dios y no debe considerarse como una buena obra.

b) La segunda característica de una buena obra es que se hace por *fe*. Esto ya se ha tratado anteriormente.

c) La tercera característica tiene que ver con el *objetivo*, que es honrar a Dios. En las buenas obras también debe salir a relucir el verdadero carácter de la santidad y la santificación, es decir, que el centro de la vida regenerada está en Dios.

51. ¿Se pueden considerar meritorias estas buenas obras?

No, y la razón por la que esto es así ya se ha demostrado en líneas generales con anterioridad. Con respecto al carácter meritorio de las buenas obras en el sentido estricto del término, los teólogos enseñan que lo que se necesitaría para eso es:

a) Que no estuviéramos obligados a hacerlas. Esto no se puede decir de las buenas obras que hace un creyente porque no sólo son un aspecto de la gratitud que le debe a Dios, sino que también son requeridas por la relación natural que guarda, como criatura moral, con respecto a la ley de Dios.

b) Que fueran completamente nuestras. Ahora, es la gracia de Dios, quien pone lo bueno en nosotros y lo saca de nosotros. Dios preparó nuestras buenas obras de antemano, para que pudiéramos andar en ellas (Ef 2:10).

c) Que fueran completamente perfectas, lo cual, una vez más, no es cierto en el caso de ninguna buena obra en esta vida.

d) Que fueran proporcionales a la recompensa, es decir, intrínsecamente proporcionales. Sabemos que Dios ha instituido una cierta proporción entre la recompensa de la gracia y las buenas obras realizadas por los creyentes. Pero esta proporción es nuevamente por gracia. Incluso para Adán en el pacto de obras, en el caso del gran don de la gracia de la vida eterna que Dios le había prometido por su obediencia, el bien superó con mucho el valor de su obediencia. Esto es mucho más cierto de las buenas obras de los creyentes. Si Dios les otorgara a los creyentes la vida eterna para ellos (cosa que Él no hace), como sostiene Roma, aun así no se podría considerar como hacen los católicos romanos que fuera *meritum ex condigno*, "por mérito" o mérito intrínseco.

e) Que fueran dignas de recompensa no *ex pacto* sino *ex natura*. Esto tampoco es cierto de ninguna obra. Todo pago o recompensa se realiza por pacto y no según la necesidad natural.

[Perseverancia]

52. ¿Puede la santificación, una vez efectuada por Dios, perderse por completo?

Esta es la misma pregunta de si existe una apostasía de los santos. Responder "no" en este punto es algo exclusivo de la iglesia reformada, ya que no sólo el cristianismo no protestante sino también los luteranos dan una respuesta afirmativa a esta pregunta. Incluso

se puede decir que a través del desarrollo doctrinal reformado, comenzando con Calvino, se hizo justicia por primera vez a la perseverancia de los santos como una doctrina bíblica. Agustín, que por lo demás fue en muchos aspectos el precursor de los teólogos reformados, no pudo aceptar esta doctrina, sino que, curiosamente, se mantuvo en el bando de Pelagio en este punto. Pero aun así había una diferencia. Según Pelagio, no hay distinción en principio entre el creyente y el incrédulo. El primero no tiene una vida superior que le falte a este último. Sólo hay un uso diferente de los poderes que posee todo hombre natural. Agustín, por otro lado, ciertamente enseñó que un creyente y un no creyente difieren en principio: en el uno hay una vida nueva que falta en el otro. Pero incluso según Agustín, esa vida se puede perder. Ser regenerado no incluye necesariamente seguir siendo regenerado. Uno puede ser regenerado inicialmente y luego regresar nuevamente a la posición de no regenerado. Sí, uno puede incluso ser *elegido* y aun así caer de la gracia —por supuesto, no definitivamente, para siempre, sino para luego ser tomado nuevamente e incorporado a ese número. Así que un resultado de este punto de vista es que también para Agustín el creyente no puede usar su elección como la base de su certeza, simplemente porque no hay evidencias de elección en esta vida aparte de ser salvo al final. El que uno sea regenerado ya no brinda ninguna garantía para la elección. Así, puede observarse la gran diferencia que existió entre Calvino y Agustín, a pesar de todo el acuerdo que hubo. En el caso del primero, la elección se ha convertido en el terreno firme para la seguridad del creyente individual.

La iglesia católica también enseña una apostasía de los santos. Esto ya se desprende del carácter humano que le atribuye a la obra de la justificación (para Roma, equivalente a la santificación). Lo que está en manos humanas naturalmente no puede ser absoluto e incapaz de perderse. Luego, para Roma, este punto de vista se desprende inevitablemente de su concepción de la Iglesia y los medios de gracia. Dado que la salvación descansa en la Iglesia y se distribuye a través de los medios *ex opera operato*, "del trabajo que se realiza", en ciertos casos despreciar o no usar los medios debe conducir naturalmente a perderse. Por un pecado mortal se pierde la justificación; por el sacramento de la penitencia se restaura. Quien no usa este sacramento muere sin justificar y se pierde.

Es bien sabido que los socinianos y remonstrantes enseñan la apostasía de los santos.

Sin embargo, en este punto, la iglesia luterana también está en nuestra contra. La fe no es compatible con un pecado mortal. En el caso de Agustín, éste enseña que hay una apostasía de la fe, pero no una apostasía final de los elegidos. Sin embargo, la fe que poseen los elegidos no es específicamente distinta de la fe en muchos que finalmente se pierden. Para los luteranos, este error está conectado a su concepción general de la resistibilidad de la gracia. El hombre puede resistirse o no cuando, a través del poder místico de la Palabra de Dios, la acción de la gracia incide sobre él. El propio hombre resuelve el asunto, toma la decisión, a pesar de su total incapacidad para cualquier bien. Sería absurdo, pues, colocar al hombre que tomó la decisión al principio en una posición posterior donde no queda nada más por decidir. La secuela de si perseverará o no también depende de él. Últimamente, como hemos visto antes, los luteranos se han pasado completamente al punto de vista de los remonstrantes y, por tanto, ya no sostienen la elección absoluta.

Los teólogos modernos, en su mayoría, también enseñan la apostasía de los santos; por ejemplo, Ebrard.

Frente a estos partidos, la iglesia reformada ahora se encuentra prácticamente sola. Sólo Lutero en su primera época, cuando se opuso al libre albedrío de Erasmo, no estuvo contaminado. Es cierto que también hay entre los teólogos más recientes quienes niegan la apostasía de los santos, pero lo hacen sobre una base panteísta. No hace falta decir que al

basarse en tales premisas, esta teología no puede concebir el cambio. Si la vida del cristiano es la vida de Dios en él, en un sentido sustancial real, infundida en él por un proceso místico, entonces ya no puede ser expulsado o reprimido; Dios no se deja expulsar por el hombre. Pero de ese modo la doctrina cambia por completo y adopta un carácter totalmente distinto.

Si a un reformado se le pregunta en qué se basa su perseverancia en el estado de gracia, no responderá, "en algo que hay en mí, en el poder y la capacidad para aguantar la nueva vida que poseo", sino, "únicamente en la fidelidad de Dios que preserva". Por lo tanto, razona teológicamente, desde Dios y su libre elección, basándose en la Escritura; no psicológicamente, a partir de sí mismo, basándose en la experiencia espiritual que ha ganado por sí mismo. De ahí que sepa muy bien cómo explicar el hecho de que la Palabra de Dios con frecuencia hable con advertencias como si fuera posible la apostasía de los santos. Donde esto se produce, el asunto simplemente se considera psicológicamente, desde el prisma humano, y en consecuencia se insta al hombre a estar en guardia contra esta apostasía psicológicamente posible. Esto no implica negar que, desde el prisma de Dios, la apostasía sea inconcebible y nunca ocurra. En los teólogos modernos, estos dos aspectos ahora se convierten en uno. Dios no actúa como un ser libre y consciente de sí mismo en el alma del hombre, sino que con su vida obvia la del hombre. La distinción entre un punto de vista teológico y psicológico ha perdido su significado.

53. ¿Qué se entiende cuando decimos que no hay apostasía de los santos?

Que la vida regenerada con las disposiciones que fluyen de ella y que operan en la santificación no puede ser expulsada del creyente. Incluso aunque todas las actividades de fe cesaran, incluso aunque alguien se viera despojado por la locura de la capacidad de ejercer la fe, la nueva vida aún perduraría y sus disposiciones continuarían existiendo.

54. ¿Cuál es el error principal de aquellos que enseñan la apostasía de los santos?

Confunden el estado de los creyentes en el pacto de gracia con el estado de Adán antes de la caída, como si estos dos fueran completamente iguales. La diferencia radica precisamente en esto: Adán poseía una santidad perfecta pero mutable, ya que estaba en un pacto de obras en el que la decisión depende de la voluntad del hombre; el creyente está en un pacto de gracia, en el cual Dios ha asegurado todas las cosas para que ya no se pueda pensar en altibajos. Por esta razón, los creyentes tienen una santidad que es imperfecta pero que aun así es incapaz de perderse.

55. ¿Es entonces la perseverancia algo que se aferra al hombre como una disposición moral?

No, es un don de la gracia de Dios. Mientras miremos al hombre y nos limitemos al hombre, no hay nada que nos permita suponer que permanecerá constante. La vida ciertamente está presente, pero no tiene ningún atributo intrínseco de constancia. Se mantiene porque Dios la mantiene constantemente presente: "el cual también os confirmará hasta el fin, para que seáis irreprensibles en el día de nuestro Señor Jesucristo" (1 Cor 1:8). Por lo tanto, la perseverancia no es algo que se origine gradualmente y se adquiera lentamente. Hay quienes piensan que el creyente en el nivel más bajo de su santificación sigue estando expuesto a la apostasía, pero que al ir progresando, escapa de este peligro. Al hacerlo, sin embargo, suponen que la perseverancia es una disposición en el hombre. Las Escrituras siempre lo atribuyen a Dios como un acto de gracia (Flp 1:6; 1 Tes 5:23).

56. ¿Cuáles son las evidencias de la doctrina de la perseverancia de los santos?

a) El fundamento principal es la doctrina de la elección. Si esta es (1) una elección para la salvación eterna y (2) la única fuente de fe y regeneración, debe colegirse que, en consecuencia, donde la santificación ha comenzado alguna vez, ciertamente debe alcanzar su finalización. Todavía se podría preguntar con Agustín si no es posible postular una interrupción en la vida de gracia en los elegidos, o si es necesario enseñar su continuación ininterrumpida. Nuestra respuesta a esto es que en las Escrituras la doctrina de la elección no está relacionada en absoluto solamente con la salvación final, sino también con la imposibilidad de una apostasía temporal. La Escritura no nos consuela diciendo: "Pase lo que pase, y aunque vuestra regeneración se pierda muchas veces, al final todavía entraréis en el cielo". Por el contrario, dice: "Dios es fiel, y nunca permitirá que seáis tentados más de lo que podéis resistir" [1 Cor 10:13]. Tened la seguridad de que nadie puede arrebatarnos de la mano del Padre. No, "al final volveremos nuevamente a la mano del Padre", sino, "nos quedamos allí todo el tiempo" (Juan 10:28–29; Rom 11:29; 2 Tes 3:3; 2 Tim 1:12). No es sólo que la salvación se mantenga preparada para el creyente, sino también, a la inversa, que el creyente es guardado a punto para la salvación (1 Pe 1:5; Ap 3:10).
   También se debe prestar atención al hecho de que las Escrituras en todas partes presentan la doctrina de la elección como apoyo firme de confianza para el creyente. Si esto es así, entonces debe existir la posibilidad de estar seguro de su elección. Pero la única posibilidad para ello radica en que la fe y la elección se presupongan la una a la otra, que una no señale más allá de la otra. Tan pronto como alguien le dice al creyente que hay creyentes que no son elegidos, para él desaparece el consuelo de la elección. Por lo tanto, cada uso que hace la Escritura de la doctrina de la elección como fuente de consuelo para los creyentes es una prueba de la perseverancia de los santos.

b) Un segundo argumento para la perseverancia se encuentra en la inmutabilidad del pacto de gracia. Como se señaló anteriormente, en el pacto de gracia Dios también le garantiza al propio hombre que todo lo que debe suceder ha sido logrado. Por lo tanto, se le llama un pacto eterno (Jr 32:38–40; cf. Jr 31:32–33; Gn 17:7). Esto es cierto para todos los que comparten la esencia del pacto, aunque no para todos los que se consideran objetivamente bajo el pacto. Pero aquí no importa esta última consideración, ya que la pregunta es acerca de la apostasía de aquellos verdaderamente *santificado* (Heb 8:9–12).

c) La obra de Cristo como mediador, su fianza eterna, también es el fundamento que confirma la perseverancia de los santos, y lo es en más de un sentido. En primer lugar, su fianza no es provisional, sino absoluta. Él paga la deuda de los suyos. Ahora, si hay una apostasía de estos creyentes, si finalmente se pierden, entonces o bien el pago de Cristo no cuenta para nada o la deuda se paga dos veces. Después, en la regeneración, se produce una unión de vida entre Cristo y los creyentes, como resultado de la cual forman un solo cuerpo. Asumir que un creyente, uno inicialmente santificado, pueda caer de la gracia, aunque sólo sea temporalmente, implica la noción impropia de que los miembros pueden caerse del cuerpo místico del Señor, de modo que quede desfigurado y profanado. En lo que se refiere a los propios miembros, nada es imposible, pero ciertamente no en lo que concierne al cuerpo. Su belleza, sus proporciones adecuadas, llegarían a perderse en caso de ser así. De todo esto se

desprende que en nuestra unión con Cristo, Él —no nosotros— es el factor determinante. Es Él quien vive en nosotros. Tendría que producirse por su parte una desconexión de ese flujo de vida que proviene de Él, como cabeza de los miembros, cosa que, de nuevo, resulta imposible, ya que Él es fiel.

Además, Cristo a través de su mérito también ha adquirido para nosotros la santificación. Si esto puede llegar a perderse, entonces su adquisición habría sido condicional o impotente. El pecado de apostasía sería un pecado por el cual no habría ganado nuestra santidad. Quedarían en nosotros una serie de hechos que no están cubiertos por el mérito del Mediador. Pero las Escrituras enseñan que en toda su obra nos incluye al completo, en todos los aspectos de nuestras vidas. Después de nuestra justificación, no hay nada en lo que nos mantengamos por nuestra propia cuenta. Incluso nuestra infidelidad y nuestra desviación con respecto a Él son perdonadas por lo que Él ha hecho, y por su poder somos redimidos de eso y santificados (2 Cor 1:20–21; Juan 6:37; Gal 2:20).

d) Hay una base, no menos firme, en la obra del Espíritu Santo, que hace de los creyentes su morada. A través de su presencia, hay en ellos un principio superior y divino que no permite ser suplantado por las agitaciones de la vieja naturaleza. En la parte posterior de la gracia, como se ha convertido en su posesión subjetiva y se ha entremezclado con sus vidas, se encuentra el Espíritu Santo personal, que no puede ser dañado a través de sus subidas y bajadas subjetivas, sino que continúa su obra con poder eterno. El Espíritu como consolador permanece en los creyentes *para siempre* (Juan 14:16; Ef 1:13). Él es al mismo tiempo un sello y una prenda de los beneficios futuros de la salvación, y un depósito, las primicias a las cuales seguirá la cosecha completa [2 Cor 1:22; 5:5; Ef 1:14; Rom 8:23]. Por lo tanto, implicaría un deshonor para el Espíritu Santo, así como para Cristo, que tuviera que retirarse de su templo y abandonar aquello de lo que una vez tomó posesión ante una renovada contaminación del pecado. Por lo tanto, no sólo la apostasía final sino también la apostasía total temporal son imposibles (Ef 4:30).

e) La doctrina de la justificación automáticamente trae consigo la doctrina de la perseverancia de los santos. La justificación de un pecador es absoluta. Lo coloca para siempre en el estado de hijo, abarca tanto la totalidad de su vida futura como todo el pasado. Ahora, si debemos suponer que hay una apostasía temporal de los santos, entonces de eso se deduce que puede haber hijos justificados de Dios sin ninguna gracia en sus corazones, sin ninguna fe, sin ninguna unión con Cristo, sin que se les pueda distinguir subjetivamente en ningún aspecto del pecador sin justificar. Esto, naturalmente, no puede ser. El apóstol nos enseña que no hay justificación sin santificación. Nosotros decimos que no hay continuación de la una sin la continuación de la otra. Véase Romanos 8:33–39, donde la conclusión que se saca de la justificación completa es que nada podrá separar al cristiano del amor de Cristo y del amor de Dios en Cristo.

f) En su regeneración, el creyente recibe una vida que es, en principio, vida *eterna*. Vida eterna significa no sólo lo que se comunica en la eternidad, sino también lo que se extiende de ahora en adelante hasta la eternidad (Juan 3:16; 5:24; 6:40; Rom 5:4–5, 10).

57. ¿Qué objeciones se presentan contra esta doctrina de la perseverancia de los santos?

a) Primero, se dice que las repetidas advertencias contra la apostasía presuponen la posibilidad de que se produzca tal apostasía. A esto respondemos:
    1. Que tales advertencias, puesto que van dirigidas al hombre, tienen un significado psicológico y consideran la cuestión desde el prisma humano. De eso no cabe concluir que la apostasía realmente llegue a producirse en aquellos que poseen una fe verdadera. Por la misma regla de tres también podría concluirse de la exigencia de fe que se hace a las personas que está en su propia mano entregarse por ellos mismos a la fe. Los creyentes no pueden otorgarse a ellos mismos la gracia sobrenatural, como tampoco pueden privarse a sí mismos de ella.
    2. La Escritura indica claramente que si hay quienes parecen apostatar, esto es tan sólo una evidencia *a posteriori* de que su fe no era genuina, es decir, que no era más que una aparente apostasía precedida por una fe aparente (1 Cor 11:19; 1 Juan 2:19).
    3. Al mismo tiempo, tales advertencias también sirven para despertar a los creyentes para que se examinen a sí mismos y comprueben si su fe es verdadera fe o si, tal vez, se están engañando a sí mismos con una fe temporal. Deben examinarse a sí mismos para ver si Cristo Jesús está en ellos [2 Cor 13:5]. Pero estar seguro de eso también les da una base firme de certeza para el futuro.
    4. Si uno es consciente en todo momento de que la perseverancia no es un estado intrínseco sino un acto constante de gracia, entonces aprecia inmediatamente cuál es la finalidad de esas advertencias. Están destinadas y formuladas precisamente para hacer que los creyentes perseveren. En esto, también, Dios hace uso de los medios por los cuales nos despierta y nos hace perseverar. Muy acertadamente, algunos han señalado el caso del naufragio de Pablo como una imagen que sirve para ilustrar esta cuestión (Hechos 27:21–31). El apóstol primero declara enfáticamente: “No habrá pérdida entre vosotros de la vida de nadie”. Sin embargo, más tarde le dice al oficial: “Si estos hombres no permanecen en el barco, no podéis salvaros”. Pero él tan sólo utiliza esta declaración como un medio para que los soldados impidan que los marineros huyan y para evitar un naufragio total. De la misma manera, Dios declara categóricamente de antemano que ninguno de sus hijos se perderá, pero esto no le impide dirigirles advertencias extremadamente serias, como si de hecho pudiera suceder.

b) Se dice que hay declaraciones en la Escritura que enseñan directamente la apostasía de los santos, ejemplos de personas que de hecho sufrieron el naufragio de la fe. Aquí se señala especialmente a Hebreos 6:4–8 y al caso de Judas, Ananías, David y otros. En contra de esta opinión, decimos:
    1. Que las personas cuya apostasía se registra o bien no eran regeneradas, y por tanto no poseían una fe verdadera, sino sólo una fe aparente, o bien no perdieron completamente su fe, sino que tan sólo cayeron en el pecado temporalmente, con lo que la tristeza descendió sobre su estado consciente. Lo primero fue lo que sucedió en el caso de Judas, a quien se le llama “hijo de destrucción” [Juan 17:12], a quien el Salvador conoció desde el principio, de quien ni una sola vez se dijo que realmente creyera. Lo último fue lo que

le pasó a David, cuya actitud de arrepentimiento y fe parece estar suficientemente presente, incluso después de cometer su pecado.

2. Hebreos 6 ya ha sido analizado en más de una ocasión. Recordemos tan sólo en líneas generales: (a) que en este pasaje ninguno de los términos utilizados nos llevan a pensar necesariamente en la fe salvadora; (b) que, por el contrario, se habla de una fe temporal; (c) de fe temporal, sin embargo, no en el sentido general sino en una forma completamente concreta que tal vez sólo fue posible durante la era apostólica, y que iba acompañada de dones y poderes extraordinarios bajo la ordenanza de Dios, de modo que su pérdida hacía imposible la conversión posterior.

   El contexto de las palabras es el siguiente: Al final de Hebreos 5 se presenta una queja sobre la falta de conocimiento. Los hebreos, que deberían ser maestros, nuevamente necesitaban maestros y necesitaban leche en lugar de alimento sólido. Eran niños cuando podían haber sido maduros (= perfectos). Esto, sin embargo, no es motivo de desesperación. Si tan sólo dejaran atrás la enseñanza elemental de Cristo y continuaran en pos de la perfección, entonces el futuro los podría llevar a la perfección requerida. El apóstol mismo avanza en esto (Heb 6:3). Y luego sigue (Heb 6:4) la base de este progreso. "*Porque* es imposible que los que una vez fueron iluminados y gustaron del don celestial, y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, y asimismo gustaron de la buena palabra de Dios y los poderes del siglo venidero, y recayeron, sean otra vez renovados para arrepentimiento, crucificando de nuevo para sí mismos al Hijo de Dios y exponiéndole a vituperio". Repetir los rudimentos y establecer de nuevo el primer fundamento es, en las circunstancias dadas, una obra inútil, ya que aquellos que se han hundido de esta manera no son renovados nuevamente al arrepentimiento.

   Ahora, habría que observar que aquí no se dice de los hebreos que estuvieran en esta situación. Estaban indudablemente apagados, pero no eran apóstatas; la base había permanecido. Hebreos 6:10 dice: "Porque Dios no es injusto para olvidar vuestra obra y el trabajo de amor que habéis mostrado hacia su nombre, habiendo servido a los santos y sirviéndoles aún". En Hebreos 6:4–8, por el contrario, no se menciona el don de la gracia que la regeneración del corazón presupone. No se menciona la fe, la justificación, la santificación. Esto resulta de lo más extraordinario, porque si se enseñara una apostasía de los santos, ciertamente cabría esperar tal mención. Frente a esto está el hecho de que en Hebreos 6:12 y siguientes, que hablan de la promesa del pacto de gracia, se enseña totalmente lo opuesto a la apostasía: a saber, la fidelidad inmutable de Dios a través de la cual los creyentes pueden obtener un gran consuelo [Heb 6:18]. Dios deseaba demostrarles a los herederos de la promesa más abundantemente la inmutabilidad de su consejo, y por lo tanto intervino con un juramento [Heb 6:17]. Esto no es una *apostasía*, sino la perseverancia de los santos en los términos más enérgicos.

En cuanto a la naturaleza de los dones que aquí se atribuyen a quienes pueden caer de la gracia, se habla de ellos como:

a) “Iluminados”. Con esto se quiere hacer referencia a un grado extraordinario y sobrenatural de conocimiento de la verdad. Esta iluminación está entre el conocimiento histórico y el conocimiento de la fe salvadora. Se distingue del primero por una visión más profunda, y del segundo por la ausencia del elemento experiencial (cf. 2 Cor 3:18).
b) “Gustaron del don celestial”. El don celestial es el don del Espíritu Santo, también llamado así en otras partes de Hechos 2:38; 8:20. Especialmente este último texto arroja luz. Simón pensó que el don del Espíritu Santo se conseguía con dinero. Ese era el don de hacer cosas extraordinarias, algo que permitía la posesión del Espíritu Santo. Este don se llama celestial porque es enviado del cielo por Cristo.
c) “Fueron hechos partícipes del Espíritu Santo”. Esto expresa el mismo pensamiento en otras palabras para aclararlo todavía más.
d) “Gustaron de la buena palabra de Dios”. Esto por sí solo nos recuerda la descripción de la fe temporal dada por el Señor en la parábola del sembrador: “el que oye la palabra y la recibe de inmediato con alegría”. Con eso, sin embargo, se dice expresamente que tales personas no tienen raíz en sí mismas. Así pues, se puede saborear la buena palabra de Dios sin ser regenerado en la raíz (Mt 13:20–21).
e) “Gustaron de los poderes del siglo venidero”. Por esto se entiende el ejercicio del poder del Espíritu mencionado en (b) y (c). Por lo tanto, vemos que (d) corresponde a (a), y (e) a (b) y (c). Los efectos subjetivos de la iluminación consisten en probar la buena palabra de Dios. Esos efectos de ser partícipes del Espíritu Santo consisten en probar los poderes de la era venidera. La era venidera es la dispensación del Nuevo Testamento, la era del Mesías, a diferencia de la dispensación del Antiguo Testamento, en la que esos poderes no se veían sino que se presentaban como algo futuro (Joel 2).

Entonces surge la cuestión de si acaso las palabras, “sean otra vez renovados para arrepentimiento”, no implican que inicialmente el arrepentimiento genuino estaba presente. “Otra vez” y “re-” en “renovados” apuntan hacia atrás, a un arrepentimiento inicial del cual esto debería ser la repetición. Sin embargo, esta objeción falla inmediatamente tan pronto como se plantea la pregunta de a quién se tiene en mente como sujeto de la renovación. Si es Dios, el significado sería: es imposible que Dios renueve nuevamente a tales personas al arrepentimiento, que repita el acto de renovación que una vez hizo en ellos. Entonces sería difícil evitar la conclusión de que la referencia aquí es a una apostasía de aquellos que verdaderamente se han arrepentido, ya que, sin más estipulación, el arrepentimiento que Dios produce en un pecador es verdadero arrepentimiento. Pero la pregunta adquiere una complexión completamente diferente si los hombres, ministros de la Palabra, maestros, entre los que se encuentra el propio autor, son vistos como el sujeto de la renovación. Entonces el significado se convierte en: es imposible que, después de haber caído, renováramos nuevamente al arrepentimiento a aquellas personas a las que en algún momento hemos llevado a un arrepentimiento externo y a una profesión cristiana. Sin duda, esta última interpretación es la correcta. Si la otra fuera la correcta, entonces tendría que incluir *que Dios* renovaría otra vez a tales personas. El contexto no habla de la obra de Dios sino de la obra de los hombres, de un progreso hacia la perfección, de no volver a sentar las bases, etc. Por lo tanto, todo lo que puede derivarse correctamente de esta expresión se reduce a esto: si hay tales personas apóstatas, entonces con esta su apostasía cesa nuestro llamamiento hacia ellas; Dios no nos ha ordenado seguir trabajando en tales personas. Por eso, estrictamente hablando,

aún no se dice que Dios tampoco pudiera traer de vuelta a estas personas, sino que generalmente no lo hace y, por lo tanto, tampoco quiere que se use la instrumentalidad del ministerio de la Palabra para eso. Es algo parecido a lo que dice el apóstol Juan sobre el pecado que no es de muerte, es decir, que ya no se orará por él [1 Juan 5:16].

Que este es el concepto correcto se aprecia, finalmente, por la imagen utilizada en Hebreos 6:7–8, que se emplea para aclarar lo que se ha dicho. La tierra que bebe la lluvia recibe la bendición de Dios, pero la que produce espinos y cardos es rechazada y de esa manera muestra que no es un buen suelo para el crecimiento. Por consiguiente, se cultiva continuamente la primera, mientras que esta última se considera rechazada y ya nadie se preocupa de ella.

58. ¿Hay santificación después de esta vida?

No. Esta opinión debe ser rechazada tanto como su opuesta, el perfeccionismo. Los motivos para ello son estos:

a) La Escritura dice que los espíritus de los bienaventurados en el cielo son completamente perfectos (Heb 12:23); que ver al Señor tal como Él es implica ser como Él (1 Juan 3:2); que los que mueren en el Señor son benditos en el sentido pleno de la expresión (Ap 14:13).
b) El pecado no se deja separar de la miseria. Por lo tanto, llevar el pecado al cielo significa llevar la miseria al cielo, que no es otra cosa que abolir el concepto de cielo.
c) La opinión contraria se basa en la idea de que el cambio todavía puede darse en la condición del pecador después de esta vida. Si eso es posible con la santidad, entonces no debe rechazarse en el caso de la regeneración y el arrepentimiento. El resultado será la doctrina de una “segunda probación”.
d) Por lo tanto, postulamos que en la muerte se produce una crisis en la santificación, en la que todo defecto del pecado es completamente quitado de una vez del creyente. Esto, por supuesto, no significa que un niño que muere recibe inmediatamente la santidad plenamente desarrollada de alguien que es maduro (un adulto). Pero todo pecado será eliminado del alma. Este último punto, sin embargo, pertenece a la escatología.[1]

---

[1] Gaffin, R., Jr. (2018). Prefacio. En R. Gómez (Trad.), *Soteriología* (Vol. 4). Bellingham, WA: Editorial Tesoro Bíblico; Lexham Press.

TEOLOGÍA SISTEMÁTICA

DOGMÁTICA REFORMADA

Geerhardus Vos, Ph.D., D.D.

VOLUMEN 5: ECLESIOLOGÍA, MEDIOS DE GRACIA Y ESCATOLOGÍA

Traducción al castellano: Rubén Gómez

Teología Sistemática: Dogmática Reformada. Volumen 5: Eclesiología, Medios de Gracia y Escatología

Editorial Tesoro Bíblico, 1313 Commercial St., Bellingham, WA 98225

Versión en inglés: Reformed Dogmatics: Ecclesiology, The Means of Grace, Eschatology

Primera publicación manuscrita en 1896

Impreso originalmente en 1910

Digital ISBN: 978-1-68-359266-2

Vos durante sus años de profesor en la Theological School of the Christian Reformed Church, alrededor de 1888–1893

CONTENIDO:

PREFACIO

La distribución relativa en la atención que se presta a los temas tratados en este volumen resulta llamativa y probablemente sorprenderá a muchos de aquellos que estén familiarizados con el interés de Vos por la escatología, que destaca de un modo especial en su obra posterior sobre teología bíblica. Aquí, menos de una quinta parte del total está dedicada a la escatología; el resto se ocupa de la iglesia y los medios de gracia. Se presta aproximadamente un 60% más de atención tan sólo al bautismo que a la escatología, y solamente un poco menos a la Cena del Señor que a la escatología. Aun así, en este tratamiento de la escatología encontramos un claro reconocimiento del concepto de las dos edades, incluido el actual solapamiento de esta era y la venidera que se produce en el tiempo que va de la primera a la segunda venida de Cristo, y de la importancia estructural de esta idea para la escatología bíblica en su conjunto (una idea que posteriormente desarrolla de un modo tan magistral en obras como *La escatología paulina*). El análisis en profundidad de la iglesia y los sacramentos recompensará la lectura cuidadosa de cualquiera de sus pasajes. Incluso aquellos que no están de acuerdo en determinados puntos, por ejemplo, en el caso del bautismo infantil, se verán estimulados por el desafío a su propio pensamiento.

Como se señaló en el prefacio al Volumen 1, la *Dogmática reformada* no incluye una sección sobre introducción (prolegómenos) a la teología sistemática. En ese sentido, la respuesta a la pregunta 11 de la segunda parte, capítulo tres, de este volumen, "¿En cuántos sentidos se puede entender la expresión 'la palabra de Dios'?", merece una cuidadosa consideración no sólo por sí misma, sino también porque proporciona una indicación de los elementos clave que seguramente habrían marcado un tratamiento formal por parte de Vos de las doctrinas de la revelación especial y la Escritura.

Este es el volumen final de la *Dogmática reformada*. Con la finalización del conjunto de la traducción, conviene repetir varias cosas mencionadas en el prefacio al Volumen 1. En todo momento nos hemos propuesto ofrecer una traducción cuidadosa, apostando en la medida de lo posible por la equivalencia formal en lugar de la equivalencia dinámica. No se ha eliminado nada, ni tampoco se han saltado secciones o resumido su contenido en forma condensada. El estilo ocasionalmente elíptico de Vos en la presentación del material, destinado principalmente para el aula y no tanto a circular en forma de libro para un público más amplio, se ha mantenido. Los relativamente pocos casos de elipsis gramatical que resultan confusos en castellano se han ampliado, ya sea sin notación o escribiendo entre corchetes.

Al mismo tiempo, debe tenerse en cuenta que esta no es una traducción crítica. Tan sólo en unos pocos casos se ha hecho un esfuerzo por verificar la exactitud de las fuentes secundarias mencionadas o citadas por Vos, quien generalmente se refiere nada más que al autor y el título, y a veces únicamente al autor. Además, no se han proporcionado detalles bibliográficos exactos, y las notas explicativas a pie de página se han mantenido al mínimo.

La *Dogmática reformada* es una adición bienvenida para cualquiera que desee beneficiarse de una presentación de la doctrina bíblica sistemáticamente sólida y a menudo penetrante. Los lectores podrán ahora analizar la relación entre el primer Vos de la *Dogmática reformada* y su posterior trabajo sobre teología bíblica. Con esta traducción ahora completada, puedo decir confiadamente que cualesquiera que sean las diferencias que tales comparaciones puedan sacar a la luz, el resultado final confirmará la existencia de una

continuidad profunda, penetrante y cordial entre su trabajo sobre teología sistemática y su teología bíblica.

¿Quiénes fueron los maestros u otros teólogos, contemporáneos de Vos o pertenecientes al pasado reciente, que pudieron haber influido directamente en sus puntos de vista y en su presentación del material en la *Dogmática*? Esa pregunta, planteada en los prefacios de varios de los volúmenes anteriores, hasta el momento sigue sin respuesta, para que otros tal vez la investiguen.

Que Dios se complazca en conceder que el valor de la *Dogmática reformada* sea apreciado como corresponde. Que pueda ser usada para el bienestar de su iglesia y su misión en y para el mundo, en nuestros días y más allá.

R. Gaffin, Jr.

Mayo de 2016

Parte 1

Eclesiología: La doctrina de la Iglesia

Capítulo 1

Esencia

1. ¿Cuál es la naturaleza de la transición de la soteriología, tratada previamente, a la doctrina de la Iglesia?

Todo lo analizado hasta ahora ha hecho referencia al creyente individual y a lo que el Espíritu de Dios produce en él como individuo. Como tal fue llamado; como tal fue regenerado; como tal creyó y fue justificado; como tal es objeto de la santificación. Pero el creyente individual no puede permanecer solo. La obra de la aplicación de los méritos del Mediador también tiene un aspecto comunitario. Una raíz de unidad está latente entre esos individuos. Esta unidad se origina no sólo en retrospectiva, sino que existió de antemano. Los creyentes fueron todos contados en Cristo, regenerados por el Espíritu de Cristo; todos fueron implantados en Cristo para formar un solo cuerpo. Por lo tanto, ahora que hemos tratado lo relacionado con el individuo, deberíamos ocuparnos de lo comunitario. Esto es lo que sucede con la doctrina de la Iglesia.

Evidentemente relacionado con esta doctrina está la de los sacramentos, ya que ellos tampoco tienen un carácter individual. Son inseparables de la Iglesia, proceden de ella y apuntan a ella. Mediante el bautismo se representa y establece una relación con la Iglesia. Uno no se bautiza como un individuo solitario, sino en relación con la Iglesia de Cristo. Del mismo modo, nadie puede celebrar la Cena del Señor por sí mismo y para sí mismo; la Cena se refiere a la comunión de los santos.

Ahora, todavía cabría preguntarse si no es necesario abordar la doctrina de la Iglesia antes de la soteriología individual. ¿Acaso no existe el cristiano individual desde el principio conforme y bajo lo comunitario, si ha nacido en el pacto de Dios? De hecho, este sería el caso si enseñáramos, como hace la teología moderna, que la vida de los hijos de Dios reside en la iglesia y pasa de la iglesia a los que se unen a ella. En el caso de Roma, esa debe ser, también, la secuencia. Aquí no son los creyentes quienes forman la iglesia, sino la iglesia la que forma a los creyentes, y eso no sólo en un sentido externo, a través del ministerio de la Palabra y los sacramentos en el pacto de Dios, sino en el sentido más real posible, hasta el punto de que toda gracia debe venir a través de la sustancia material de los sacramentos que la iglesia tiene a su disposición. Alguien se regenera a través de su bautismo, y en la diversidad de sacramentos recibe sucesivamente del tesoro de la iglesia toda la gracia necesaria para su salvación.

Esto no es así según la concepción reformada. Aunque creemos en el ministerio del pacto de gracia y le damos un gran valor al mismo, aun así está firmemente establecido que la auténtica gracia que recrea no pasa de un creyente a otro, ni de la iglesia al individuo, sino directamente de Cristo a la persona llamada. A través de esta unidad con Cristo, los creyentes también se vuelven uno con los demás. De esta manera, también, se origina el ministerio del pacto de gracia. Dios llama eficazmente, y después establece su pacto con ellos y con su simiente. Lo ha hecho así con Abraham. Es por eso que presentamos la doctrina de la Iglesia después de la soteriología.

2. ¿Qué palabras se usan en las Escrituras para el concepto "iglesia"?

La palabra correcta para "iglesia" es *ekklēsia* (ἐκκλησία), de *ekkalein* (ἐκκαλεῖν), "llamar afuera". Para los griegos esta *ekklēsia* es la reunión de ciudadanos libres que toman decisiones sobre asuntos del estado y que son convocados por un heraldo.

En el Antiguo Testamento, esta palabra es utilizada por la Septuaginta para la traducción del hebreo *qahal* (קָהָל), que tiene una derivación similar: "reunir, convocar". Significa, pues: (1) la nación israelita en su totalidad como una iglesia-estado, incluso cuando no era convocada (por ejemplo, Lv 4:13, "Si toda la *congregación* de Israel hubiere errado"); (2) esta nación israelita reunida en asamblea (por ejemplo, 1 Re 8:65, "En aquel tiempo Salomón hizo fiesta, y con él todo Israel, una gran *congregación*").

En los libros de Moisés, cuando aparece *qahal* se traduce como *synagōgē* (συναγωγή). Sin embargo, en estos libros suele reemplazarse por otra palabra hebrea, a saber, *'edah* (עֵדָה), que también significa "asamblea".

En cuanto al uso neotestamentario de *ekklēsia*, hay que prestar atención a distintas cosas; a saber:

a) El uso de la palabra en antítesis con el nombre que los judíos usaban para su asamblea.
b) El uso de la palabra en boca del Salvador en los Evangelios.
c) La relación entre los conceptos "iglesia" y "reino de los cielos".
d) Los diferentes significados con los que la propia palabra aparece en el Nuevo Testamento.

3. ¿Existe algún contraste con la asamblea de los judíos en la palabra ekklēsia?

Sí, algunas veces en el Nuevo Testamento el término *ekklēsia* también aparece en referencia a la iglesia judía; por ejemplo, "Este es aquel [Moisés] que estuvo en la

congregación en el desierto" (Hechos 7:38). Pero aquí echa la vista atrás a la antigua iglesia israelita. Por otro lado, en relación con la presente asamblea judía se suele utilizar *synagōgē*: "Y cuando se despidió la *synagōgē*" (Hechos 13:43). En antítesis, en una sola ocasión la reunión de creyentes cristianos se llama *synagōgē*: "Si un hombre con un anillo de oro en su dedo entra en vuestra congregación" (Sant 2:2). Pero esas son excepciones. Por norma general, la reunión de judíos y de cristianos se contraponen como "sinagoga" e "iglesia", respectivamente.

Así pues, debe de ser significativo que el Señor y sus apóstoles se abstuvieran de usar el término *synagōgē* y recurrieran a una palabra que, aun siendo plenamente bíblica, había caído cada vez más en desuso por parte de los judíos. Había varias razones por las que los judíos hacían uso de *synagōgē*. Para ellos, la palabra *ekklēsia* tenía un sabor pagano. Por otra parte, la palabra *synagōgē* era la habitual en la ley de Moisés. Dado que el judaísmo posexílico pensaba que debía centrarse en guardar la ley con el empeño de todos sus poderes y, en consecuencia, había degenerado en un judaísmo legalista de santidad por obras, sin duda debía darle preferencia a este término de la ley. Cuando tomamos esto en consideración, entonces la elección de *ekklēsia* por parte del Señor adquiere un sentido más profundo. Él eligió una palabra que trasciende el significado legalista de Israel, que apunta al *llamamiento de Dios*, que hace que uno piense de nuevo en el llamamiento de Israel, que así sitúa desde el principio la dispensación del Nuevo Testamento del pacto de gracia sobre una base que ya no se limita a una sola nación; véase Hechos 2:39: (a) Porque para vosotros es la promesa, y para vuestros hijos, y (b) para todos los que están lejos; para cuantos el Señor nuestro Dios llamare.

Con esto no quiere decirse que las sinagogas de los judíos estuvieran fuera del círculo de la dispensación veterotestamentaria del pacto. Claramente esto no era así. Cristo mismo fue a las sinagogas; más tarde los apóstoles encontraron un punto de contacto para su labor misionera en las sinagogas. No rompieron la línea del ministerio del pacto, ni siquiera después de la resurrección del Señor y del derramamiento del Espíritu Santo.

Aquí no hay que perder de vista una cosa. La sinagoga de los judíos no era una congregación exclusivamente religiosa *en todas partes*. Los judíos de la Diáspora evidentemente carecían de poder civil, y cuando se reunían lo hacían como comunidad religiosa. Este fue el caso incluso en Palestina, en todos aquellos lugares en los que había una población mixta. Hubo, sin embargo, muchos lugares donde coincidieron el gobierno civil de los ancianos y la administración de la sinagoga. Por lo tanto, en tales casos, a pesar de la abolición del estado judío, la identificación veterotestamentaria entre el estado y la iglesia continuó. También en este sentido, el concepto de iglesia se habría convertido en una antítesis de la sinagoga.

4. ¿Cuál es el significado distintivo de la palabra "iglesia" en boca del Salvador?

En los Evangelios, *ekklēsia* es usado por el Señor tan sólo en dos ocasiones:

a) Mateo 16:18: "Y yo también te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi *Iglesia*; y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella" (ἐπὶ ταῦτα τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν).
b) Mateo 18:17: "Si no los oyere a ellos, dilo a la iglesia (εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ); y si no oyere a la iglesia, tenle por gentil y publicano".

Aquí, en ambas ocasiones, se habla de la congregación que se tienen en mente, es decir, "la *iglesia*", como de algo futuro: "edificaré mi iglesia". En Mateo 16, casi inmediatamente después de la palabra del Señor antes citada, encontramos la predicción de su sufrimiento, muerte y resurrección. La construcción de la iglesia está, pues, indiscutiblemente relacionada con eso. Anteriormente, siempre fue el "reino de los cielos"; ahora, donde aparece la profecía del sufrimiento y la resurrección, de repente se convierte en "iglesia". También sucede lo mismo en Mateo 18:20 ("Porque donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos"), algo que evidentemente se refiere a la ausencia del Mediador exaltado en su naturaleza humana. Por lo tanto, por un lado, la iglesia es algo futuro. Por otro lado, el presente está en la propia palabra, que al apuntar con suficiente claridad a la iglesia de Israel, indica que no se trata de algo totalmente nuevo. Ha existido antes, pero ahora vendrá en una nueva forma; ahora será *su* iglesia por excelencia, esto es, la iglesia en la forma en que Él mismo, habiendo aparecido en la carne y debidamente autorizado por el Padre, le ha dado. En esencia, la iglesia bajo el antiguo y el nuevo pacto es la misma; en su forma y manifestación, hay una diferencia. Y esta diferencia estriba en más de una cosa.

a) La iglesia bajo la antigua dispensación era más que iglesia; también era estado. La dispensación veterotestamentaria del pacto tenía dos caras, algo que, al mismo tiempo tenía la dependencia de la iglesia como consecuencia. Precisamente porque la iglesia era más que una iglesia, no podía ser completamente iglesia. La iglesia no recibió su propia forma, no era algo separado y distinto de todas las demás cosas.
b) La iglesia del antiguo pacto no era sólo una iglesia estatal; también era esencialmente una iglesia nacional, es decir, limitada a una nación. Un pagano que quisiera pertenecer a ella sólo podía hacerlo convirtiéndose en judío. Es cierto que este particularismo se usa en el diseño de Dios para un propósito que abarca a todo el mundo, pero en sí mismo, todavía era una limitación.
c) El derramamiento del Espíritu Santo, siendo que era algo específico de Pentecostés y que sólo podía seguir a la obra consumada del Mediador, también diferencia a la iglesia del Antiguo Testamento de la del Nuevo. No es que antes no hubiera habido actividad del Espíritu. Antes de ese derramamiento, el Espíritu también regeneraba, conducía al Mediador y efectuaba la unión con Él por medio de la fe. Pero en la forma particular en que esto sucede ahora, supone una distinción entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

5. ¿Qué significa cuando el Salvador dice: "Edificaré mi iglesia"?

En primer lugar, esta imagen es sugerida sin duda por la de la roca, que se aplica a la confesión de Pedro. Al mismo tiempo, parece haber otro pensamiento presente, a saber, el de la conexión entre la casa y la familia. Para una persona de Oriente Medio, la casa significa su familia y también su vivienda. Que la iglesia sea una casa la relaciona con la administración del pacto. Es continuada por Dios en la línea de familias. En las Escrituras, pues, la iglesia aparece en este sentido como la "casa de Dios" (cf. 1 Tim 3:15; Heb 3:6; 10:21); los miembros de la iglesia son "familia" (Gal 6:10; Ef 2:19; Mt 10:25).

6. ¿Cuál es la relación entre los conceptos "reino de los cielos" e "iglesia"?

La relación es doble:

a) Por un lado, “reino de Dios” es el concepto más restringido, e “iglesia” el concepto más amplio. Mientras que la Iglesia tiene un lado visible un lado invisible, y por lo tanto a menudo se puede percibir en referencia a toda la nación, el reino de Dios en sus diversos significados es el principio espiritual invisible. Es el señorío que Cristo ejerce sobre nuestras almas si realmente le pertenecemos a Él, nuestra sumisión a su autoridad soberana, el hecho de ser conformados y unidos mediante la fe viva a su cuerpo con sus muchos miembros. Es la congregación de estos verdaderos miembros y súbditos de Cristo. Se llama “reino de los cielos” porque tiene su centro y su futuro en el cielo. Todos los beneficios espirituales del pacto están ligados a él: justicia, libertad, paz y gozo en el Espíritu Santo [cf. Rom 14:17]. Como tal entidad espiritual, está dentro del hombre y no aparece con una cara externa. Interpretado de esta manera, el reino de los cielos es igual a la iglesia invisible, pero en su particularidad neotestamentaria, porque Cristo predicó que el reino de los cielos se había acercado, es decir, a través de su venida. Él es el rey, y a través de su clara autorrevelación y de su obra completa, la iglesia invisible también recibe una nueva gloria que no tenía previamente, de modo que incluso el más pequeño en este reino es aún más grande que Juan el Bautista [Mt 11:11].
b) Por otro lado, “reino de Dios” o “de los cielos” es un concepto más amplio que el de iglesia. De hecho, se nos presenta como la levadura que debe impregnarlo todo, como una semilla de mostaza que debe convertirse en un árbol que con sus ramas cubre toda la vida. Está claro que tal cosa no puede decirse del concepto “iglesia”. Hay otras esferas de la vida además de la de la iglesia, pero de ninguna de ellas puede excluirse el reino de Dios. Reclama su presencia en la ciencia, en el arte, en todos los terrenos. Pero la iglesia no puede reclamar todo eso. El aspecto externo del reino (la iglesia visible) no debe emprender estas cosas; la esencia interna del reino, la nueva existencia, debe, de por sí, impregnar y purificar. Este es, precisamente, el error que comete la iglesia católica, que la iglesia lo toma todo para sí y debe gobernarlo todo. Y así surge una ciencia eclesiástica, un arte eclesiástico, una política eclesiástica. En ese caso, el reino de Dios es idéntico a la iglesia y se ha establecido en la tierra de forma absoluta.
   En nuestra opinión, es lo contrario. El verdadero cristiano pertenece en primer lugar a la iglesia, y en ella reconoce a Cristo como rey. Pero además de eso, él también reconoce el señorío de Cristo en cualquier otra área de la vida, sin cometer por ello el error de mezclar estas cosas entre sí. La iglesia-estado del Antiguo Testamento, que comprendía toda la vida de la nación, era un tipo de este reino de Dios que lo abarca todo.

Si ahora comparamos la iglesia visible y el reino de Dios visto desde este primer prisma, entonces se puede decir que la primera es una manifestación y una encarnación de este último.

Si comparamos la iglesia visible y el reino de Dios visto desde el segundo prisma, entonces se puede afirmar que la primera es un instrumento de este último.

Si se mira el resultado final, entonces hay que decir que la iglesia y el reino de Dios coincidirán. En el cielo ya no habrá una división de la vida. Allí lo visible y lo invisible coincidirán perfectamente. Mientras tanto, por ahora el reino de Dios debe avanzar a través de la forma concreta de la iglesia.

7. ¿Con qué significados encontramos la palabra “iglesia” en el Nuevo Testamento?

a) En el sentido de la totalidad de aquellos internamente, eficazmente llamados, por tanto, de todos los que por fe están unidos a Cristo la Cabeza, la suma de los verdaderos creyentes. El concepto neotestamentario de la Iglesia surge de eso. Lo interno e invisible es lo primero, y no en la medida en que está limitado a un solo lugar, sino que se extiende a todos los lugares donde el cuerpo de Cristo tiene sus miembros. En primer lugar, son aquellos llamados por Cristo y a Cristo, no aquellos llamados conjuntamente a una asamblea determinada. Eso ya se desprende del hecho de que, en boca del Salvador, "iglesia" también tenía que ver con el *qahal* del Antiguo Testamento. Y este *qahal* siempre abarcó a toda la nación. Por lo tanto, "Iglesia" comprende a todo el pueblo de Dios, esté en el cielo o en la tierra; para este significado véase Hechos 2:47, "Y el Señor añadía cada día a la *iglesia* los que habían de ser salvos". "Y a unos puso Dios en la iglesia, primeramente apóstoles", etc. (1 Cor 12:28); "porque yo perseguí a la iglesia de Dios" (1 Cor 15:9; cf. Gal 1:13); "para apacentar la iglesia del Señor, la cual él ganó por su propia sangre" (Hechos 20:28). En todos estos pasajes, la referencia es a la iglesia de los elegidos llamados en la tierra. En Hebreos 12:23, también se refiere a aquellos que ya han entrado al cielo, "a la congregación de los primogénitos que están inscritos en los cielos".
b) El segundo significado de la palabra "iglesia" es el de la iglesia local visible, por lo tanto, la congregación de creyentes que se reúnen en un lugar o ciudad concretos. En este sentido lo encontramos muchas veces: por ejemplo, la iglesia en la casa de alguien, "Saludad también a la iglesia (congregación) de su casa" (Rom 16:5; cf. 1 Cor 16:19; Col 4:15; Flm 2); la iglesia de Antioquía (Hechos 13:1), de Jerusalén, (Hechos 8:1), de Tesalónica (1 Tes 1:1); "*ninguna* Iglesia" (Flp 4:15); "en todas partes en todas las iglesias" (1 Cor 4:17); "las iglesias de los gentiles" (Rom 16:4). En todos estos casos se hace referencia a la iglesia local.
c) Surge la pregunta de si además de estos dos significados, la palabra *ekklēsia* tiene todavía un tercero, a saber, un significado colectivo, de modo que represente a la unión de varias iglesias locales en una determinada región o país. La resolución de esta pregunta depende de un solo texto, a saber, Hechos 9:31, donde leemos: "Entonces las iglesias tenían paz por toda Judea, Galilea y Samaria", etc. Aquí la *Statenvertaling* sigue la lectura αἱ ἐκκλησίαι, en plural. Si esto es correcto, entonces debe decirse que no hay ningún texto en el Nuevo Testamento donde aparezca "iglesia" en alusión a varias iglesias tomadas en conjunto. Sin embargo, hay manuscritos que tienen el singular, y estos, al parecer, son los más antiguos y mejores. Westcott y Hort también dice ἡ κκκλεσία, "la Iglesia". Pero esa lectura no es del todo segura. Para este uso generalmente actual, podría apelarse al Antiguo Testamento, donde la reunión visible de todo Israel como una unidad se llama *qahal, ekklēsia*. Aun así, esta apelación no es suficiente para legitimar el uso más reciente. De hecho, la iglesia judía estaba centralizada en un sentido en que la iglesia cristiana bajo el nuevo pacto no lo está ni lo puede estar nunca. Por lo tanto, no servirá de nada sacar una conclusión a partir de eso. Y el uso de nuestros padres, que prefirieron hablar de "iglesias", tiene sin duda una base bíblica. Por otro lado, sin embargo, tampoco se debe olvidar que las iglesias tal como aparecen en la historia del Nuevo Testamento tenían su unidad en el apostolado. Para empezar, todavía no necesitaban formar una unidad de ellas y entre ellas a través de la representación. Por lo tanto, no hubo ocasión de hablar de "iglesia" en singular. Más tarde la cosa cambió.

Nos parece que por todas estas razones no se puede plantear ninguna objeción bien fundamentada contra la aplicación del término “iglesia” a la totalidad de las iglesias locales. Decir que algo no aparece en el Nuevo Testamento no equivale a decir que contradice los principios del gobierno de la iglesia establecidos en el Nuevo Testamento.

Habremos podido notar que en los dos lugares donde el Salvador usa el término “iglesia”, encontramos ambos significados. En Mateo 16:18, es la iglesia universal de aquellos llamados de los que habla el Señor, la iglesia que Él edificará en todas partes. En Mateo 18:17, por otro lado, el hermano que ha de ser censurado y su acusador pertenecen a la iglesia local. Esto se aprecia en el “díselo a la iglesia”, algo que sólo puede referirse a la iglesia local.

Por último, todavía queda pendiente la pregunta de si en el Nuevo Testamento se usa “iglesia” en alusión al lugar, al edificio donde se reúne la iglesia. La “sinagoga”, como es bien sabido, se usa de esta manera. En nuestro uso, “iglesia” en este sentido ha reemplazado casi por completo al uso del término para referirnos a la iglesia local. Los católicos romanos sostienen, erróneamente, que hay ejemplos de esto en el Nuevo Testamento. Los primeros cristianos no tenían edificios de iglesia sino que se reunían en casas o donde podían hacerlo mejor. Se apela a 1 Corintios 11:18 y 22, pero aquí “cuando os reunís en la iglesia” equivale a “cuando os reunís como congregación de creyentes”.

d) A los tres significados analizados todavía podríamos agregar el de Mateo 18:17, ya que “díselo a la iglesia”, según muchos, tendrá que referirse a los representantes y gobernantes de la iglesia, por tanto a la llamada *ecclesia representativa.* Los católicos romanos incluso derivan de este pasaje que “iglesia” puede ser equivalente al Papa. Así pues, si el Papa obedeciera lo que se le dice aquí a Pedro, él tendría que tomar el “díselo a la iglesia” en el sentido de “dítelo a ti mismo”. Belarmino tampoco duda en explicar el asunto de esta manera.

   En la actualidad estamos acostumbrados a distinguir entre “congregación” e “iglesia”, de tal manera que, en este sentido, la primera es local y la segunda general (e incluye una serie de “congregaciones”). El antiguo uso de nuestro idioma era el inverso. Se dio preferencia a llamar a la asamblea local de creyentes “iglesia” [*kerk*] y a denominar a la reunión universal de creyentes en todos los lugares “congregación” [*gemeente*]. Aun así, esto tampoco se seguía estrictamente. Si se consulta la *Statenvertaling*, se verá que emplea *gemeente* y *kerk* para referirse tanto a la una como a la otra, aparentemente sin seguir una regla fija. Sólo que para este uso debería tenerse en cuenta que en todos los pasajes la palabra griega es la misma [ἐκκλεσία], y que no hay dos palabras griegas que correspondan a estas dos palabras holandesas. Naturalmente, no es necesario rechazar por eso la distinción.

8. ¿Cuál es la derivación de nuestra palabra “iglesia” [kerk]?

Proviene del griego κυριακόν, el neutro de κυριακός, “lo que es del Señor”, “lo que le pertenece al Señor”. Algunos han puesto en duda esta derivación, pero sigue pareciendo correcta.

9. ¿Es fácil ofrecer una definición de “la iglesia”?

No. Habida cuenta que el tema se considera desde diferentes puntos de vista, la definición que alcanzaremos también será distinta. El concepto de la iglesia es polifacético, y lo que importa es que uno haga justicia, tanto como sea posible, a todos los prismas y aspectos.

10. ¿Desde qué tres puntos de vista se ha intentado definir “la iglesia”?

Para esto algunos han partido desde el punto de vista de la elección, otros del bautismo y finalmente otros de la confesión.

a) De la *elección*. Algunos dicen que la esencia de la Iglesia no está latente en ninguna institución externa sino en la unidad interna con Cristo. Como ya se ha observado repetidamente, Roma opera desde afuera hacia adentro. Para ella, lo exterior imparte una participación en lo interior. No podemos razonar de esta manera. Y para demostrar que la verdadera esencia de la Iglesia reside en lo interno, habría que delimitarla a través de la elección. Los elegidos, ya estén en el cielo, todavía en la tierra o aún sin haber nacido, estarían, pues, dentro de la Iglesia. Se observa fácilmente que el concepto puede intercambiarse con el de la iglesia invisible. Al mismo tiempo, ya tiene dentro de sí misma como una subdivisión la distinción entre la iglesia militante y triunfante. Muchos teólogos también comienzan con la elección a la hora de definir a la iglesia.
   Contra eso, sin embargo, se objeta lo siguiente: la elección comprende a todos los que pertenecen al cuerpo de Cristo, sin importar si ya están injertados en el cuerpo del Señor o si todavía están completamente alejados de él. Ahora, difícilmente puede decirse de estos últimos que pertenecen a la Iglesia. El concepto de Iglesia no se refiere a estar destinado al cuerpo de Cristo, sino a estar en este cuerpo. La elección como delimitadora de la Iglesia debe ser reemplazada por el llamamiento eficaz. Cuando la sustituimos por este último, ya no hay nada en contra de decir que la iglesia invisible es la congregación de los llamados eficazmente por la Palabra y el Espíritu de Dios, quienes están sujetos por la fe verdadera y por la unión mística a Cristo y en Él los unos con los otros. Esto concuerda completamente con el término Iglesia en sí. La *ekklēsia* todavía es la congregación de los llamados (de ἐκκαλεῖν, llamados afuera).
b) Del *bautismo*. El signo externo y sello de ese injerto en el cuerpo de Cristo y esa pertenencia al mismo es el bautismo. Por lo tanto, aquí ya no tenemos que ver con la iglesia invisible, sino con la forma visible que adopta. Naturalmente, aquí debe considerarse un bautismo cristiano que podamos reconocer como legítimo. Sin embargo, una de las preguntas más difíciles es dónde debe trazarse la línea en este punto. Nosotros reconocemos el bautismo católico romano como bautismo y, sin embargo, sería difícil llamar a los miembros de la iglesia católica romana hermanos creyentes y tener una comunión cristiana con ellos como tales. En cualquier caso, hay una iglesia visible donde la fe se manifiesta, y cuya autenticidad no tenemos base para cuestionar. Dios ha puesto a nuestra disposición ciertos signos externos que tenemos que evaluar y tratar a alguien como cristiano sin legitimar otro tipo de juicio sobre su condición. Dondequiera, pues, que tengamos la obligación de presuponer la presencia de fe mediante estos signos externos, también tenemos que reconocer la existencia de la iglesia visible.
c) Finalmente, algunos han comenzado a partir de la *confesión*. En la medida en que la confesión es el principal medio externo para manifestar la esencia invisible de la

iglesia y hacer que se materialice externamente, ya pertenece al enfoque anterior. La confesión, sin embargo, también es un vínculo que une a los miembros de la iglesia en la forma externa de la misma. En esa medida, es lo verdaderamente característico de la iglesia visible en su forma institucional. Se puede definir a la iglesia visible como "la congregación de aquellos que, a través de la Palabra externa, el uso de los sacramentos y la disciplina eclesiástica, se unen en un cuerpo y una asociación externos". A tal iglesia visible pertenecen el ministerio de la Palabra, la administración de los sacramentos, el oficio del gobierno y la disciplina. Sólo a través de esta unión en una forma fija aparece en verdad la iglesia visible. Lo que hemos tratado antes en el apartado (b) ciertamente se puede llamar una manifestación esporádica de la única iglesia invisible. No es la iglesia visible como tal. Para poder mantener la designación de "visible" a largo plazo, la iglesia debe estar organizada, adoptar una forma fija; no puede existir de una manera completamente desarticulada. Ese es el deber que le cabe a esta dispensación terrenal, y allí donde ese deber se omite de manera continuada y se descuida voluntariamente, existen motivos bien fundados para dudar también de la presencia de la iglesia invisible. Por lo tanto, la principal distinción que nos queda es la que hay entre la iglesia visible y la invisible.

11. ¿Cuál es, pues, la relación entre estas dos?

Como es bien sabido, Roma parte de la identificación absoluta de estas dos. A través de la iglesia visible, es decir, a través de la iglesia católica romana como institución, uno también consigue acceder a todos los beneficios invisibles de la salvación. Todo está ligado a la iglesia. Tan sólo el hecho de unirse a la institución externa ya hace que alguien sea un miembro de pleno derecho de la Iglesia. Para los católicos romanos coherentes, los catecúmenos que todavía no se han bautizado, las personas excomulgadas y los cismáticos no pertenecen a la Iglesia, aunque algunos, como Belarmino, los considerarían como miembros potenciales, como un niño concebido pero todavía no formado y nacido. Roma no reconocerá una iglesia invisible, y sus portavoces constantemente acusan a los protestantes de elaborar deliberadamente este concepto para evadir la difícil cuestión de dónde estaba su iglesia antes de la Reforma. Naturalmente, eso no es así. El hecho de que los protestantes partan del concepto de la iglesia invisible tiene una base mucho más profunda, esto es, desean no tener un mediador entre Dios y el creyente. Porque en el fondo, el pensamiento de Roma se reduce a eso: que la iglesia se coloca entre nosotros y Cristo, como Cristo está entre la Iglesia y Dios. Dado que ahora Cristo, aunque visible en su humanidad, todavía está ausente de nosotros según la carne y sólo se le puede ver por fe, y que también la unión con Él es algo espiritual, que no se encuentra en la esfera de lo sensible-visible, este punto de vista, una vez adoptado, incluye directamente que la Iglesia es invisible. Por lo tanto, esta doctrina de la invisibilidad de la Iglesia no es una ayuda en la polémica contra Roma, sino la expresión más profunda de la antítesis de Roma. Se hace necesario definir todavía más la invisibilidad de la Iglesia:

a) No se le atribuye a la Iglesia en un sentido absoluto, como si la Iglesia hubiera alcanzado su perfección y, habiendo alcanzado su objetivo, siguiera siendo todavía una entidad invisible, es decir, algo que, por su naturaleza, no se puede ver. Tal dualismo sería completamente intolerable. Lo invisible está orientado hacia lo visible y viceversa, como el alma al cuerpo y el cuerpo al alma. Cuando la Iglesia sea perfecta, también será completamente visible además de invisible, y la primera será

una manifestación adecuada de esta última. La Iglesia no consta de ángeles sino de hombres, y los hombres son seres visibles. Pero durante la actual dispensación, la recreación, que es invisible, todavía reside dentro de la creación visible, que no está renovada. Los creyentes no tienen un cuerpo distinto al de los incrédulos. Si así fuera, podríamos distinguir fácilmente entre los dos, y la iglesia invisible coincidiría con la visible. Por consiguiente, en este sentido Roma anticipa lo celestial y lo perfecto, igual que en otros aspectos restaura las cosas a su condición original, es decir, saca lo viejo nuevamente de los tiempos del antiguo pacto.

b) Para empezar, hay invisibilidad en el *formae* de la Iglesia (*invisibilitas formae seu essentiae*). Con esto se quiere decir que la esencia de la Iglesia, la fe, no se encuentra al alcance de los sentidos, y que por lo tanto nunca podemos especificar de manera determinante e infalible que tal o cual persona pertenezca a la Iglesia en el sentido más profundo de este juicio. Sólo para Dios, que ve y conoce todas las cosas, la Iglesia se manifiesta de acuerdo con esta forma, según esta su esencia. Él ve y escudriña el organismo completo del cuerpo de Cristo en todas sus partes. Nosotros solamente vemos aquí y allá el rastro de algunos puntos en la superficie, a partir de los cuales podemos formarnos una idea sobre su forma en general, pero no vemos el cuerpo como tal.

c) Luego hay una invisibilidad de las *partes* (*invisibilitas partium*). Con esto se entiende realmente “la incalculabilidad” de la Iglesia. La iglesia se extiende por toda la tierra. Además del hecho de que su esencia interior sea invisible, si nos limitamos a lo externo, también es un hecho que la mayor parte de la iglesia católica (universal) cae fuera de nuestro alcance; no podemos estudiarla toda. En este sentido, incluso Roma tendría que admitir que la Iglesia es invisible si, en el Papa y en el clero con un orden ascendente de rangos, no hubiera formado un medio para concentrar la totalidad del cuerpo de la Iglesia dentro de un pequeño perímetro. En el Papa, la totalidad de la iglesia católica romana es visible a sí misma. Pero nosotros no creemos en tal invisibilidad. Quizás sea posible en el cielo. Por el momento, queda excluida.

d) La Iglesia también es invisible, o puede ser invisible, cuando el error o la persecución obstaculizan su manifestación externa. Alguien ha denominado esto como la invisibilidad de las marcas (*invisibilitas characterum*). Tiene su base en condiciones accidentales y temporales. Con los significados previamente mencionados de la palabra “invisible”, la base parcial de la invisibilidad radica en otra cosa. Que la Iglesia, por tanto, no posea adecuadamente su forma de manifestación sensible al exterior reside en el desarrollo del plan para el mundo. Que no pueda ser vista por nosotros en todas sus ramificaciones internas, en su esencia más profunda, es debido a lo limitado de nuestro conocimiento. Que no se pueda sondear en su totalidad está relacionado con nuestra finitud.

Es la invisibilidad tratada en el apartado (b), el de la forma o esencia, la que está en discusión entre Roma y nosotros. Y aquí, también, hay que tener presente que no se ha convertido en una cuestión de términos. En último término todo se reduce al siguiente tema: las Escrituras hablan de una Iglesia. Ciertos bienes se otorgan a esta Iglesia. Ahora la pregunta es: ¿a quién se les dan estas propiedades y bienes? Roma dice que a la iglesia visible. Por lo tanto, se deduce que la salvación y todo lo perteneciente a ella va unida a las cosas externas. Nosotros decimos que a la iglesia invisible; de ahí se desprende todo lo contrario.

Todo el camino de salvación le pertenece. Que la Iglesia considerada en su esencia o forma es invisible se aprecia en lo siguiente:

a) Los términos con los que la Escritura designa a la Iglesia son tales que no coinciden con las cosas externas visibles. Se la llama el cuerpo de Cristo. Pero este es un cuerpo formado a través de la unión mística. La cuestión no es si en la iglesia organizada y visible hay miembros que no pertenecen al cuerpo de Cristo, sino si puede decirse del cuerpo místico de Cristo que hay miembros muertos en él. Además, la Iglesia es llamada la esposa de Cristo, aquella con quien Él está comprometido en justicia, en verdad, para siempre; a quien Él cuida y ama como su propia carne; con quien un día celebrará la boda eterna (Ef 5:23; Os 2:19; 2 Cor 11:2; Ap 19:9). Eso tampoco puede decirse de la esperanza externa y visible, sino tan sólo de la Iglesia invisible, espiritual, escondida en ella. La Iglesia es un templo espiritual edificado con piedras espirituales, con piedras *vivas*, que no son visibles en su calidad de piedras vivas [1 Pe 2:4–5]. La iglesia es llamada *santa*, y por eso la describimos en el Credo de los Apóstoles como "la comunión de los santos". Ahora sólo puede ser santa mediante la posesión del Espíritu y mediante su unión con Cristo (ambas cosas, repetimos una vez más, invisibles).
b) Que la Iglesia es invisible en su esencia es algo que el apóstol Pablo ha enseñado claramente en su disputa con los católicos romanos que fueron antes que Roma, con los judaizantes. Ellos también enseñaban que la esencia estaba en las cosas externas, en la circuncisión, etc. Por contra, Pablo dice en Romanos 2:28, "Pues no es judío el que lo es exteriormente, ni es la circuncisión la que se hace exteriormente en la carne; sino que es judío el que lo es en lo interior, y la circuncisión es la del corazón, en espíritu, no en letra; la alabanza del cual no viene de los hombres, sino de Dios." (cf. Rom 9:6; Gal 6:15; Flp 3:3; 1 Pe 3:4; Ap 2:17; 2 Tim 2:19).
c) Todo lo que constituye la esencia de la Iglesia pertenece al ámbito de las cosas invisibles: regeneración, justicia, unión con Cristo.
d) Lo que se dice en el Credo de los Apóstoles concuerda con esto: *Creo* en una iglesia cristiana santa y universal. La fe tiene como objeto algo invisible, no algo visible. Así pues, si pretende ser coherente, la iglesia católica romana debe decir: *Veo* una Iglesia santa y universal.

Si luego se establece que no se puede identificar a la iglesia invisible con la visible, la pregunta permanece sin respuesta: ¿Cuál es la conexión entre las dos? No se las puede colocar una al lado de la otra de manera dualista como si tratara de dos iglesias. Los reformados siempre han enseñado que la distinción entre la iglesia visible y la invisible no es la bifurcación de un concepto genérico en dos especies, sino simplemente la descripción de un mismo sujeto desde dos ángulos distintos. En este punto hay que tener cuidado, porque aquí muchos quedan atrapados en un gran error. No hay dos iglesias, (a) una invisible y (b) una visible, sino que hay una Iglesia que debe definirse por un lado como invisible y por el otro como visible. Si admitimos el dualismo que acabamos de señalar, entonces también habría que convenir en la existencia de una iglesia de Cristo visible también allí donde no hay creyentes presentes. Dios no ha colocado en la tierra junto a su iglesia invisible una asociación de salvación, una institución externa, de modo que sea posible establecer una iglesia visible dondequiera que los hombres se inclinen a unirse a una parte de esa institución. Es completamente al revés: Dios, a través de su Palabra y de su Espíritu, engendra creyentes

en un lugar, o los envía allí desde otros lugares, y sobre la base de la confesión de estos creyentes de que desean pertenecer a Cristo, ahora pueden formar una iglesia visible. Así que en todas partes lo visible presupone lo invisible, se apoya en ello, deriva de él su derecho a existir. Se llama "iglesia" porque se piensa que está en conexión con lo que es la esencia de la Iglesia, ser una manifestación del cuerpo de Cristo. Con eso no se niega en absoluto que en tal iglesia visible puedan aparecer miembros que no pertenecen a la iglesia invisible. Pero esto es absolutamente coherente, como veremos, con el llamamiento y el objetivo únicos que la iglesia visible tiene en la tierra. Alguien ha observado, con razón, que aunque la arena se mezcle con el oro, al oro se le sigue llamando oro no por la arena que se ha mezclado con él, sino por su propia calidad.

Sin embargo, esta no es la única relación que existe entre la iglesia invisible y la visible. Si la primera es lo primario, el antecedente de la última, también existe una relación inversa. En cierto sentido, se puede decir que una y otra vez la iglesia visible es usada por Dios para formar y continuar la iglesia invisible, en la medida en que la primera precede a la última. Los teólogos expresan esto al decir que la iglesia visible tiene una doble vertiente: (1) la compañía de los creyentes (*coetus fidelium*) —es decir, la manifestación del cuerpo de Cristo en forma visible a través de la reunión de los miembros individuales; (2) la madre de los creyentes (*mater fidelium*) —esto es, la matriz de la semilla a partir de la cual crece la iglesia del futuro.

Ahora, ambas características de la iglesia visible deben conservarse y se necesitan mutuamente para presentar el concepto de la iglesia visible en su totalidad. Roma los separa al atribuirle una al clero y la otra a los laicos; ambas pertenecen a la iglesia como un todo. Ninguna de estas dos puede pasarse por alto allí donde hay una iglesia verdadera y pura. Allí donde una iglesia verdadera proclama con pureza la Palabra de Dios, esa iglesia también se propaga.

De lo dicho se desprende que la iglesia visible e invisible no coinciden perfectamente. Porque (a) la Iglesia triunfante como un todo pertenece a lo que llamamos invisible y no a lo que llamamos visible; (b) siempre es posible que alguien aquí en la tierra sea regenerado y unido a Cristo y no haya tenido la ocasión de unirse a una iglesia visible; (c) un verdadero creyente puede caer en pecado y ser excluido de la iglesia visible a través de la disciplina; (d) siempre habrá hipócritas en la iglesia, miembros falsos, que como miembros no son justos ante Dios, pero que sin embargo no pueden ser excluidos por la iglesia. Así pues, en cada uno de estos cuatro aspectos, la iglesia visible e invisible divergen.

12. ¿Es la iglesia visible en su esencia una entidad visible, o es su forma de organización algo accidental que también puede dejarse de lado?

En la actualidad, muchos ven la organización de la iglesia con sus oficios, ministerio, etc., como algo accidental, como una creación puramente humana, como una forma de la que la Iglesia se dota a sí misma para alcanzar sus metas. Por supuesto que algunos admiten acto seguido que en la vida de los creyentes debe operar necesariamente el impulso de unirse a ella, y que a la larga la unión sin organización es imposible, pero aun así no reconocen una autoridad superior para el carácter institucional de la Iglesia que esta necesidad. La refutación de esta idea de la Iglesia en realidad ya se ha hecho en lo que se ha dicho anteriormente. Precisamente porque la iglesia debe ser a la vez reunión de creyentes y madre de los creyentes, debe aparecer desde el principio no sólo como un cuerpo visible sino también como una organización. Su continuación está garantizada por la forma fija que recibe. Así,

ya al comienzo de la fundación de la iglesia vemos también que el Señor instituyó el oficio del apostolado. Ese fue un oficio extraordinario. Pero comprendía en sí mismo todo lo que luego se distribuyó entre las demás oficios ordinarios. Los apóstoles nombraron otros oficiales, o bien permitieron su elección por parte de los creyentes, y así se originaron nuevos oficios. Esto muestra claramente que la iglesia estaba destinada a ser una institución, y que una reunión informal de creyentes sin una conexión más estrecha no tiene derecho a arrogarse el nombre de iglesia. Es cierto que el Nuevo Testamento no prescribe todos los detalles acerca del gobierno de la iglesia, pero establece que debe existir un gobierno, y esboza con bastante claridad las líneas generales del mismo.

13. ¿Qué se entiende por los atributos de la Iglesia?

Las rasgos que son peculiares de la iglesia invisible. A tal fin, se suelen reconocer los siguientes:

a) *Unidad*. El Credo de los Apóstoles ya habla de *una* Iglesia. Con ello Roma, naturalmente, se refiere a la unidad de organización, al sometimiento a una autoridad externa, actualmente al Papa. Según los protestantes, se trata de una unidad espiritual, no de lugar, tiempo o ritual, y en todos los aspectos de la misma puede reinar la mayor diversidad sin que eso abrogue la unidad de la Iglesia. Además, es una unidad:
   1. del cuerpo; es decir, la Iglesia en todos los lugares y a través de los tiempos forma el único cuerpo místico de Cristo (1 Cor 12:12; Gal 3:27–28);
   2. con su cabeza, es decir, Cristo (Ef 1:22–23);
   3. del Espíritu (1 Cor 6:17);
   4. de fe, y eso tanto en un sentido objetivo como subjetivo: lo que se cree y la forma de creer. Con respecto a lo primero, ciertamente puede haber diferencias en asuntos de importancia secundaria y todo tipo de errores, pero aun así todos los miembros verdaderos de esta única Iglesia de Cristo deben ser uno en los aspectos fundamentales;
   5. de amor (Ef 4:2, 16);
   6. de esperanza (Ef 4:4; Rom 8:17);
   7. del bautismo [Ef 4:5]. Este, sin embargo, puede ser un punto donde la unidad no es absoluta, ya que uno puede pertenecer a la única iglesia sin ser bautizado. El bautismo, como se dijo anteriormente, es válido más bien como un atributo de la iglesia visible.

   Pero, en general, se debe observar que estos atributos, aunque pertenecen principalmente a la iglesia invisible, encuentran no obstante su manifestación en la iglesia visible. Las iglesias visibles no deberían actuar como si no tuvieran nada que ver las unas con las otras, como si, a pesar de las diferencias que les impiden vivir juntas, no existiera una unidad más profunda. Se puede reconocer a una iglesia como una manifestación menos pura del cuerpo de Cristo sin entenderse por ello a uno mismo como capaz de unirse a ella bajo las circunstancias concretas. Así, por ejemplo, las iglesias reformadas nunca han negado a las iglesias luteranas el carácter de verdaderas iglesias y nunca han negado la unidad fundamental con estas iglesias. La antítesis nunca puede ser "*mi* iglesia o *ninguna* iglesia", ya que esta noción es catolicorromana de principio a fin.

b) La iglesia es *santa*. Le es atribuida la justicia de Cristo y, en principio, ha recibido la santidad de manera subjetiva. Esta santidad se manifiesta también en el lado visible. Se ve en los creyentes que se distinguen del mundo; son una ciudad situada sobre una colina, la sal de la tierra [Mt 5:13–14], hijos de la luz [Ef 5:8]. Pero esta santidad no es absoluta y no puede ser el fundamento de pertenecer a la Iglesia. En esta vida siempre permanece la imperfección. Una parte de la vieja naturaleza se afirma en el creyente y, en consecuencia, esta vieja naturaleza se transmite a la Iglesia.
   Roma extiende esta perfección de la Iglesia estrictamente en el plano intelectual, y luego naturalmente la atribuye a la institución externa cuando enseña sobre sí misma que es infalible. Esto se trata en la introducción a la dogmática. Aquí podemos conformarnos con la observación de que sólo en una parte fundamental, en la que el conocimiento para la salvación es absolutamente necesario, la iglesia invisible no puede equivocarse, pero que por lo demás durante esta vida su conocimiento de la verdad divina siempre seguirá siendo imperfecto y relativo. No le atribuimos infalibilidad a una institución y a las asambleas eclesiásticas. Sus juicios tienen un gran peso, y nadie se opondrá a ellos a la ligera con su autoridad individual, pero no obligan a la conciencia. Para Roma ciertamente lo hacen. El Papa está por encima de todos excepto Dios.
c) La iglesia es *universal* o *católica*, “una iglesia santa y universal (católica)”. La cuestión es qué significa eso. La palabra aparece por primera vez en Ignacio. En la segunda mitad del siglo II parece haberse hecho común como designación y posteriormente se coló en el Credo de los Apóstoles. Alguien ha interpretado con eso:
   1. Que todas las iglesias locales, incluso aquellas que no están conectadas mediante un vínculo de gobierno eclesiástico externo, están inseparablemente unidas y confiesan esta solidaridad. En este sentido, la catolicidad significa casi lo mismo que la unidad de la Iglesia.
   2. Que bajo la nueva dispensación, la Iglesia no está limitada por fronteras locales o nacionales, sino que abarca todos los tiempos y lugares, a tantos como el Señor Dios llamará tanto de Israel como de las naciones; por lo tanto, como antítesis de la iglesia nacional en el Antiguo Testamento.
   3. También se puede tomar la catolicidad de la Iglesia intensivamente; es decir, de la vida religiosa de un cristiano, en la medida en que se manifiesta en la iglesia, debe darse una influencia en cada área de la vida, de manera que todo sea cristianizado en el más noble sentido de la palabra. Donde la religión se reduce a una cuestión de importancia secundaria, como algo para el domingo, entonces eso es lo opuesto a la catolicidad. Ya hemos visto anteriormente que las Escrituras designan este aspecto del cristianismo con un nombre concreto; a saber, con el del reino de Dios. Para Roma, católico = católico romano.
d) La Iglesia es imperecedera (*perennis*). Nunca puede desaparecer por completo de la tierra. El número de miembros de la verdadera Iglesia que hay dentro de la iglesia militante puede cambiar constantemente: ahora son más, luego menos; siempre están ahí. Los socinianos niegan la imperecibilidad de la iglesia militante. Esto tiene que ver con su negación de la perseverancia de los santos (Mt 16:18; 28:20).

14. ¿A qué nos referimos con las marcas de la Iglesia?

Las marcas (*notae*, γνωρίσματα) se refieren a la iglesia visible y no, como los atributos, a la iglesia invisible. Una marca, por su naturaleza, es algo que debe estar dentro de la esfera de lo visible. Aunque la Iglesia, vista en su totalidad, nunca pueda desaparecer de la tierra, aun así no hay garantía de que sus partes individuales continúen existiendo. Pueden degenerar completamente y deteriorarse; los creyentes que todavía están en ella pueden morir, de modo que solamente queden miembros aparentes. Pero la presencia de miembros verdaderos no se deja reconocer. No podemos ver el interior del corazón de los hombres. Por lo tanto, existe una necesidad de datos externos visibles, a partir de los cuales podemos deducir que realmente nos encontramos ante una manifestación del cuerpo de Cristo en la cual, para nosotros, habrá una comunión de los santos, en la que se ministra el oficio en el nombre de Cristo, y en la cual podemos cumplir con nuestra vocación cristiana. Si la Iglesia en la tierra también fuera una externamente, entonces obviamente las marcas serían superfluas. Sin embargo, está dividida. Esto se debe a diferentes causas:

a) División en la percepción de lo que se reconoce como verdad divina. Uno tiene esta visión de la verdad y otro una visión distinta, y no hay nadie que evite por completo ser parcial. Esto es así tanto en el caso de las iglesias como de las personas individuales. Ahora bien, se podría decir que tal diferencia de percepción puede no llevar a la división en iglesias individuales, ya que una parte debe ser completada con la otra, y que por tanto deberían continuar existiendo la una junto a la otra. Pero de hecho las cosas no son así, y parecería completamente imposible tener paidobautistas y bautistas viviendo juntos eclesiásticamente.
b) La diferencia de idioma y nacionalidad hace que la coexistencia eclesiástica sea imposible en muchos casos.

Cuando por estas razones la iglesia parece dividida y troceada en una serie de iglesias, entonces es evidente que habrá diferentes grados de pureza. Se otorga un conocimiento más preciso de la verdad a una parte del cuerpo de Cristo que a la otra. Una vez más, la práctica de la piedad brillará en otra iglesia más que en esta. En consecuencia, la pregunta que aquí se plantea no es sólo si en la situación concreta en la que estoy me encuentro ante una iglesia verdadera, sino también qué iglesia es la más pura, de manera que recae sobre mí el llamamiento a unirme a ella. Así pues, las marcas tienen que ver, en parte, con si está presente o no una iglesia verdadera, y en parte con la mayor o menor pureza de una iglesia.

¿Cuáles son, pues, estas marcas? Habitualmente se presentan tres:

a) la proclamación pura de la Palabra de Dios;
b) la administración ordenada de los sacramentos;
c) el ejercicio fiel de la disciplina eclesiástica.

No todos, sin embargo, aceptan solamente estas tres marcas. Algunos se contentan con dos, esto es, la Palabra y los sacramentos. Este es el caso, por ejemplo, de Calvino. Otros, como Turretin, se limitan únicamente a la Palabra. Hay que reconocer que estas tres marcas no están claramente coordinadas. Si la proclamación pura de la Palabra de Dios es más que una apariencia y una farsa, entonces inevitablemente también se tomará en serio la administración de los sacramentos formulados de acuerdo con la institución de esa Palabra. Y lo mismo con la disciplina. Por tanto, el sometimiento a la Palabra es, en el sentido más profundo, la única marca. Pero, en sí misma, esta marca se divide en tres cuando recordamos que cada iglesia visible debe ser la reunión y la madre de los creyentes al mismo tiempo. Que

tengan la proclamación pura de la Palabra debe servir ahora como una marca tanto para lo uno como para lo otro. De este modo, la iglesia sigue declarando que no obtiene su salvación sobre otra base que no sea la indicada en la Palabra. La proclamación pura es, simultáneamente, una confesión pura. Al mismo tiempo, sin embargo, la iglesia muestra a través de esta proclamación que entiende y ejerce su llamamiento como madre de los creyentes. El ministerio de la Palabra es el medio ordenado por Dios para mantener la iglesia y continuarla. Una iglesia que abandonara este ministerio, al menos en sus elementos fundamentales, dejaría de ser madre de los creyentes. Es un golpe contra la señal y el sello para la continuación del pacto de Dios. Abandonar este ministerio equivale a poner en peligro la continuidad de la iglesia. Los bautistas admiten que una congregación se origine a través del ministerio de la Palabra, pero rechazan el bautismo infantil. Ahora, cabe imaginarse la situación en la que todos los miembros comulgantes de la iglesia mueren. Según los bautistas, entonces ya no hay una iglesia. La administración del segundo sello del pacto también es una marca. Cuando, asimismo, en la Cena del Señor se confiesa y ejerce la comunión de los santos con la cabeza (Cristo), entonces aquí sale a relucir la esencia interna de la iglesia directamente a través de un fenómeno visible. Cuando se descuida la celebración de la Cena del Señor con preparación, la iglesia niega su esencia y carece de una marca esencial. Por último, el ejercicio de la disciplina también pertenece a las marcas. Es el llamamiento de la iglesia a manifestarse como verdadera Iglesia tanto en su manera de andar como en su confesión. El modo de andar siempre es imperfecto a causa de la parte del mundo que todavía está presente en los creyentes. Pero debe haber un límite. Dejar todos los pecados que se cometen en su seno impunes y sin juzgar implicaría, para la iglesia, un fracaso en uno de los aspectos principales de su llamamiento. En consecuencia, a través de la disciplina, se determina hasta qué punto se exige la santidad en la vida de la iglesia.

15. ¿Puede demostrarse bíblicamente que la proclamación pura de la Palabra es una marca de la verdadera Iglesia?

Sí, el Señor dice que sus ovejas y sus discípulos pueden ser conocidos por el hecho de que escuchan su voz y permanecen en su Palabra (Juan 10:27; 8:31–32, 47; 14:23). “Los discípulos perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la comunión, en el partimiento del pan y en la oración” (Hechos 2:42). Aquí se unen Palabra y sacramento. Por el contrario, a la iglesia falsa y fingida se la reconoce por la falsedad de la enseñanza, por el hecho de que no se sujeta a la Palabra de Dios. “¡A la ley y al testimonio! Si no dijeren conforme a esto, es porque no les ha amanecido.” (Is 8:20; cf. Dt 13:1–2; 1 Juan 4:1; 2 Juan 9). En Gálatas 1:8, se pronuncia una maldición contra aquellos que proclaman un evangelio diferente. Las palabras de Dios son confiadas a la Iglesia, tanto a los judíos en la antigüedad como ahora a la Iglesia del nuevo pacto (Rom 3:2). Allí donde se encuentran ahora las palabras de Dios habrá que buscarse también a la Iglesia. Si el candelero es sacado de su lugar, la Iglesia deja de existir (Ap 2:5), y aunque los creyentes que están en ella se salvan como por fuego, uno todavía tendrá que temer que Dios no vaya a llevar a cabo su pacto, sino que haga que la iglesia perezca.

16. ¿Hasta qué punto debe llevarse a cabo esta marca del ministerio puro de la Palabra?

Una iglesia no deja de ser inmediatamente una verdadera iglesia con cada desviación en un punto doctrinal secundario. Incluso existe la posibilidad de que, en una iglesia con doctrina impura, haya más creyentes verdaderos que en una iglesia que permanezca más

apegada a las Escrituras. La pureza de la doctrina no siempre es una medida del número de creyentes. Pero es una marca para nosotros que debemos mantener objetivamente. Donde se da la proclamación pura de la Palabra, allí se revela la iglesia. Hay oro entre la arena. No nos importa si hay más o menos arena. No somos libres de hacer de la presencia total de vida espiritual o la carencia absoluta de la misma una marca de la iglesia. Puede haber una ortodoxia muerta en la que parezca faltar toda verdadera comunión de los santos. Y, por el contrario, puede haber una iglesia que, a pesar de todo tipo de errores y nociones falsas en el campo doctrinal, muestre poder espiritual. Pero la iglesia que es pura en doctrina es la iglesia que, considerando todas las cosas, puede satisfacer la existencia de su llamamiento; que tiene una garantía para el futuro; que a la larga debe engendrar el mayor número de creyentes; que será la madre de familia más fructífera. En ningún caso es permisible hacer que lo doctrinal sea una cuestión secundaria, como muchos desean hacer en nuestros días. La verdadera Iglesia es una iglesia que enseña, una iglesia comulgante. Quien entra en contacto con su palabra también entra en contacto con la Raíz de su vida, de su santo caminar. Es completamente imposible darle a la iglesia un contenido objetivo sin la Palabra y aparte de la Palabra, por la cual se distingue claramente del mundo y los herejes. Las iglesias que abandonan o prescinden de su confesión están en proceso de disolución. Hay diferentes grados en la pureza doctrinal. Pero hay un punto inválido donde su carácter cristiano deja de existir. El mismo Pablo lo señaló cuando habla de otro evangelio (Gal 1:8–9). Si la Palabra de Dios está completamente ausente —como, por ejemplo, en una congregación sociniana—, allí también falta la Iglesia, y a uno no le está permitido, bajo ninguna circunstancia, tener comunión con tal congregación. A la iglesia que abandona la verdad fundamental y ya no descansa en el fundamento universal de la cristiandad, se la llama herética. Los socinianos son herejes. Por otro lado, no sería justo tildar a la iglesia luterana histórica de iglesia herética. Sin embargo, no se puede trazar una línea nítida, y se hace difícil decir dónde cesa exactamente la impureza y comienza la herejía. En cualquier caso, el llamamiento de todo cristiano sigue siendo el de unirse a la iglesia de la que está convencido, de acuerdo con la Palabra de Dios, que tiene y mantiene la doctrina más pura.

17. ¿Cuáles son las marcas de la verdadera iglesia según los católicos romanos?

Ellos las presentan de maneras diferentes. El Catecismo de Trento habla solamente de dos. Otros, sin embargo, hacen mención de muchas más que estas dos (catolicidad y apostolicidad). Encontramos una declaración completa en Belarmino:

a) Catolicidad y el nombre de Iglesia Cristiana. Esto se entiende en un sentido externo. Es decir, la iglesia que se llama a sí misma católica y excluye a otras de la catolicidad es la verdadera Iglesia.
   A eso respondemos: el exclusivismo y el arrogarse uno mismo un nombre externo no es verdadera catolicidad. Esta debe concebirse tal como la hemos descrito con anterioridad. Iglesia católica es aquella que reconoce a todos como cristianos que se someten a la Palabra de Dios y confiesan a Cristo como el único salvador. Correctamente entendida, esta marca se incluye dentro de la primera.
   Los católicos romanos dicen: La iglesia como un cuerpo visible externo es una entidad más conocida que la doctrina, que la Palabra de Dios; por lo tanto, se sostiene que la más conocida debe distinguirse de la menos conocida. La iglesia debe conducirnos a la doctrina y no, por el contrario, la doctrina a la iglesia. En esto, en cuanto al estado actual de las cosas, hay un elemento de verdad. Que la iglesia es la

madre de los creyentes ya implica que cada individuo no encuentra la verdad por sí mismo, a través de una investigación independiente, y luego encuentra la verdadera Iglesia mediante el juicio individual. Pero aquí lo que está en juego no es en absoluto cómo llega alguien a la verdad o a la iglesia históricamente, sino simplemente hasta qué punto estas dos cuestiones guardan una relación lógica y legítima entre sí.

Y luego decimos: para nosotros, el poder y la autoridad de la iglesia se basan en la Palabra de Dios. Roma dice: El poder y la autoridad de la iglesia es el fundamento de mi fe en la Palabra de Dios. Eso es eclesiolatría, "idolatría a la iglesia". Este error, sin embargo, se remonta muy atrás, a la época de Agustín e incluso antes. En su protesta contra la herejía y el cisma, la iglesia antigua se dejó llevar tan lejos que sostuvo (también por boca de Agustín), *extra ecclesiam nulla salus*, "fuera de la iglesia (visible) no hay salvación".

b) Antigüedad (*antiquitas*) no es una buena marca, pues el reino de Satanás también es antiguo. La masonería también se denomina a sí misma antigua. Por lo tanto, la antigüedad no puede ser una marca, ya que sólo queda establecida mediante una investigación histórica de amplio alcance, una investigación que está fuera del alcance de la mayoría de personas. La antigüedad de la doctrina solamente se puede probar a partir de las Escrituras, de modo que aquí también la Palabra parece ser la única marca verdadera. Visto así, todo el sistema doctrinal católico romano se construyó a partir de innovaciones.

c) Duración permanente; una vez más, claro está, en referencia a la institución visible de la iglesia. Esta es la antigüedad que también se extiende hacia adelante. Que de esta manera la iglesia visible no se puede romper es verdad tan sólo en un sentido relativo, y no se aplica a una institución. En ocasiones, la herejía también es persistente y se propaga de una forma imposible de erradicar, como el cáncer.

d) La gran cantidad de creyentes. Esta es una marca accidental. Cuando la iglesia comenzó su curso, era un pequeño rebaño, y aun así era la verdadera Iglesia. Hubo momentos en que la gran mayoría se desvió y se volvió herética (Lucas 12:32; Mt 7:14; Ap 13:3, 16). Durante mucho tiempo apareció el arrianismo para ocupar toda la iglesia.

e) La sucesión ininterrumpida de obispos. Esto no es una marca. Anás y Caifás fueron los seguidores de Aarón. Los obispos arrianos eran los seguidores de los padres ortodoxos. Toda la Iglesia Griega [Ortodoxa], que la Iglesia Romana declaró como cismática o incluso herética, mantiene la sucesión y la justifica igual de bien que Roma. Por lo tanto, la iglesia no es necesariamente donde está la sucesión. La iglesia puede existir sin sucesión. Si todos los presbíteros de una iglesia murieran al mismo tiempo, no por eso dejaría de ser una iglesia. La sucesión en su totalidad no puede demostrarse, ni siquiera mediante la investigación histórica más rigurosa. Debería quedar claro que una sola brecha en la sucesión hace que toda la serie posterior de obispos sea ilegítima. Quien atribuye la autenticidad de la iglesia a la línea ininterrumpida de obispos, pende de un hilo. Es evidente que, según este tipo de cálculos, no existe una sola iglesia auténtica.

Se habla de sucesión en otro sentido; a saber, *successio doctrinae*, "la continuidad de la doctrina". Entendida así, esta marca naturalmente se reduce a la primera que hemos citado [la proclamación pura de la Palabra de Dios], y es una buena marca. Sólo que hay que tener cuidado de que no se entienda demasiado formal y externamente. La verdadera doctrina siempre ha estado implícitamente presente y siempre ha estado en

las Escrituras. Pero la iglesia no siempre la ha mantenido en una formulación dogmática consciente. Es una tarea inútil buscar nuestras fórmulas para la doctrina de la Trinidad y la cristología en los autores patrísticos del siglo II. No obstante, en la fe de la iglesia actuaban todos los factores de los que se componen estos dogmas, y tan sólo era necesario que apareciera un hereje que atacara este o aquel elemento, o que la iglesia reflexionara directamente sobre el contenido de su fe, para que comenzara a formular ese contenido.

f) Acuerdo en materia de doctrina con la iglesia antigua y los padres posapostólicos. No sólo Roma le da gran importancia a eso, sino que la iglesia anglicana también le atribuye mucho peso. Sin embargo, debe considerarse que hay que establecer una distinción entre las opiniones individuales de muchos padres y el consenso de todos ellos. Los padres a menudo andaban a tientas en la oscuridad; se esforzaban por encontrar la luz. En ellos no es la verdad sino el proceso de encontrar la verdad lo que debe destacarse. Alguien lo ha expresado muy bien: “No eran padres de la iglesia, sino infantes de la iglesia”. Por otro lado, cuando uno ve que los padres estuvieron de acuerdo en un punto, esto tenía mucho peso, porque de esta manera la iglesia llegó a la formulación de su dogma y todavía está trabajando continuamente en busca de una mayor claridad. En este sentido, nuestra confesión también conecta con Nicea y los concilios de la iglesia que siguieron. Aun así, esta autoridad de la iglesia antigua no puede separarse de la Palabra de Dios. Aquí no nos encontramos con una marca independiente. El consenso de los padres se basa en las Escrituras. Lo que han trazado es el bosquejo de la propia Escritura. Por esta razón, y sólo por esta razón, queda excluido del cristianismo aquella persona que, por ejemplo, no se basa en Nicea. Este es el caso de los socinianos.

g) La conexión de los miembros entre sí y de éstos con la cabeza. Aplicado a Cristo, esta es una marca de la iglesia invisible; aplicado al Papa no es una buena marca. La unidad mutua entre los creyentes puede verse perturbada por muchas cosas sin que por ello desaparezca la esencia de la Iglesia.

h) Santidad de la verdadera doctrina.

i) Eficacia de la doctrina.

Estos dos coinciden en última instancia con nuestra marca, la proclamación pura de la Palabra. Cada palabra de Dios es santa y poderosa (Sal 19:7; Heb 4:12; Juan 17:17).

j) Santidad de vida. La verdadera santidad efectuada por Dios es invisible; la santidad externa no siempre es confiable. La impiedad absoluta es naturalmente negativa, ya que cuando se manifiesta sin obstáculos es una evidencia de que la iglesia no está presente. Pero por esa razón, también hablamos de la disciplina como una marca.

k) La gloria de los milagros. Esto sólo se tiene en cuenta en la medida en que acompañó a la Palabra al principio y, por lo tanto, queda subordinada a la Palabra. Por lo tanto, también debe encontrarse una respuesta a la pregunta de si todavía se debe esperar una revelación continua y si esta va a ir acompañada de milagros en la Palabra. La Escritura no sabe de milagros sin revelación, simplemente como una marca de la iglesia en la historia. Para dispensar milagros, hay que convertir la iglesia en una iglesia de revelación. Esto no puede hacerse en la actualidad. Dios ha hablado en los últimos tiempos a través de su Hijo, y el Hijo les ha dado autoridad a los apóstoles para hablar en su nombre, y con eso, la revelación ha terminado. Además, la propia

Escritura dice que la falsa doctrina, es decir, la revelación fingida que contradice la revelación anterior, no puede ser acreditada, ni siquiera por un milagro. La Palabra está por encima de la cosa (cf. Dt 13:1–5).

l) La luz de la profecía. Esta, entendida como una verdadera profecía, no es una característica de la iglesia. Sólo el Antiguo Testamento tenía profetas, y no siempre. La profecía, en el sentido más amplio de la interpretación de la Biblia, se incluye bajo la proclamación de la Palabra.

m) La relevancia de los oponentes. La imposibilidad de dejar que esto sea válido como marca es obvia.

n) El lamentable final de enemigos y perseguidores. En cuanto a ese final, no debe hacerse ningún juicio. A veces, los verdaderos creyentes también mueren de manera triste.

o) Éxito temporal. La verdad es que es al revés, porque "en el mundo tendréis opresión" [Juan 16:33].

CAPÍTULO 2

Organización, Disciplina, Oficios

1. ¿Cuántos puntos de vista hay sobre la organización y el gobierno de la iglesia visible?

a) La tesis de aquellos que afirman que cada forma externa es innecesaria o incluso ilegítima. Así piensan los "Hermanos de Plymouth" o darbistas, que se han separado de todas las iglesias organizadas. Creen que toda formación de iglesia necesariamente corrompe y conduce a resultados que son irreconciliables con el espíritu del cristianismo, y que, por lo tanto, no sólo es innecesario formar una iglesia visible, sino absolutamente pecaminoso. De por sí, pues, el oficio también se incluye en la formación externa. Todos los creyentes son sacerdotes, y el Espíritu Santo es el único vínculo que puede unirlos como uno (Darby 1800–1882). Los cuáqueros tienen una visión parecida. Ellos también rechazan el oficio.

b) El sistema erastiano. Este enseña que la iglesia como tal es completamente espiritual, y que le corresponde al estado proporcionarle una organización externa para ejercer el poder que debe haber en ella. Erasto (1524–1583) había tomado sus ideas de Zuinglio. El pecado de los cristianos profesantes no puede ser castigado por los cargos eclesiásticos, negándoles el uso de los sellos del pacto. Sólo el gobierno civil puede ocuparse del pecado. La iglesia no puede hacer leyes o decretos. Solamente puede instruir, amonestar, convencer. Este sistema erastiano se puede aplicar de diferentes maneras.

   1. La aplicación que encontramos en Inglaterra, donde está conectada con el episcopalismo. En tiempos de la Reforma, el rey de Inglaterra había asumido para sí el poder del Papa como cabeza de la iglesia. Todos los obispos tenían que jurarle lealtad a él y recibir su oficio de sus manos. Algunos decían que

en virtud de su oficio, el rey también había recibido el mandato de Dios de cuidar de las preocupaciones espirituales de sus súbditos. Otros decían que las Escrituras no ofrecen una forma de gobierno de la iglesia, por lo que la iglesia es completamente libre, si así lo desea, de permitirse ser gobernada por el estado. No son estrictamente episcopales. Los "clérigos de la alta iglesia" intentaron, de una forma u otra, disminuir la autoridad de la corona.

2. La aplicación de los remonstrantes. Ellos también eran fervientes partidarios de la autoridad del estado en asuntos eclesiásticos. Esto estaba relacionado con las condiciones políticas de aquella época en Holanda, pero, además, también tenía una base aún más profunda; a saber, un debilitamiento del concepto de la iglesia y, en relación con eso, de la realeza de Cristo.
3. La aplicación de la iglesia luterana. En Alemania, la Reforma ciertamente no se originó con el poder civil, pero aun así fue asumida y promovida por él. Los reformadores permitieron que los consistorios, que estaban encargados de la disciplina eclesiástica, fueran nombrados por los electores. Por consiguiente, en el gobernante del land recaía el poder de nombrar los instrumentos para el gobierno de la iglesia, y de hecho se convirtió en el *Summus Episcopus*, el "obispo supremo". Algunos tienen la siguiente teoría para explicar lo que sucedió: el gobernante no es el gobernador supremo de la iglesia sobre la base de su posición civil, sino sólo como su miembro más eminente. Ahora bien, en la ejecución de su poder está obligado por el juicio del clero y el pueblo. Otros, sin embargo, son sistemáticamente erastianos y atribuyen la autoridad eclesiástica al gobernante como tal.

c) El sistema episcopal. Este enseña que la unidad y autoridad de la iglesia residen en su totalidad en los obispos. Considera a los obispos como los sucesores de los apóstoles y piensa que la autoridad ha llegado mediante la transmisión de los últimos a los primeros. De este modo aparece un orden natural entre el clero, ya que los apóstoles sin duda ocupaban un lugar completamente singular. Quien piense que el apostolado se ha perpetuado en el episcopado debe colocar a los obispos por encima de otros que trabajan en la iglesia bajo su control. De esto se desprende, además, que todo el clero debe ser ordenado por los obispos si han de ser reconocidos como ministros legítimos de la iglesia. El sistema episcopal resulta insoportable para otras iglesias que rechazan su concepción básica. Es decir, el sistema episcopal es cismático por naturaleza; impide la práctica de la comunión con otras manifestaciones del cuerpo de Cristo en la tierra. Se dice que la Iglesia Episcopal de Inglaterra rebautiza a los niños que fueron bautizados en las iglesias presbiterianas, y ordena de nuevo a los ministros ordenados procedentes de tales iglesias. Durante mucho tiempo, el sistema episcopal fue el sistema de la Iglesia Católica Romana, primero en general y más tarde en oposición a la teoría ultramontana. La iglesia francesa apela a los obispos frente al Papa.

d) El sistema de la Iglesia Católica Romana actual. Esto ya se ha comentado en parte anteriormente. Desde el Concilio Vaticano, es un sistema completo. La Iglesia Católica Romana es una monarquía absoluta. El Papa no rinde cuentas a nadie; está por encima de la iglesia; de hecho, la iglesia depende de él. En cierto sentido, él *es* la Iglesia. Este sistema implica una gran transformación, ya que importa algo absoluto y tangible a nuestro mundo de relatividades y abstracciones. Si la iglesia indudablemente ha de ser una institución, dicen muchos, entonces preferiblemente

debería ser una institución perfecta que actúe con autoridad y finalidad. Pero este es un sistema completamente antibíblico, tal como se muestra en detalle en la introducción a la dogmática. No se puede sostener ni exegéticamente ni históricamente ni dogmáticamente.

e) El sistema de los independientes. Para empezar, este sistema coincide con el principio puritano. Uno concibe a la iglesia excesivamente como un cuerpo espiritual de creyentes solamente, sin tener en cuenta el llamamiento que tiene que cumplir la iglesia como una institución organizada. Owen era un independiente o congregacionalista. Así pues, según él la iglesia visible individual consiste en aquellos regenerados que están unidos por una relación concreta para servir a Dios y para ejercer una supervisión mutua entre ellos. Los creyentes son el material de la iglesia, y esta relación es la forma de la iglesia.

   Ahora bien, es evidente que cuando se limita de esta manera la importancia de la formación visible de la iglesia, la unidad entre las iglesias locales queda fuera de toda discusión. Cada iglesia se apaña por sí sola. Cuando se produce una especie de unión entre diferentes iglesias, entonces esto es completamente accidental y no *iure divino*, "por derecho divino".

   Al mismo tiempo, internamente el independentismo también tiene su propia marca distintiva por la cual se distingue de otros sistemas. Tiene un ministerio de oficios permanentemente vinculado a la elección de todos los creyentes; es decir, es absolutamente democrático en su gobierno de la iglesia. No hay oficiales en el sentido presbiteriano de la palabra. Las personas, la suma de los creyentes, invisten con el oficio y, por lo tanto, también pueden, cuando lo deseen, retirarlo. Además: sólo los creyentes comulgantes están sujetos a la disciplina eclesiástica, ya que sólo ellos componen la iglesia, propiamente hablando. Es en este punto donde quizás se pueda observar mejor la diferencia entre el concepto independiente y el presbiteriano-reformado de la iglesia. Por último, muchos independientes también permiten la ordenación al ministerio de la Palabra, pero sólo en relación con la iglesia local en la que tuvo lugar. Según esta forma de ver las cosas, cuando un maestro ha abandonado la iglesia en la que fue ordenado, se convierte en un miembro ordinario y debe ser ordenado de nuevo para poder ministrar en una nueva iglesia local. Se dice que tales ordenaciones se producían habitualmente entre los puritanos de Nueva Inglaterra. Según el concepto presbiteriano, la ordenación no sólo se aplica a una iglesia local. Un anciano sólo lo es en la congregación que lo eligió, pero un ministro de la Palabra es ministro de la Palabra dondequiera que proclame la Palabra en la iglesia de Dios. De hecho, el sistema de los independientes debe excluir las misiones a los paganos.

f) El sistema colegiado Este es el sistema desarrollado por Samuel Pufendorf (1687), por Christoph Mattäus Pfaff (1719) y J. H. Böhmer (1744) en Alemania. Los antiguos gremios romanos recibían el nombre de *collegia*—asociaciones libres que se originaron por un interés particular pero que fueron reconocidas por el estado como tales. Así que las iglesias cristianas, que en un principio habían sido *collegia illicita* [asociaciones ilegales] para los romanos, más tarde se convirtieron en *colegiala licita* [asociaciones permitidas]. El sistema colegiado concibe a las iglesias como este tipo de sociedades libres. Se originaron por un contrato.

   Sin embargo, esta es una concepción más o menos racionalista del asunto. Desde luego es cierto que uno obtiene sus plenos derechos en la iglesia visible sólo mediante la confesión, pero aun así ya está asociado con la iglesia antes, aparte de sus propios

actos. El hecho de que la iglesia se haya originado a través de un contrato es igual de erróneo que la teoría de que el estado surgió de esa manera. Del mismo modo que el estado descansa sobre la base de la familia y el clan en la esfera de la ley natural, así también en la esfera espiritual la iglesia descansa en el ministerio del pacto de Dios. Querer derivar su derecho de un acto libre del hombre es completamente pelagiano. El sistema colegiado generalmente está relacionado con la idea de que las iglesias locales son parte de la asociación visible como un todo y no deben verse, en contraposición, como un producto de la reunión de iglesias locales a través de sus representantes en asambleas más grandes.

El sistema colegiado puede compararse con la división de Francia. Francia es una república, y la composición de las distintas provincias se determina desde París. El todo es más grande que las partes, y todo el poder y la jurisdicción provienen de arriba. Por otro lado, el sistema reformado-presbiteriano se puede comparar con la unión de los estados de los Estados Unidos de Norteamérica. Aquí las partes preceden al todo y la autoridad surge desde abajo, de lo que se deduce que el estado tiene derechos que no ha cedido a Washington, y, a la inversa, derechos que los estados individuales ya no pueden ejercer.

g) El sistema reformado del gobierno de la iglesia. Este se basa en las siguientes tesis fundamentales:

1. La iglesia, en su esencia más profunda, es un *reino*, ya que Cristo es ungido como rey sobre ella. En consecuencia, no se puede ejercer ninguna autoridad en la iglesia a menos que derive de la realeza de Cristo y permanezca unida a ella. Querer convertir a la iglesia enteramente en una asociación libre es un fraude a esta monarquía. Los creyentes no son libres de unirse o no unirse, sino que desde el principio están bajo el mandato de Cristo, su rey.
2. Esta autoridad real de Cristo sobre la iglesia está relacionada con la palabra soberana de Cristo. Cristo está en la iglesia, y Él gobierna sobre la iglesia a través de su palabra. Por lo tanto, nadie puede hacer nada en la iglesia que sea correcto y a la vez contradiga esa palabra. Todos los creyentes deben obediencia incondicional a la palabra de su Rey, y esa obligación tiene prioridad ante todas las demás cosas. De esta manera, toda autoridad despótica queda excluida. En la iglesia cristiana no hay gobernantes verdaderamente soberanos. Cristo es el único soberano. En la Iglesia Católica Romana, el Papa afirma que es un soberano y también se le llama el representante de Cristo en la tierra. Él no está sujeto a nada, no vive de acuerdo con la ley de Cristo, sino que produce la ley de Cristo de manera soberana. En la iglesia Reformada, algo así es completamente inconcebible. En la Palabra de Dios tenemos los mandamientos de Cristo de una vez y por todas. En ella se esbozan los contornos del gobierno, mientras que lo secundario se deja a la sabiduría cristiana según el tiempo y las circunstancias. Pero lo principal es llevar a cabo y aplicar la palabra de Cristo. Por lo tanto, en lo que concierne a la iglesia en sí misma, es un poder completamente ministerial y no un poder gobernante.
3. Cristo como Rey ha investido a la iglesia con poder (*potestas*). Sin embargo, esta *potestas* no reside, como sostienen los sistemas catolicorromano y episcopal, en una clase separada que la posee sin la iglesia y más allá de la iglesia. Reside en la iglesia como un todo. Toda la iglesia ha recibido este poder de su Rey. El poder de las llaves reside en la iglesia. Allí donde está la

iglesia, está también el poder de las llaves. Allí donde se origina o manifiesta la iglesia, aparece también el poder de las llaves. En Mateo 18:18 se dice a la congregación: "Todo lo que atéis en la tierra será atado en el cielo", etc. La iglesia puede ejercer este poder a través del ministerio de supervisores, tal como hace generalmente, e incluso es su llamamiento escoger a tales supervisores y someterse a su dirección, para mantener un ministerio especial de la Palabra, pero todo esto no niega el hecho de que la iglesia como un todo es la sede del poder que se ejerce en ella en nombre de Cristo. Boecio lo expresa así: "que la llave ministradora de la autoridad y el gobierno están en todo el cuerpo de la iglesia como tal *virtualiter* [virtualmente], pero sólo en los ministros *formaliter* [formalmente]".

Visto desde este ángulo, el gobierno de la iglesia reformado es una democracia, en contraposición con el carácter oligárquico y despótico de los sistemas católico y anglicano. Boecio pregunta "si la *potestas* [el poder] reside en el consejo de la iglesia [consistorio] o en los ministros de cualquier iglesia en particular, o en la gente, a diferencia del consejo de la iglesia, o en todo el cuerpo de la iglesia compuesto por todas las personas y el consejo de la iglesia". Su respuesta es: "Negamos que todo el poder resida solamente en el consejo de la iglesia o solamente en los ministros. Esto seguiría siendo oligárquico y papista, de modo que la gente como laicado quedaría excluida de todo poder y todo le estaría garantizado al clero, un clero ciertamente jerárquico". Posteriormente afirma: "Negamos que todo el poder resida en el pueblo como algo distinto del consejo de la iglesia, en ellos como el primer y suficiente sujeto, de modo que se delegaría de allí a los ministros y al consejo de la iglesia en cuanto a su posesión o al menos con respecto a su uso, esto es, porque las personas eligen y nombran ministros y ancianos, y les transmiten el poder o, más bien, el ejercicio del poder; como si no tuvieran un poder propio en sí mismos o por medio de sí mismos en virtud de su ministerio u obra por derecho divino". (Esta es la teoría de los independientes, indicada entonces en el contexto como la enseñanza de los brownistas). Consecuentemente, "negamos que todo el poder en el mismo sentido pertenezca al consejo de la iglesia y a sus miembros y al pueblo, uno por uno o tomado colectivamente". Por último, "Afirmamos que el poder eclesiástico, tomado universal y colectivamente, reside en todo el cuerpo de la iglesia, consistente en el consejo de la iglesia y las personas, como sujeto adecuado y suficiente; que no pasa del cuerpo de las personas al consejo de la iglesia y tampoco a la inversa, como tampoco mi ojo derecho es el sujeto real, primero, inmediato y más cercano de mi vista y esta vista pasa a mi ojo izquierdo, ni a la inversa".

Por lo tanto, la idea es esta:

a) El poder reside en la iglesia como un todo.
b) El ejercicio de este poder no puede producirse más que por los oficiales de la iglesia en relación con la congregación. No es legítimo que una congregación actúe sin gobierno, a la manera de los independientes
c) Tampoco puede un gobierno actuar aparte de la congregación.

d) La iglesia como institución y el gobierno se originan juntos, ya que la iglesia individual se organiza como un cuerpo separado mediante la elección de supervisores; esto es, el consejo de la iglesia y la iglesia se originan conjuntamente.
e) El poder que tiene el consejo de la iglesia no se transmite de los miembros individuales de la iglesia mediante la elección e instalación. Llamar o elegir no es más que la aplicación concreta del oficio a tal o cual persona, y sólo en esta medida es una *causa sine qua non*, "condición sin la cual no".
f) Por el contrario, el poder que reside en los miembros de la iglesia no desciende primero de arriba y se deriva del consejo de la iglesia. Cuando las personas que desempeñan los oficios admiten a alguien en la iglesia visible reformada, este acto de recepción es naturalmente indispensable, pero no es fuente de poder eclesiástico.
De hecho, esta concepción es respaldada por las Escrituras. En sus comienzos, la iglesia existió con el apostolado. Por supuesto que los apóstoles eran mucho más que ministros ordinarios de la iglesia, pero aun así su oficio también incluía la autoridad ordinaria.
Estos apóstoles no fueron elegidos por la iglesia, sino por Cristo, quien les dio poder tanto a ellos como a la iglesia. Los once apóstoles no eligieron un nuevo apóstol como si hubieran formado un colegio que pudiera renovarse a sí mismo. Hicieron que dos fueran elegidos por la congregación, mientras que la elección final seguía siendo para aquel que conoce el corazón. También vemos que, más tarde, fue el propio Cristo quien llamó al apóstol Pablo. Por lo tanto, si hubiera que exceptuar a los apóstoles, podría decirse que la iglesia estaba allí antes que sus oficiales. Pero que no puede excluirse a los apóstoles y considerarlos simplemente como misioneros parece seguro por lo que dice Mateo 16:19, donde las llaves del reino de los cielos les fueron dadas a ellos.

4. Esta *potestas ecclesiastica* [poder eclesiástico] se distribuye de diferentes maneras. Algunos hablan de (1) un poder dogmático, y (2) un poder jurídico. Al primero pertenecen la predicación de la Palabra, la administración de los sacramentos y todo lo que sirve a estos como medios: la reunión y organización de iglesias, la elección de los ministros, el llamamiento a reunirse de las asambleas, etc. Al segundo pertenecen la disciplina eclesiástica y todo lo relativo a la misma. De ahí que se hable de dos llaves: una llave del conocimiento y una llave del gobierno (*clavis scientiae et regiminis*). Otros hacen una triple distinción: un poder (1) dogmático, (2) de ordenación y (3) judicial.
5. El poder dogmático, como todo poder eclesiástico, es naturalmente un poder ministerial y está ligado a la Palabra de Dios. Incluye:
   a) La preservación de la Sagrada Escritura. Las palabras de Dios les han sido confiadas a la iglesia. Conserva las Escrituras no sólo como lo hace una Sociedad Bíblica, sino que es su vocación oficial (Rom 3:2).
   b) El ministerio de las Sagradas Escrituras. Esto se produce a través de los ministros de la Palabra. Hablan sobre la base de la Palabra y desde

la Palabra, y así abren o cierran el reino de los cielos. Este es un poder declarativo que luego sólo es válido ante Dios cuando concuerda con las Escrituras y cuando la situación a la que se aplica es, de hecho, como se supone que es. En consecuencia, existe una diferencia en este poder entre la mera interpretación bíblica de un miembro privado y el ministerio oficial de la Palabra. Dios o Cristo le habla a la congregación a través de este último, a través de los que son llamados por él para ese fin. Cristo les ha dado el ministerio de la reconciliación, y son embajadores en nombre de Cristo, que imploran: Reconciliaos con Dios (2 Cor 5:20; cf. 1 Tim 4:13; 2 Tim 2:15; cf. Catecismo [de Heidelberg], 84).

c) La explicación y la determinación del significado de la Sagrada Escritura mediante credos y confesiones, especialmente en contra de opiniones erróneas. En consecuencia, a la iglesia se la llama columna y sostén de la verdad (1 Tim 3:15). Por supuesto que la Palabra de Dios tiene su base en sí misma, y que esta Palabra no la desvela únicamente la iglesia, tal como afirma Roma. Pero a través del ministerio de la iglesia, la verdad es expuesta y confirmada; su certeza se manifiesta.

   Hay muchos que niegan a la iglesia el poder y el derecho de confeccionar credos, y piensan que hacerlo contraviene la suficiencia de las Sagradas Escrituras. De ahí que también haya muchas comuniones que no admiten ninguna confesión, como los cuáqueros, los darbistas, etc. Hay que admitir que los credos no son absolutamente necesarios. Una iglesia, si queremos razonar en abstracto, puede existir sin documentos confesionales, y de hecho ha existido sin ellos. Sin embargo, estas fueron situaciones excepcionales. Es imposible guiar a alguien a través de la Escritura en su totalidad o preguntarle sus opiniones sobre la totalidad de la Escritura. Las cuestiones fundamentales deben reunirse para que la iglesia pueda mostrar cómo entiende las Escrituras a la luz del Espíritu. La autoridad de estos credos va siempre ligada a las Escrituras; son susceptibles de mejora, pero no pueden revisarse a la ligera, en la medida en que no son un compendio de la teología, sino el fruto maduro del desarrollo espiritual de la iglesia, a veces obtenidos a través de una larga lucha. Una verdadera revisión no derriba lo antiguo, sino que lo explica y lo confirma y lo ilumina aún más en relación con los nuevos tiempos y circunstancias. Pero sigue siendo cierto que la Escritura es la *norma normans* [norma normativa] y la confesión la *norma normata* [norma normada].

6. Según algunos, lo que ya hemos enumerado anteriormente como partes del poder dogmático de la iglesia pertenece a la *potestas ordinis* [poder del orden], ya que se limita este poder al ministerio oficial de la Palabra. Si se toma la primera parte de manera más amplia, tal como hemos hecho, dentro de la *potestas ordinis* está la elaboración de leyes y reglas, por tanto de un *orden de la iglesia* y la implementación del mismo; en resumen, todo lo que ocurre en la iglesia aparte del poder que está relacionado con la Palabra y que pertenece

a la disciplina. Las ordenanzas que hace la iglesia se distinguen de las ordenanzas que Dios mismo ha prescrito en su Palabra. Estas últimas obligan a la conciencia, algo que no se puede decir de una ordenanza eclesiástica. Que debe haber reuniones en las que se proclame la Palabra de Dios y se administren los sacramentos es una "ley" que obliga a la conciencia; el modo en que se organizan esas reuniones en detalle es una ordenanza de la iglesia, un *canon* o una *constitución*. Si estos últimos se transgreden, entonces no es pecado porque sean vinculantes en sí mismos, sino sólo porque al transgredirlos se devalúa el poder eclesiástico por el cual están establecidos. Las leyes sólo son *declaradas* por la iglesia; las ordenanzas son *hechas* por ella. De las leyes se habla en Mateo 28:20, "enseñándoles que guarden todo lo que os he mandado". De las ordenanzas (al menos en parte), tenemos un ejemplo en Hechos 15 (cf. con 1 Cor 8:9, 13 y 10:23, 25, 27; cf. además 1 Cor 14:40; 11:34; 16:1).

Ahora, cada orden de iglesia consiste en dos partes distintas. En él hay elementos que pertenecen a las partes más fundamentales del gobierno bíblico, como las leyes de la iglesia. En él también hay elementos que se hacen libremente y sobre los cuales la Escritura no es decisiva, o al menos no da un mandato directo. Un buen orden de la iglesia debe incluir ambos, ya que las estipulaciones libres sólo se pueden hacer sobre la base de los fundamentos del gobierno bíblico de la iglesia y por tanto ser adecuadas. Así pues, también hay un elemento inalterable en el orden de la iglesia, derivado de la Palabra de Dios, al cual se agrega el elemento humano. Sin embargo, este último también debe seguirse, aunque sobre una base diferente al primero, esto es, que la iglesia también se ha obligado a sí misma a ese elemento por sus propios gobernantes. Quien reconoce el poder eclesiástico para hacer ordenanzas también debe guardarlas, incluso cuando las considere menos útiles. Un canon que no necesita ser seguido *eo ipso* [de ese modo] deja de ser un canon.

Disciplina

7. La tercera parte del poder eclesiástico es la *potestas judicialis* o *disciplinaris*, "disciplina eclesiástica". No todos reconocen que la iglesia tiene el poder de mantener la supervisión de sus miembros a través de la disciplina o de excluir de su comunión mediante la excomunión. Los erastianos niegan este tipo de acciones, sosteniendo que tal disciplina pertenece a la esfera del estado y que, por lo tanto, la iglesia debe mantenerse completamente al margen de ellas. Sólo si el estado no cumple con su deber, o no puede hacerlo porque es incrédulo, la iglesia, según algunos, puede tomar la disciplina en sus propias manos.

Fue Calvino quien sacó a relucir específicamente la disciplina eclesiástica, como algo distinto de la disciplina civil, en relación con el oficio presbiterial. Y estas dos cosas —la disciplina y el oficio de anciano—, la iglesia reformada se las debe, bajo Dios, a él. Sin embargo, en Ginebra, de acuerdo con el orden de la iglesia introducido en 1541, en más de un aspecto la disciplina eclesiástica todavía dependía del poder del castigo civil. Los ancianos eran elegidos por el gobierno y entre sus miembros. Solamente en los lugares en

que el gobierno se mantuvo contrario a la iglesia se desarrolló este buen principio con total pureza.

La pregunta es dónde y hasta qué punto la Escritura enseña disciplina en el sentido más estricto, es decir, el tipo de administración de los miembros que culmina en una excomunión pública y oficial. No es suficiente apelar al carácter de una asociación, ya que la iglesia es más que una asociación. No actúa por su propia mano, sino en nombre de su Rey. ¿Puede proceder a desterrar a alguien en su nombre? Algunos teólogos (como Turretin) apelan al Antiguo Testamento. El hombre caído es expulsado del paraíso y se le niega comer del árbol de la vida. El paraíso era un tipo de la congregación, el árbol de la vida un sacramento, como también lo fue lo que sucedió con Caín (Gn 4:14). En Israel, los incircuncisos, los leprosos, los impuros estaban excluidos de los lugares santos (Lv 5; 6; 7; 10); también del uso de las cosas santas. Los sacerdotes y los levitas tenían que separar lo puro de lo impuro (Ez 44:28; cf. también 44:9). Todo esto puede interpretarse como un tipo, pero la cuestión es si es un tipo para la iglesia visible o para la invisible, para el reino de Dios. En ese momento no podía haber una excomunión real tal como existe bajo el Nuevo Testamento. La iglesia y el estado eran uno. Por lo tanto, nadie podía ser expulsado de la iglesia o también debía ser eliminado del estado, es decir, ser erradicado de su pueblo y castigado con la muerte. Sólo más adelante, cuando los judíos perdieron su independencia y esta ley ya no se podía poner en práctica, se originó la excomunión real, la terminación de la comunión religiosa. "y el tal fuese excluido de la congregación de los exiliados" (Esdras 10:8). Después del exilio, el mantenimiento de esta excomunión fue una cuestión de su propia existencia para el judaísmo. Rodeados por todos lados por el mundo pagano, tuvieron que excluir rigurosamente a todos los elementos paganos para no ser absorbidos gradualmente por el paganismo. Los judíos hicieron una distinción entre נְידּוּי y חֲרֶם, excomunión "temporal" y "final". En el Nuevo Testamento, se habla de esta excomunión judía en Lucas 6:22; Juan 9:22; 12:42; y 16:2. El derecho a excomulgar residía en los ancianos de la sinagoga ("los judíos ya habían acordado"; Juan 9:22).

Esta excomunión era la aplicación en situaciones nuevas de los principios prescritos en el Antiguo Testamento. A través de Esdras había recibido la sanción divina, que Cristo relacionó con el poder de las llaves que le dio a su iglesia. Mateo 16:19 y 18:17 es la comunicación de este poder Su aplicación se encuentra en 1 Corintios 5; 2 Tesalonicenses 3:14–15; Tito 3:10–11 ("Rechaza a una persona hereje después de la primera y segunda amonestación, sabiendo que tal persona es perversa y peca, habiéndose condenado a sí mismo"); 2 Juan 10; 1 Timoteo 1:20 ("Entre los cuales están Himeneo y Alejandro, a quienes entregué a Satanás para que aprendieran a no seguir blasfemando"); y Romanos 16:17.

¿Todo esto tiene que ver con el ejercicio ordinario de la disciplina terminal, tal como se entiende que tiene lugar incluso ahora, o es algo que solamente era legítimo para los apóstoles? En 1 Corintios 5, Pablo dice que la iglesia debe expulsar a la persona incestuosa de su seno y que sólo si no lo hicieran, él mismo está dispuesto a intervenir con su autoridad apostólica (1 Cor 5:2–

7). Pero aun así, no se trata de una excomunión únicamente apostólica que se pronunciará sobre tal persona, ya que el apóstol tiene la intención de que su espíritu esté presente cuando la iglesia se reúna, con el poder del Señor Jesucristo. En consecuencia, aquí encontramos dos elementos: (a) excomunión por parte de la congregación, a la que el apóstol instó y en la cual participó a través de su espíritu; (b) entrega a Satanás para la destrucción de la carne (5:5). Por eso es evidente que se quiere decir algo bastante extraordinario. No podemos decir que la iglesia que disciplina a alguien y lo desecha entrega a esa persona a Satanás. Nuestra fórmula para expulsar no usa tales expresiones. Es probable que el apóstol se refiera a los sufrimientos corporales, a los que había entregado posteriormente al culpable (cf. el caso de Elimas, Hechos 13:9–11). 1 Timoteo 1:20 debe tomarse de manera similar. Al mismo tiempo, vemos a partir de este caso que el ejercicio terminal de la disciplina sigue teniendo un significado correctivo. La entrega a Satanás también se produjo para que el espíritu pueda ser salvo en el día del Señor Jesucristo. Los otros textos mencionados anteriormente también colocan eso en primer plano.

Pero este no es el único propósito. Si la disciplina tiene que ver con el miembro individual, también tiene que ver, en no menor medida, con el cuerpo de la iglesia. Sirve para eliminar a aquellos miembros que, en el caso de permanecer en la iglesia, infectarían a los demás, contaminarían por completo el cuerpo y profanarían la mesa del Señor. Sobre eso 1 Corintios 5:6–7 dice: "¿No sabéis que un poco de levadura leuda toda la masa? Limpiaos, pues, de la vieja levadura, para que seáis nueva masa". Pero estas dos cosas no se excluyen necesariamente entre sí. Mientras alguien vive en pecado y no se arrepiente, puede ser un miembro peligrosamente enfermo de la congregación y puede ser necesario cortarlo mientras todavía es y sigue siendo un verdadero hijo de Dios. Luego regresará con la confesión, y la disciplina habrá cumplido su doble propósito. Por supuesto, también puede ser que perteneciera a los hipócritas, que no debiera estar en la congregación. Pero la iglesia no puede decir eso de manera definitiva cuando pronuncia la excomunión; debe dejar a Dios el juicio sobre lo interior. Su excomunión siempre se basa en la Palabra de Dios y es declarativa, es decir, si la persona no se arrepiente y su estado interno se corresponde con su conducta externa, entonces será excluido del reino de Dios, ya que ahora está excluido de la comunión de la iglesia visible. Por lo tanto, mientras que los que están en la iglesia son juzgados objetivamente según su confesión y deben ser tratados como cristianos, la iglesia no tiene otro juicio que pronunciar sobre alguien que es excomulgado, ya que es Dios quien juzga a los que están fuera. Además, en tratos posteriores con una persona así, la iglesia debe tener en cuenta ambas posibilidades: que puede ser un verdadero miembro del cuerpo de Cristo que ha tomado un camino equivocado, y también que puede haber sido un miembro sólo en apariencia. Si regresa con arrepentimiento y confesión de pecado, entonces la iglesia trata con él (de nuevo objetivamente) en el primer sentido.

Relacionada con esto está la cuestión de si uno puede aplicar la disciplina a alguien que se sitúa fuera de la iglesia. Esta pregunta es difícil de responder.

Por un lado, se puede decir que el individuo no se ha convertido en miembro mediante un acto libre de la voluntad, que en virtud del pacto de Dios pertenece a la iglesia por su bautismo y que está bajo la supervisión de la iglesia, que, por tanto, no puede retirarse mediante un acto libre de la voluntad. En consecuencia, si una separación voluntaria de la iglesia elimina el ejercicio posterior de la disciplina, casi no queda nada de la disciplina. Si alguien permite silenciosamente que se le deseche, en la mayoría de los casos tampoco dudará en cortar los vínculos de antemano. En la peor de las enfermedades, la cura radical debe permanecer sin usar.

Sin embargo, también hay mucho que decir sobre el otro lado de esta cuestión. Si uno lleva a cabo estrictamente la ejecución de la disciplina, entonces no sólo debe proceder si un miembro bajo censura se separa a sí mismo, sino también una vez que un miembro libre de censura da este paso. De hecho, incluso los miembros por el bautismo deben ser censurados si se apartan, y todo el proceso de disciplina debe llevarse a cabo con todos sus pasos de principio a fin. Eso huele más o menos a Roma. También se puede decir que por el apartamiento voluntario de una persona, el objetivo de la disciplina se alcanza en parte y en parte, se hace inalcanzable. Por lo que respecta al aspecto *quirúrgico* de la disciplina, este se ha convertido en superfluo; el ofensor ha liberado a la congregación de sí mismo. En cuanto al aspecto *curativo*, hay pocas posibilidades de que alguien que evita por sí mismo la exclusión de los sellos del pacto y de la terminación de la comunión eclesiástica cause muchas molestias. Nos parece que la disciplina debe ser ejercida en circunstancias ordinarias. Muchos que tienen la triste intención de separarse arbitrariamente tal vez pueden verse afectados por amonestaciones oficiales o incluso por la separación formal. Tales casos se han producido. Sin embargo, aquí no es aconsejable establecer una norma que deba ser válida para todas las circunstancias. En cualquier caso, decir que *no se puede* tratar con alguien que se ha separado es ir demasiado lejos.

¿Se extiende también esta disciplina a aquellos bautizados que no son miembros por confesión? Esa pregunta hay que valorarla de manera diferente. Los ejemplos de disciplina que se nos describen en el Nuevo Testamento se refieren a aquellos que fueron bautizados como adultos. Esta pregunta está relacionada con otra: si los hijos del pacto, los hijos de los miembros comulgantes de la iglesia, pertenecen a la iglesia institucional. Boecio plantea esta pregunta: "¿Pertenecen los hijos de los miembros del pacto a la iglesia visible y ayudan a constituirla? Respuesta: Son llamados miembros de la iglesia por la Liturgia de los Países Bajos en la fórmula para la administración del bautismo, en la primera pregunta que se les hace a los padres ("como miembros de su iglesia deberían ser bautizados"). Y eso lo demuestran 1 Corintios 7:14 y Hechos 2:39. Pero esto debe entenderse con una reserva, como bien lo expresa Ames: los niños no son en este sentido miembros maduros de la iglesia que … puedan participar de todos los privilegios". Esto, sin embargo, no puede tomarse como si la iglesia no tuviese ningún llamado y no tuviera el derecho de tratar con los niños y amonestarlos. Existe, por lo tanto, una especie de disciplina. Pero cuando alguien se convierte en miembro comulgante, promete que se someterá a la disciplina eclesiástica. La disciplina

formal y apropiada, pues, está diseñada para personas maduras que han alcanzado la edad de discernimiento, y no para los niños. Estos últimos son miembros de la iglesia visible, miembros de pleno derecho y no medio miembros, pero miembros inmaduros que no tienen todos los derechos de los miembros. Pero esto de ninguna manera prueba que la iglesia no tenga pleno derecho con respecto a ellos.

La disciplina no se refiere a todos los pecados, sino a los llamados pecados públicos, es decir, a aquellos que ofenden abiertamente. Por lo tanto, por el pecado público no se entiende un pecado que se comete a la luz del día, ya que hay muchos actos injustos que por su naturaleza buscan la oscuridad y la disciplina eclesiástica se volvería entonces completamente inútil con tal limitación. Algo se convierte en un pecado público *ipso facto* [en sí mismo] tan pronto como provoca una ofensa pública en la congregación, incluso si también se ha cometido a puerta cerrada. Cabe imaginar qué posición tan insostenible ocuparía la iglesia frente a todas las sociedades secretas de nuestro tiempo si tomara el "pecado secreto" en el sentido más estricto de la palabra. Un pecado puede ser secreto y público al mismo tiempo, según cómo se entienda. La exigencia de que para un pecado censurable hay que ser capaz de especificar el día y la hora es completamente insostenible.

Mateo 18 ordena el proceso que debe seguir la disciplina:

a) Amonestación fraternal, a solas, entre aquel que se ha dado cuenta del pecado y el pecador.
b) Si esto no sirve, amonestación en presencia de uno o dos testigos para que quede claro más adelante cómo se ha llevado a cabo el manejo personal del asunto.
c) Si esto tampoco ayuda, el pecado se presenta a la congregación. La pregunta aquí es si por "la congregación" debe entenderse el consejo de la iglesia. Beza y nuestra fórmula para la iniciación de los ancianos lo entienden de esa manera ("que de ninguna manera puede ser interpretado como todos y cada uno de los miembros de la congregación"). La verdad parece ser que aquí no se tiene presente la forma concreta de gobierno de la congregación, ya que esto se resolvería en el futuro. Al decir el consejo de la iglesia, lo que se dice es la congregación. Además, también en Corinto parece haber participado toda la iglesia en el ejercicio de la disciplina (cf. Catecismo de Heidelberg, pregunta 85).
d) Tan pronto como se presenta un pecado ante el consejo de la iglesia, se hace público si la amonestación no sirve. Si la amonestación surte efecto, el pecado no necesita hacerse más público. Si, por otro lado, ha sido público desde el principio, el consejo de la iglesia naturalmente no necesita esperar a que alguien se preocupe por ello en privado, sino que debe exigir la confesión pública. Los pecados públicos deben ser confesados públicamente, ya sean originalmente públicos o que lleguen a serlo al despreciar la admonición eclesiástica.

   El primer paso después de la advertencia infructuosa del consejo de la iglesia es la excomunión menor (*excommunicatio minor*), la negación del uso de la Cena del Señor. Entre esta excomunión menor y la

eliminación final hay tres amonestaciones, de acuerdo con el artículo 77 del Orden Eclesiástico de Dort. En la primera, el nombre del pecador no se menciona; en la segunda, su nombre se menciona con la recomendación del clasis o presbiterio. En la tercera, se declara finalmente su expulsión para que pueda tener lugar con el acuerdo silencioso de la iglesia. Esta expulsión se denomina "excomunión mayor" (*excommunicatio major*). La reinstalación también debe tener lugar con el conocimiento previo de la congregación.

Sólo las personas individuales son objetos de disciplina, no los cuerpos colectivos, como sostiene Roma cuando excomulga naciones y pueblos enteros. Las consecuencias de la disciplina no son civiles, como si uno no pudiera tener ningún tipo de contacto en la vida civil con una persona censurada o excomulgada. Pablo ha advertido expresamente contra este exceso en 1 Corintios 5:9–12. Uno no debe tener ninguna comunión religiosa con esa persona. En el aspecto religioso, debe ser como un pagano o un publicano. Pero uno ciertamente puede trabajar con un pagano y un publicano. La iglesia también está obligada a eso después del ejercicio de la disciplina (2 Tes 3:15).

Como puede verse, en general y con respecto a sus principios fundamentales, la disciplina descansa en la Palabra de Dios. Los pasos individuales, por otro lado, no poseen autoridad bíblica y por lo tanto no pertenecen a las leyes sino a las regulaciones eclesiásticas. Mateo 18 no dice nada más que aquellos que no escuchan a la iglesia deben ser excluidos de toda comunión. Sin embargo, la disciplina por etapas ya es muy antigua en la iglesia. Ya se habló de una primera y una segunda amonestación en Tito 3:10, después de lo cual un hereje debe ser expulsado. La iglesia antigua era rigurosa no sólo en la exclusión sino también en la readmisión, que tenía lugar en cuatro pasos (πρόκλαυσις, ἀκρόασις, ὑπόπτωσις, σύστασις). Hubo incluso grupos que no readmitían a los caídos. Aquel que era puesto bajo la disciplina de la iglesia era excluido de su cargo. En épocas posteriores, la disciplina cayó en desuso, especialmente en la Iglesia Católica Romana a través del tráfico de indulgencias.

Resulta casi superfluo observar que la excomunión no excluye del alcance del ministerio de la Palabra, sino únicamente del ministerio de los sacramentos. Alguien que es excomulgado tiene responsabilidad hacia la Palabra tanto como paganos y publicanos cuando se les presenta.

Los tratamientos eclesiástico y civil de los pecados no se excluyen mutuamente, sino que van en paralelo. Que alguien haya soportado su castigo civil y que esté de nuevo en paz con la autoridad civil, no lo reivindica ante la iglesia. También puede suceder que, de una forma u otra, la ley civil no lo condene y que sí existan todavía razones para tratarlo eclesiásticamente. La iglesia no necesita ajustarse a las opiniones de la justicia mundana. Tiene su propia administración de justicia y es ella misma responsable ante Dios.

Oficios

8. Para ejercer el gobierno de la iglesia, Cristo ha instituido oficios. "Y él mismo constituyó a unos, apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros,

pastores y maestros” (Ef 4:11). “Y a unos puso Dios en la iglesia, primeramente apóstoles, luego profetas, lo tercero maestros, luego los que hacen milagros, después los que sanan, los que ayudan, los que administran, los que tienen don de lenguas” (1 Cor 12:28). “si el de profecía, úsese conforme a la medida de la fe; o si de servicio, en servir; o el que enseña, en la enseñanza; el que exhorta, en la exhortación; el que reparte, con liberalidad; el que preside, con solicitud; el que hace misericordia, con alegría” (Rom 12:6–8). A partir de estos pasajes debería comenzarse con la distinción de oficios en la iglesia del Nuevo Testamento. Son en parte ordinarios y en parte extraordinarios—Calvino (*Institución*, 4.1.1 y siguientes) los divide de la siguiente manera: los apóstoles, los profetas y los evangelistas son de carácter extraordinario y temporal; los pastores y maestros tienen un oficio ordinario que es permanente. Los maestros tienen que ver con la interpretación de las Escrituras, los pastores con la predicación del evangelio y la administración de los sacramentos. Otros oficios permanentes (derivados de Rom 12:7 y 1 Cor 12:28) son el de presidir (κυβέρνησις) y cuidar a los pobres (ἀντίλημψις). El de presidir reside en los ancianos y el cuidado de los pobres en los diáconos. Hay dos tipos de diáconos, aquellos que tienen que ver con el bien para los pobres y los que tienen que ver con las personas de los pobres.

Apóstol (ἀπόστολος), de ἀποστόλλειν, significa propiamente “enviado”, “uno enviado”. Se puede usar en un sentido general (cf. 2 Cor 8:23). Por lo general, sin embargo, tiene un significado bastante específico. Jesús designó a los doce que Él eligió con este nombre concreto (Lucas 6:13), lo cual implica la particularidad de su cargo. No fueron llamados apóstoles como misioneros corrientes (cf. Hechos 1:2, 8). Pablo ciertamente no se limitó a reclamar la posición de un predicador ordinario cuando defendió y estableció su apostolado con tanto énfasis y tan frecuentemente.

Los apóstoles son elegidos, doce en número, como representantes del Israel espiritual. De ese modo se indicaba de manera significativa que la iglesia del Nuevo Testamento descansaba sobre la base del Antiguo y que estaba construida sobre ese fundamento. Son, al mismo tiempo, piedras que, junto con los profetas, forman el fundamento (Mt 19:28; Lucas 22:30). Cuando se considera el asunto desde este punto de vista, la elección de Matías (Hechos 1:26) no se puede llamar un error o una medida apresurada. Pablo no apareció en el lugar de Judas, sino que se encuentra fuera del círculo de los doce (cf. Ap 21:14). Él era el apóstol de los gentiles, ἀπόστολος ἔθνων (Rom 11:13), ἀποστολὴν … εἰς τὰ ἔθνη (Gal 2:8).

Un apóstol tiene un oficio que no sólo se extiende durante su vida, sino que es válido para toda la dispensación terrenal del pacto de Dios. Los presbíteros y diáconos del Nuevo Testamento ya no son *nuestros* diáconos y presbíteros. Para nosotros, son personas históricas que forman parte del pasado. Con los apóstoles ocurre lo contrario; son nuestros apóstoles, además de ser los apóstoles de los primeros cristianos, enviados a nosotros, con autoridad para nosotros. No hay conocimiento de Cristo más que a través de la palabra de los apóstoles. Cristo ora por aquellos que creerán en Él a través de su palabra. Quien se aparta de la autoridad de los apóstoles se coloca fuera de los límites

del cristianismo. Pablo dice: mi evangelio es el único y genuino evangelio, y si un ángel o cualquier otro os proclama otro evangelio, sea anatema.
Las marcas de un apóstol son:

a) Que debe tener una misión directamente de Cristo. Eso está implícito en el nombre. No es un “enviado” en un sentido general sino concreto, un enviado directamente de Cristo. Los Evangelios dicen: “Jesús envió a estos doce” (Mt 10:8; 11:1; Marcos 6:7; Lucas 9:2). Se podría decir entonces que Matías no podía ser un apóstol ya que fue elegido por la iglesia. Pero entonces la iglesia eligió dos, y dejó la elección decisiva a Cristo. Pablo también fue llamado directamente por Cristo (Gal 1:1).
b) Los apóstoles tenían que ser testigos de la vida de Cristo durante su estado de humillación, de su obra mediadora en ese estado, de su sufrimiento y, sobre todo, de su resurrección (Juan 15:27). “Es necesario, pues, que de estos hombres que han estado juntos con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús entraba y salía entre nosotros, comenzando desde el bautismo de Juan hasta el día en que de entre nosotros fue recibido arriba, uno sea hecho testigo con nosotros, de su resurrección” (Hechos 1:21–22). De ahí que Pablo pregunte: “¿No soy yo apóstol? ¿No soy libre? ¿No he visto a Jesucristo, nuestro Señor?” (1 Cor 9:1). Y, en consecuencia, su visión del Señor en el camino a Damasco debe haber sido una visión real y no meramente una invención de sus sentidos. En otros pasajes, el apóstol también lo pone a la misma altura que otra serie de apariciones corporales del Señor (1 Cor 15:8).
c) Un apóstol hablaba y escribía por inspiración. El Señor se lo prometió a sus apóstoles (Mt 10:19; Lucas 12:12). El Espíritu Santo, a quien el Padre enviaría en su nombre, les enseñaría todas las cosas (Juan 14:26), y los guiaría a toda la verdad (Juan 16:13). Esta promesa se cumple en Pedro (Hechos 4:8). Más tarde podrían decir: “Le pareció bien al Espíritu Santo y a nosotros” (Hechos 15:28). “Así que quien rechaza esto, no rechaza al hombre sino a Dios, que nos ha dado su Espíritu Santo”, dice Pablo en 1 Tesalonicenses 4:8. Un apóstol ciertamente puede pecar y cometer errores, pero no puede proclamar una enseñanza falsa. Cuando mediante su conducta Pedro pareció enseñar la obligación de que los gentiles guardaran la ley judía, actuó hipócritamente pero no erró (Gal 2:13).
d) Un apóstol poseía el poder de obrar milagros. Eso también se les prometió al ser enviados, e hicieron uso de él (Hechos 3:15–16; Heb 2:3–4).
e) Un apóstol recibía la validación de Dios a través del éxito de su obra. Pablo, al menos, apela repetidamente a eso para defender su apostolado, y otros lo reconocieron como un veredicto de Dios (Gal 2:8; 1 Cor 9:1–2).

Estos hechos son suficientes para zanjar la cuestión de si todavía hay apóstoles o puede haberlos. Los episcopales convierten el apostolado en algo transmisible y creen que pueden considerar a sus obispos como apóstoles. Pero no pueden decir que hayan visto al Señor, no están inspirados, no hacen

milagros y no es Cristo quien los elige. Por eso sostienen que, además de las cualidades mencionadas anteriormente, los apóstoles también tenían esta otra: podían ordenar y administrar, y eso se transmite a los obispos. Ahora bien, es cierto que los apóstoles poseían este poder. Ellos presiden las iglesias con autoridad absoluta, nombran ancianos, diáconos, etc. Pero ¿solamente ellos? Evidentemente, este no es el caso. En virtud de su carácter completamente singular, su oficio incluía todas estas otras cosas (cf. 1 Timoteo 4:14 con 2 Tim 1:6).

En tiempos recientes, los irvinguitas han tratado de revivir el apostolado. Según ellos, el don de lenguas también ha regresado. El regreso de Cristo está a punto de producirse. De ahí el nombre: "Iglesia Católica Apostólica". Hay profetas, apóstoles, evangelistas y pastores.

Un segundo oficio reconocido como extraordinario es el de *profeta*. Bajo el Antiguo Testamento había dos tipos de profetas: aquellos que estaban en la misma línea que los apóstoles del Nuevo Testamento, es decir, que eran anunciadores infalibles del consejo de Dios, y aquellos que aplicaban y difundían la verdad proclamada por los anteriores. En el Nuevo Testamento, los profetas aparecen junto con los apóstoles (Ef 3:5; 2:20; 4:11; 1 Tim 1:18; 4:14; 1 Cor 14:3; 13:8; Ap 11:6). A la vista de estos pasajes, parece que en la era apostólica el don de hablar para la edificación de la congregación se desarrolló de una manera extraordinaria, que a través del Espíritu se revelaban misterios y, en ocasiones, se predecían acontecimientos futuros (Hechos 13:1–2; 11:28). En esa medida, este oficio profético era temporal y extraordinario. En el sentido más amplio de "hablar para la edificación", es permanente y también se usó en las antiguas iglesias reformadas.

Un tercer oficio es el de *evangelistas*. Esta designación es fácilmente malinterpretada. Los evangelistas bíblicos se distinguían en lo fundamental de los nuestros. Ellos estaban relacionados con los apóstoles. Eran sus asociados, compañeros de viaje, compañeros de trabajo. Felipe, Timoteo, Tito, Marcos y Silas pertenecían a este grupo. Los setenta discípulos a quienes el Señor envió también deben ser mencionados en este sentido. Su labor consistió en predicar y bautizar. En esa medida se correspondían con los pastores ordinarios, salvo que estos últimos servían en un lugar fijo. Pero al mismo tiempo, parecen haber tenido un poder especial. Tito nombraba ancianos (Tito 1:5) y ejercía la disciplina (3:10). Timoteo imponía las manos (1 Tim 5:22). De todo esto parece desprenderse que había algo extraordinario en el oficio de evangelista. Jerónimo ya dijo: "Todo apóstol era un evangelista, pero no todos los evangelistas eran apóstoles". En cualquier caso, la noción popular de que un evangelista está un poco por debajo de un pastor es antibíblica. Si este oficio de evangelista aún puede existir, hay muchas más razones para ponerlo por encima (cf. también "ayudas" 1 Cor 12:28).

Llegamos ahora a los oficios ordinarios. Aquí debemos abordar diferentes cuestiones: (a) La relación que guardan entre sí los oficios de anciano (presbyter) y obispo o supervisor (*episkopos*), y si se trata o no del mismo oficio. (b) La relación que guardan entre sí el oficio de pastor (*poimēn*) con respecto a los dos mencionados en el apartado (a); es decir, si entre los ancianos existe una distinción entre aquellos que son pastores y aquellos que

no lo son. (c) La cuestión del oficio de maestro y si este era un oficio particular, distinto al de pastor. (d) La cuestión acerca del oficio de diáconos y diaconisas. (e) La cuestión del llamamiento a los oficios y la manera en que se inviste con el oficio.

a) La relación entre el episcopado y el presbiterado. Los defensores del sistema episcopal dicen que los dos oficios de obispo y presbítero son diferentes. Los obispos ocupan un lugar más elevado que los presbíteros. Tienen el poder de ordenar y mandar sobre los presbíteros. Estos últimos no pueden ordenarse los unos a los otros. Algunos van mucho más lejos, como ya vimos, y hacen a los obispos sucesores de los apóstoles.

   En contraposición, planteamos esta tesis: el obispo y el presbítero, el supervisor y el anciano se refieren por completo la misma función. Un supervisor es un anciano y un anciano es un supervisor. Si había una distinción entre los oficios de anciano y supervisor, esta no tenía nada que ver con el doble nombre. Había quien llamaba a los dos tipos de ancianos que había tanto supervisores como presbíteros. Se nos dice que Pablo (Hechos 20:17) convocó a los ancianos de la iglesia de Éfeso y luego se dirigió a ellos como supervisores (20:28). En Filipenses 1:1 los supervisores aparecen junto a los diáconos, como en otros lugares los ancianos se mencionan junto a los diáconos (cf. también 1 Tim 3:2 con 3:8); "y establecieses ancianos en cada ciudad" (Tito 1:5) y "Porque es necesario que el supervisor sea irreprensible" (1:7). En consecuencia, nada hay más claro que la identidad de estos dos oficios. La única diferencia radica en estos dos puntos: anciano (presbyter) es un término judío derivado de la sinagoga, que también era administrada por los varones de mayor edad; supervisor (*episkopos*) es un término griego. Anciano se refiere a la *dignidad* del oficio, supervisor a su *labor*.

b) La segunda de las preguntas anteriores se refiere a la distinción dentro del oficio de anciano en sí. ¿Había dos tipos de ancianos? Por lo que dice 1 Timoteo 4:14 parece que en la misma iglesia había una pluralidad de ancianos, y que estos formaban un todo cerrado, un colegio, "presbiterio" o "consejo de ancianos". Según 1 Timoteo 5:17 parece, además, que había ancianos que se dedicaban a la Palabra y la enseñanza, y también ancianos que no se ocupaban de esta labor. La distinción entre ancianos dedicados a la enseñanza y ancianos dedicados a la administración o el gobierno se basa en eso.

   Ahora tendremos que pensar en el asunto de la siguiente manera. Originalmente todo el énfasis en el oficio de anciano recaía en el gobierno, en el mantenimiento de la supervisión. La razón era la existencia del oficio extraordinario de la profecía y los χαρίσματα (*charismata*) extraordinarios en general, así como que la presencia continua de los apóstoles y evangelistas hacia que la necesidad del oficio de maestro ordenado resultara menos visible. Todos los ancianos podían enseñar y proclamar la Palabra, pero había muchos además de ellos que también enseñaban y profetizaban en la

congregación. Más tarde, cuando los dones extraordinarios ya habían declinado, surgió la necesidad de un oficio regulado de maestro. En las Epístolas Pastorales de Pablo, esto ya aparece como una estructura establecida. Aun así, nos parece que es concluir demasiado a partir de los datos el argumentar que no todos los ancianos eran libres de participar en la enseñanza en la congregación. Sólo cabe deducir con certeza lo siguiente: había una serie de ancianos que tenían el deber específico de enseñar. Los otros pueden haber tenido la libertad de hacerlo, pero no era ese su deber. De este modo, de hecho, la distinción reformada entre dos clases de ancianos está legitimada en principio.

Sigue prevaleciendo alguna diferencia en cuanto al oficio de los ancianos gobernantes. Según una teoría, se les debe ver como representantes del pueblo. Así pues, la iglesia está gobernada por dos tipos de oficiales: (a) los ministros de la Palabra, que son clérigos y (b) los ancianos gobernantes, que son laicos. Ambos tienen idénticos derechos en todos los cuerpos eclesiásticos a los que están delegados. Pero los ancianos que sólo gobiernan traen estos derechos de las personas a quienes representan; los ancianos docentes tienen esos derechos, por así decirlo, en sí mismos. De esto se deduce que estos últimos también continúan poseyéndolos en las asambleas eclesiásticas cuando no representan a un consejo de iglesia o a una congregación. Sin embargo, un anciano que enseña sin ministerio tiene voto en las asambleas. La Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos dice en su “Forma de Gobierno”: “Los oficiales ordinarios y permanentes en la iglesia son los supervisores o pastores; los representantes del pueblo suelen recibir el nombre de ancianos gobernantes o diáconos”. Y nuevamente: “Los ancianos gobernantes son propiamente representantes del pueblo y son elegidos por él para ejercer el gobierno y la disciplina en relación con los pastores y ministros de la Palabra” (cap. III, 2 y cap. V).

Hay objeciones sustanciales a este punto de vista:

Podría inferirse de él que la congregación que elige a estos representantes puede otorgarles un mandato específico, a veces más amplio y a veces menos, todo según lo que decida. Estrictamente hablando, se le pueden dar instrucciones a un representante y decirle: debes actuar *así.* Ahora, está claro que en este sentido los ancianos gobernantes no son representantes del pueblo. Han recibido un oficio de Cristo; el Espíritu Santo los ha designado como supervisores del rebaño; no deben rendirles cuentas a sus electores sino a Dios y a su Palabra.

No se puede probar que el Nuevo Testamento haga tal distinción con respecto al poder de los ancianos docentes y gobernantes. Al parecer, forman una sola institución, llevan los mismos nombres (obispo, anciano), y es completamente imposible explicar esto si existe una diferencia tan profunda como presupone esta teoría. Algunos de sus defensores (Charles Hodge, entre otros) querrían conservar el término presbítero en un sentido específico para los

ancianos gobernantes (algo que carece de apoyo, en nuestra opinión). Si algo queda claro, pues, es esto: que en 1 Timoteo 5:17 ambos tipos de ancianos se llaman específicamente presbíteros.

Desde luego es cierto que Cristo da el poder a la iglesia como un todo, pero esto debe entenderse en el sentido descrito anteriormente y no como si se transfiriera democráticamente de la congregación a los ancianos, que son los que gobiernan. Los ancianos han recibido el poder de gobernar de Cristo, ya que pertenecen al organismo de la congregación.

Que los ancianos sean elegidos por la congregación no significa que sean representantes de la congregación. Está bien establecido que incluso al elegir a un apóstol se consulta a la congregación para su elección. Nadie deducirá de esto que un apóstol representa a la congregación. Y la congregación también participa en la elección de un anciano docente. Por el contrario, parecería que, a veces, los apóstoles también nombraban directamente a los ancianos gobernantes y docentes o hacían que los designaran sus evangelistas. Si el oficio del anciano gobernante fuera en esencia un oficio de representación de la congregación, entonces habría que decir que un anciano gobernante elegido por un apóstol es una noción contradictoria. Pero el asunto se vuelve completamente distinto si se abandona esta idea de representación. Entonces queda claro que hay dos formas en las que Cristo elige a los oficiales, tanto para gobernar como para enseñar; a saber, algunas veces directamente por medio de sus apóstoles y otras mediante la elección de la congregación.

Sin embargo, hay algo de verdad en esta teoría. Ya se ha señalado anteriormente que un anciano gobernante sólo puede servir en la congregación concreta que lo eligió. No puede desempeñar su función en otra congregación. Pero un ministro de la Palabra ciertamente puede hacerlo. Esto, sin embargo, no prueba que los ancianos gobernantes obtengan su autoridad de la congregación. Eso simplemente se desprende de la limitación de su labor. Los ministros de la Palabra tienen una misión general o limitada. Pero ellos también, por ejemplo, pueden ser delegados por un presbiterio a una asamblea más amplia.

Mientras que un anciano gobernante no tiene los derechos y deberes de un anciano docente, en contraposición, un anciano docente ciertamente tiene los derechos y deberes de un anciano gobernante. Los que enseñan también gobiernan, pero no a la inversa. La fórmula de instalación para los ancianos gobernantes especifica sus actividades de la siguiente manera: (1) supervisar la congregación; (2) ser útil a los ministros de la Palabra en el ejercicio del poder gobernante de la iglesia (véase arriba); (3) ejercer la supervisión de la doctrina y la conducta de los ministros de la Palabra.

Por otro lado, los ancianos docentes tienen: (1) el ministerio de la Palabra; (2) la consiguiente administración de los sacramentos; (3) la invocación

pública del nombre de Dios en nombre de toda la congregación; (4) el ejercicio del poder de gobierno; (5) la supervisión y disciplina de la congregación.

¿Existe un término particular que sea estándar para los ancianos docentes en las Escrituras? Para eso, algunos han querido tomar el término "pastores" (ποιμένες). De ahí viene nuestro término "pastores", que ya no se aplica a los ancianos gobernantes. Pero las Escrituras no hacen esta distinción. En Efesios 4:11, los "pastores" aparecen al lado de los "maestros", y al parecer deben entenderse como "ancianos" o "supervisores", sin más precisiones o divisiones. En Hechos 20:28, se vuelve a decir que todos los presbíteros son nombrados como supervisores para pastorear (ποιμαίνειν) la congregación de Dios. Además, ese concepto incluye un doble pastoreo: (a) alimentación; (b) liderazgo o gobierno. Por lo tanto, en todas sus dimensiones solamente es aplicable a los ancianos docentes, y en ese sentido tenemos cierto derecho a llamarlos principalmente "pastores", como los únicos en los que el concepto de "pastor" se realiza en su totalidad. Por otro lado, hay otro término para los supervisores y los ancianos que luego permite hacer más hincapié en el elemento gobernante exclusivamente, es decir, "presidente" (προιστάμενος, προεστώς, de προιστάναι, Rom 12:8; 1 Tim 5:17); véase también "administraciones" (κυβερνήσεις, 1 Cor 12:28).

c) La tercera cuestión se refiere al oficio de maestro. Se habla de "maestros" en más de un lugar del Nuevo Testamento. Efesios 4:11 dice ποιμένας καὶ διδασκάλους, ["pastores y maestros"]. ¿Se trata de un concepto, un oficio, caracterizado por dos lados? Calvino (*Institución*, 4.1.5; 4.3.4) separa los dos. Los "maestros" (*doctores*) sólo tienen que ver con la interpretación de las Escrituras, para que perdure la verdad pura y bíblica; los "pastores" tienen que ver con la predicación del evangelio y la administración de los sacramentos y la disciplina. De manera similar pero menos decisiva está su *Comentario sobre Efesios*, en 4:11. Se explica mejor (según Calvino): los pastores son simultáneamente maestros, pero, a la inversa, para ser maestro no se necesita ser al mismo tiempo pastor. La mayoría de los teólogos reformados siguen a Calvino y hablan de un doctorado concreto (cf., por ejemplo, Maastricht, [*Teología teórico-práctica*] 2.7.20). Pero no hay pruebas de que algo así existiera en el Nuevo Testamento como un oficio habitual. Más bien, se podría identificar a los maestros que aparecen allí con los instructores de catequesis. Si se considera la cátedra como un oficio eclesiástico independiente, se puede inferir eso del concepto general de un oficio de enseñanza. El Orden Eclesiástico de Dort también habla de doctores o profesores en teología (artículo 18). Ellos, sin embargo, no son nombrados por la iglesia. En cualquier caso, los títulos científicos otorgados por las universidades no pueden confundirse con los oficios eclesiásticos. Un oficio eclesiástico debe ser otorgado por la iglesia. La pregunta aquí simplemente se reduce a esto: ¿Es este oficio de enseñanza que la iglesia confiere a algunos una alteración particular de la del ministro de la Palabra, o se trata de un

nuevo oficio que alguien puede ocupar sin ser ministro de la Palabra? Hasta ahora, la iglesia no ha dado una respuesta clara.

d) En cuarto lugar, deberíamos hablar de diáconos y diaconisas. Διάκονες (de διακονεῖν) es en general un "servidor". Se puede decir que todos los oficiales de la iglesia son siervos. Pablo se llama a sí mismo "diácono" [διάκονος] (Col 1:25). El gobierno es ministro de Dios (Rom 13:4; cf. 2 Cor 3:6). Pero "diácono" también aparece en un sentido más restringido junto con el oficio de "anciano", "con los supervisores [obispos] y diáconos" (Flp 1:1; cf. 1 Tim 3:8, 12). Se menciona a una mujer diaconisa, "Febe, diaconisa de la iglesia en Cencrea" (Rom 16:1; según algunos, 1 Tim 3:11 también).
En Hechos 6, encontramos el establecimiento del oficio de diáconos. Sin embargo, no son pocos los que lo ponen en cuestión.

1. Según algunos, en Hechos 6 no tenemos el origen del diaconado, sino del presbiterio [cuerpo de ancianos]. Esto se deduce del hecho de que según Hechos 11:30 la congregación de Antioquía envió ayuda a Jerusalén, que no fue entregada a los diáconos, sino a los ancianos. Si hubiera habido diáconos, se dice, estos deberían haberla recibido. Así piensan Lange, Lechler y otros. Pero esta conclusión es precipitada. Era de lo más natural que representantes de una congregación distinta se dirigieran a los ancianos como los líderes de la congregación, no a los diáconos. También se dice que si esta no es la institución del oficio de presbítero, ¿dónde se encuentra dicha institución? Pero también podemos hacer la pregunta al revés: si aquí no se instituye el diaconado, entonces ¿dónde se hace?

Otros dicen que lo primero que se instituyó en Jerusalén según Hechos 6 fue una entidad mixta que recogía en sí misma las funciones de ancianos y diáconos. Esto tampoco es plausible. Allí no se dice que los hombres que fueron elegidos debían desempeñar la obra de un presbítero. Debían servir a las mesas

Según algunos (como Vitringa), aquí nos encontramos con un oficio extraordinario y temporal que no se puede confundir con nuestro diaconado. Pero tampoco hay pruebas de esto. Resulta difícil ver en qué habría consistido esa gran diferencia entre estos diáconos y los posteriores.

Tenemos Hechos 6 para la institución del diaconado ordinario a lo largo de la historia. Surgió debido a la presión de las circunstancias. Los apóstoles no podían "servir a las mesas", es decir, no podían ocuparse en la distribución de los alimentos, cuando su principal labor del ministerio de la Palabra de Dios y la oración tenía que verse mermado por ello. De ahí que la designación de "diácono", "el que sirve", tuviera el significado concreto de "*servir a la mesa*" (Juan 2:5, 9). El oficio se designa de acuerdo con lo que se le había encomendado primero, el ministerio de las mesas. Basándose en Romanos 12:8 y 1 Corintios 12:28, Calvino dedujo que había dos tipos de diáconos.

e) Finalmente, hay que tratar la cuestión de cómo se continuaron en la iglesia estos oficios una vez instituidos. Por consiguiente, esta es una investigación sobre el llamamiento de los oficiales de la iglesia. Toda la autoridad del oficio proviene de Cristo. Pero Cristo no habla desde el cielo y no designa directamente a las personas a través de las cuales se le servirá en su iglesia. Por lo tanto, hay que establecer por medios externos este nombramiento de una manera justa y ordenada. La iglesia debe tener motivos para creer de sus siervos que Dios los ha llamado. Llamar no debe concebirse como una transferencia absoluta de poder, sino como un nombramiento de aquellos que ejercerán el poder. Se les distinguen de diferentes maneras:

1. Por un llamamiento *externo* y otro *interno*. En este último, Dios obra por medio de su Palabra y a través de su Espíritu directamente en el corazón de la persona para que en ella surja, con mayor o menor fuerza, la convicción de que está destinada al servicio oficial en la iglesia. Pablo habla de eso en 1 Timoteo 3:1: "si alguien aspira al oficio del supervisor, desea una obra excelente". A ese deseo pertenece la conciencia de que uno es impulsado al oficio no por la ambición carnal o la avaricia, sino por el amor a Dios y el celo por edificar la iglesia; además, con la convicción de que no faltan los dones necesarios para ocupar el cargo y el ejercicio de su ministerio; por último, que por providencia los caminos también se abren y pavimentan para que alcancemos nuestro objetivo mediante el llamamiento externo. Donde estas cosas están presentes, no deberíamos esperar algo adicional y extraordinario.

   Cristo ha hecho un llamamiento externo a residir en la congregación. Aquí también entramos en conflicto con Roma. Según Roma, reside en los obispos por lo que respecta al bajo clero y en el Papa para los obispos. Nosotros afirmamos que la iglesia normalmente ejerce el poder del llamamiento por medio de sus ministros ya instalados, por presbíteros, tanto docentes como gobernantes, pero que esto no es en absoluto necesario, de modo que si las circunstancias lo requieren, una iglesia no debería llamar a un anciano docente directamente, tal como hace normalmente con los ancianos gobernantes. Podemos imaginar a una serie de creyentes que sufren un naufragio durante una tormenta y acaban en una isla desierta, en medio de tribus bárbaras, y que tienen que permanecer allí sin comunicación con las iglesias cristianas de países evangelizados. ¿Tienen esos cristianos el derecho de llamar entre ellos a un maestro para administrar la Palabra y los sacramentos? A eso todos los teólogos reformados responden afirmativamente. Indudablemente decimos que nadie puede arrogarse un oficio a sí mismo sin un llamamiento. Aun así, el llamamiento de la iglesia es suficiente, y el de los ministros de la iglesia no es absolutamente necesario. Que Roma responda de manera distinta tiene que ver con la concepción característica que

le atribuye al llamamiento y la ordenación. Para Roma, esto es un sacramento (sacramentum ordinis). La gente común del laicado no puede administrar el sacramento. Además, un sacramento impresiona con un character indelebilis, "un carácter imperecedero". Algo otorgado de esta manera sólo puede ser atribuido a los obispos.

Nuestros argumentos son: el poder de las llaves es dado por Cristo a toda su iglesia (Mt 18:17). La iglesia también es enviada por Cristo al mundo, de tal manera que lleva consigo la plenitud del poder necesario para cumplir su vocación. Debe ser capaz, si es necesario, de llamar a sus ministros si es y quiere seguir siendo una verdadera iglesia. El ministerio de los oficiales no puede ser una piedra de tropiezo que arrastre a la iglesia en su camino e impida su movimiento, sino que debe ser un instrumento y un medio para alcanzar sus metas; naturalmente, no es un medio puramente humano sino uno ordenado y aprobado por Dios. No es un oficio legítimo o ilegítimo lo que hace a una iglesia verdadera, sino lo contrario. Pablo apela a la congregación, "sea Pablo, sea Apolos, sea Cefas …; todos son vuestros" (1 Cor 3:22). Por lo tanto, hay orden en la congregación antes del oficio, aunque temporalmente ambos han existido uno al lado del otro. La iglesia permanece eternamente; el oficio cesa cuando la iglesia militante deja de existir (1 Cor 4:5). La congregación debe esperar la venida de falsos maestros y distinguir entre maestros falsos y verdaderos (Mt 7:15; Juan 10:14, 27; 1 Juan 4:1; Gal 1:8).

La práctica de los apóstoles también nos enseña esto. Si tenía que residir con alguien el derecho de nombrar oficiales directamente en la congregación, era con ellos. Al parecer, también hicieron uso de ese derecho. Pero de ninguna manera ocurría eso siempre, tal como cabría esperar según el punto de vista catolicorromano. Ya se ha mencionado que la congregación de Jerusalén fue consultada incluso para la elección de un apóstol (Hechos 1:23). En Hechos 6, toda la asamblea de creyentes elige de nuevo a los siete hombres que Dios había previsto para el diaconado. No se menciona cómo se nombraron los presbíteros en la congregación de Jerusalén. Aparecen por primera vez como algo ya sabido (Hechos 11:30). En Hechos 14:23 leemos: "Y constituyeron ancianos en cada iglesia, levantando las manos, y habiendo orado con ayunos", etc. (χειροτονήσαντες δὲ αἶτοῖς κατʼ ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους). De esto se desprenden dos cosas: por un lado, que las congregaciones habían existido por un tiempo sin haber elegido presbíteros. Fue sólo a su viaje de regreso que Pablo y Bernabé hicieron lo que se registra aquí. Por lo tanto, debemos suponer que con su visita inicial, en su viaje de salida, habían confiado el liderazgo de las congregaciones nacientes a unas pocas personas. Pero ahora, a su regreso, allí donde las congregaciones estaban suficientemente maduras para tal elección, ellas mismos debían designar a sus

presbíteros. Para el poder de elegir "levantando la mano", se puede comparar 2 Corintios 8:19. Indica una elección que tuvo lugar libremente, en la cual cada uno de los que elegía levantó su mano. Levantar la mano no se refiere a la imposición de manos, como sostienen los católicos romanos, esto es, para la ordenación. Para eso se emplea otra palabra, de la que hablaremos más adelante (cf. Hechos 15:22, 25). Incluso de Timoteo se dice que ha recibido un don por la imposición de manos de los ancianos. Es posible que Tito 1:5 se refiera a la instalación de ancianos por parte de Tito como evangelista, pero también puede ser que debemos explicar esto como algo análogo a Hechos 14:23.

Todo esto está muy claro en el caso de los ancianos gobernantes. Ahí la congregación individual llama externamente, pero para los ancianos docentes o los ministros de la Palabra hay que establecer otras distinciones. Un anciano docente debe cumplir ciertos requisitos. Debe realizarse un examen para comprobar si posee esos requisitos. Dada la naturaleza del caso, eso es difícil para los presbíteros de una sola congregación. Las cosas eran distintas en la era apostólica. Entonces había charismata extraordinarios y el peso del oficio descansaba menos en las personas individuales. También había el don de discernimiento de espíritus. Ahora que las condiciones se han vuelto ordinarias, también se debe recurrir a expedientes comunes.

En eso todavía hay que hacer otra consideración. Un ministro de la Palabra es ministro no sólo de una sola iglesia, sino que puede ser llamado por todas las iglesias, puede hablar con autoridad y administrar los sacramentos en cualquier parte. Por lo tanto, cuando su cargo es más general, la naturaleza del caso también exige que su llamamiento comience con ese examen por parte del conjunto de iglesias, o al menos una parte de ellas. Por lo tanto, sucede que no es un solo presbiterio sino un conjunto de ellos (clasis o presbiterios) el que instituye un examen, otorga al examinado la libertad de predicar en público y lo propone como elegible para un llamamiento. En el pasado remoto, era costumbre primero instituir un examen después de que el candidato fuera llamado a la congregación, por lo tanto, inmediatamente antes de su ordenación. El clasis era el que hacía esto. Más tarde, este proceso se dividió en dos. Primero vino el examen después de que alguien hubiera dejado el instituto teológico, con el que recibía el derecho de predicar en las congregaciones. Luego, después de que la congregación hiciera un llamamiento, venía el examen final, al que seguía la ordenación. El examen que le otorgaba a alguien el acceso al ministerio de la Palabra lo hacía en cualquier caso el clasis y no el centro donde se había formado. Las condiciones actuales han cambiado significativamente. Anteriormente, los institutos teológicos no tenían esa relación directa con la iglesia que tienen los centros teológicos de la iglesia libre con ella. En

consecuencia, la iglesia está representada en el instituto teológico. La iglesia analiza los exámenes realizados en el instituto teológico. Aun así, junto con eso nos queda el examen perentorio, de modo que ahora tenemos el doble de lo que naturalmente debería realizarse una sola vez. Si la iglesia cree que no puede quitar el examen de manos de sus asambleas ordinarias, entonces estas asambleas deben examinar adecuadamente en todo. El derecho de admitir a la predicación en la congregación debe residir en ellas. En cualquier caso, hay mucho que decir a favor de que esta última no debería depender de la facultad del instituto teológico, sino de las clasis o los curadores. Esa es una buena práctica reformada antigua.

El llamamiento apropiado es el llamamiento de una congregación, es decir, de una iglesia local. El examen previo o posterior también le corresponde a ella, pero el quid de la cuestión sigue siendo la elección por parte de la congregación, mediante la cual quiere que alguien se convierta en su ministro. Véase el Orden Eclesiástico de Dort, artículos 4 y 7, donde el último de ellos dice: "Nadie será llamado al ministerio de la Palabra sin colocarlo en un lugar concreto, a menos que sea enviado a predicar aquí y allá dentro de la Iglesia bajo la Cruz o de otra manera para reunir iglesias". En circunstancias ordinarias, donde uno no se ocupa de la obra misionera, la obra de la iglesia local en el llamamiento externo de los ministros se hace fundamental. Esto lo hace con el conocimiento previo del clasis, pero aun así lo hace por sí misma. Puede hacerlo a través de su gobierno (consejo de la iglesia y diáconos) cuando eso parezca aconsejable, sin que toda la congregación tenga que votar. Pero incluso entonces la congregación tiene una voz silenciosa en el asunto, ya que la confirmación final no puede producirse a menos que el nombre del ministro se anuncie primero en la iglesia durante catorce días (cf. Orden Eclesiástico de Dort, artículo 4). Por lo general, sin embargo, ya desde el principio se consulta también a toda la iglesia sobre la elección y el llamamiento.

La mayoría de los teólogos antiguos también le atribuyen al gobierno civil el derecho de involucrarse en el llamamiento. Boecio disputa esto como un derecho principal. Para la mayoría, sin embargo, reina la idea de una conexión entre la iglesia y el estado, de modo que reconocen el derecho del gobierno sin escrúpulos (cf. el Orden Eclesiástico de Dort).

El llamamiento también se distingue entre *ordinario* y *extraordinario*. Ordinario es el llamamiento de los sacerdotes bajo el antiguo pacto y el de los pastores bajo el nuevo. Extraordinario fue el llamamiento de los profetas bajo la antigua dispensación y el de los apóstoles bajo la nueva.

El llamamiento externo se puede dividir en *inmediato* y *mediato*. Los profetas y apóstoles fueron llamados inmediatamente (Gal 1:12–

22). Dios llama a los ministros ordinarios de la iglesia de manera mediata. El llamamiento inmediato puede ser absolutamente inmediato (por ejemplo, para Moisés y Juan el Bautista) o relativamente inmediato (por ejemplo, para Eliseo, que fue llamado por Elías por orden de Dios).

Los católicos romanos llevaron a cabo una acalorada polémica contra la validez del llamamiento de los protestantes. Roma dice: en parte, los primeros pastores en la época de la Reforma nunca tuvieron un llamamiento legítima; en parte, lo perdieron cuando salieron de la Iglesia Católica y se convirtieron en apóstatas. La respuesta a eso es que con su lucha contra Roma y al dejar la Iglesia, los reformadores que habían sido oficiales en la Iglesia Católica (por ejemplo, obispos) sólo han hecho lo que acompaña a su oficio de acuerdo con la Palabra de Dios; que ellos, sin embargo, mediante el fiel cumplimiento de las obligaciones de su oficio no podían perder su oficio, sino que siguieron siendo ministros legítimos de la iglesia. Cabe destacar que no sostuvieron que el llamamiento de Roma ya no fuera un llamamiento legítimo. Aparentemente, consideraron que la continuación de las obligaciones del oficio era compatible con la condición profundamente degradada de la Iglesia y su jerarquía. Turretin, por ejemplo, escribe: "Aquí nuevamente se deben distinguir entre dos tipos de llamamiento. Primero, uno que a causa de su institución particular es falso, ilegítimo en todos los sentidos, en la medida que sirve enteramente a la propagación de la impiedad y la idolatría. Luego un llamamiento que en su institución es sagrado y correcto, pero que está corrompido y pervertido por el abuso de los hombres y es dirigido por ellos para la propagación del error. El primero debe ser absolutamente rechazado porque no hay nada bueno en él. Pero el segundo debe mejorarse y purificarse para que después de la eliminación del error y la corrupción introducidos por los hombres, quede solamente la institución y el uso de Cristo, según la intención de Dios. Este (es decir, como el segundo) es, ahora, el llamamiento de los presbíteros y obispos en la iglesia romana" (*Institución*, XVIII, 25, 8). Cuando los católicos romanos dicen: pero eso fue deshonesto, porque ciertamente no fueron ordenados y no se han dejado ordenar con la intención de oponerse a la iglesia que los ordenó y lastimarla, entonces respondemos: lo primero es prestar atención al mandato de Cristo, porque Él es el que llama y ordena en su iglesia. El *finis primarius* ("el propósito supremo") en cada llamamiento es el propósito de Dios. Sólo en segundo lugar, se tiene en cuenta la intención de los instrumentos del llamamiento.

A partir de este razonamiento, sin embargo, los teólogos antiguos no pretendieron inferir que Roma fuera una verdadera iglesia. Indudablemente, donde está la iglesia verdadera hay un llamamiento legítimo; pero no al revés: donde está el llamamiento

legítimo no se encuentra necesariamente la iglesia verdadera. Con este asunto, se dice, ocurre como en el bautismo que también puede ser legítimo en una iglesia herética. Agustín: "Poco importa si el agua se conduce a través de un canal de piedra o una tubería de plata".

Para otros casos, esto es, allí donde los ministros de la Palabra no traían con ellos su llamamiento de Roma, sino que se ponían a trabajar por ellos mismos, se apelaba al oficio de creyentes en relación con el hecho de que no podía esperarse ningún tipo de reforma por parte de los gobernantes de la iglesia. Mientras el ministerio de la Palabra en una iglesia sea puro o dé esperanza para la reforma, debe ser purificado para llamar y ordenar nuevos ministros, y en condiciones ordinarias no está permitido hacer ministros de la Palabra fuera del cuerpo de los ancianos docentes. Pero en circunstancias extraordinarias, la cosa cambia. Debe haber un ministerio de la Palabra; eso es un *necesitas salutis*, "algo que es necesario para la salvación". Pero que los presbíteros que ya están prestando servicio participen en el llamamiento es una *necessitatis ordinis*, "una necesidad de orden". Lo primero tiene prioridad sobre lo segundo.

La ordenación, naturalmente, debe distinguirse del llamamiento. Cuando un ministro de la Palabra es ordenado, debe ser llamado de antemano y se le debe preguntar si él mismo cree ser llamado por la congregación de Dios y, por lo tanto, por Dios mismo. Así pues, la ordenación aparece como la validación y la declaración pública del llamamiento. Para la ordenación en la iglesia apostólica se practicó la imposición de manos (ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν, 1 Timoteo 4:14). La imposición de manos era una ceremonia antigua. El Señor mismo a veces impuso las manos para sanar y bendecir. Los apóstoles también lo hicieron para dedicarse a una determinada tarea en el servicio de la iglesia. Después de que la congregación hubiera elegido diáconos, estos fueron puestos ante los apóstoles y ellos les impusieron las manos (Hechos 6:6). Ananías impuso las manos sobre Pablo (Hechos 9:17). En Antioquía, donde Pablo y Silas fueron enviados en su primer viaje misionero, los profetas y maestros les impusieron las manos (Hechos 13:3). En este caso, como ocurre con la ordenación de diáconos, el acto fue precedido por la oración o el ayuno y la oración. La imposición de manos también se usó para transmitir el Espíritu Santo (Hechos 8:17; 19:6). El cuerpo de ancianos puso sus manos sobre Timoteo (1 Tim 4:14). Así, la imposición de manos en el Nuevo Testamento evidentemente era de dos clases; a saber, extraordinaria y ordinaria. Con la primera se comunica algo especial, mientras que la última era una separación solemne y pública para un oficio eclesiástico. Roma perdió de vista esta distinción e invistió a la imposición de manos de un carácter sacramental. Entre nosotros, la imposición de manos también se

usa en la ordenación de pastores y misioneros-maestros. No se puede atribuir un significado más que simbólico a esto. Pertenece a los aspectos no esenciales de la instalación en el oficio. En consecuencia, la cuestión de a quién se le permite tomar parte en esta imposición de manos también tiene una importancia secundaria. En el Nuevo Testamento participaba todo el cuerpo de ancianos. Pero, como hemos visto, en este primer período los oficios de los ancianos gobernantes y docentes no estaban nítidamente separados. Por lo tanto, no se puede concluir necesariamente que según la Escritura todos los ancianos pueden participar en la imposición de manos.

Una vez que los presbíteros se dividieron en dos, parece correcto, desde todo punto de vista, que la imposición de manos tuviera lugar por parte de aquellos que sirven en la misma función que el ministro que se ordena va a desempeñar. Por consiguiente, los ministros de la Palabra imponen las manos en la ordenación de un ministro de la Palabra. No se imponen las manos sobre los ancianos, aunque según Hechos 6 era algo que ocurría incluso en el caso de los diáconos, a quienes los apóstoles les imponían las manos.

Según Hodge, en la Iglesia Presbiteriana no está permitido que los ancianos gobernantes participen en la imposición de manos en la ordenación de un maestro (*Gobierno de la iglesia*, pp. 288ff.).

Hasta este momento, solamente hemos analizado el gobierno y los oficios de la iglesia individual establecida en un determinado lugar. La Biblia no contiene un orden eclesiástico plenamente desarrollado sobre la relación mutua entre las congregaciones locales. Se dijo anteriormente que la unidad de la iglesia visible estaba encarnaba en el apostolado. Pero esto no debe entenderse como si los apóstoles hubieran formado un colegio que pudiera gobernar sobre las iglesias mediante todos sus miembros o una mayoría de ellos. Cada apóstol tenía poder apostólico personalmente, incluso aparte de los demás. Pablo, elegido como apóstol, no consultó con carne y sangre, es decir, con los otros apóstoles, sino que se sintió llamado por Dios de manera independiente. Pero al mismo tiempo, sigue siendo cierto que quien resiste a los apóstoles o a un apóstol se excluye de la iglesia.

Pero incluso aparte de ese hecho, hay suficientes pruebas de que el Nuevo Testamento no nos presenta iglesias independientes. Hubo una interacción viva entre las diferentes congregaciones. Existía una cierta unidad que se sentía como vinculante, incluso en cuestiones externas. Los cristianos de Jerusalén se solidarizaron con los de Antioquía y viceversa. En particular, ese vínculo tenía que sentirse entre las congregaciones judeocristianas. Todas miraban a Jerusalén en Palestina. Pablo conocía una Jerusalén aún más elevada, la Jerusalén que está arriba, la madre de todos nosotros (Gal 4:26). También entre las congregaciones de los gentiles y las de los judíos se mantuvo una comunión real a través de colectas y en otros aspectos. En sus congregaciones, Pablo continuamente enfatizó que no podían estar solos y que no podían actuar arbitrariamente. “Pero si alguien parece ser polémico, nosotros no tenemos esa costumbre, ni tampoco la congregación de Dios” (1 Cor 11:16). Y en 1 Corintios 14:36 pregunta muy bruscamente: “¿Acaso ha salido de vosotros la palabra de Dios, o sólo a vosotros ha llegado?” Es decir, debéis aferraros a las cosas que generalmente hacen todos los cristianos. Por lo que dice Hechos 15 parece que se podía y

debía deliberar comunitariamente sobre los asuntos de interés común. Estaban presentes los apóstoles, los ancianos y la congregación en Jerusalén; Pablo, Bernabé y algunos otros de Antioquía. No se puede concluir sobre la base del versículo 6 que era una reunión separada de apóstoles y ancianos; la iglesia estaba presente, tal como dejan suficientemente claro los versículos 12, 22 y 25. Juntos eligieron a los representantes que iban a entregar los decretos. En Hechos 15 tenemos en principio el ejemplo de una reunión del clasis o sinodal, pero en una forma especial. La participación de la congregación en la votación no puede trasladarse a la actualidad. También estuvieron presentes los apóstoles infalibles, que ahora ya no están. Sin embargo, cabe observar que la decisión no es simplemente una cuestión de dar consejos sino que tiene una validez vinculante. Los cristianos gentiles deben ajustarse a eso. Esto es contrario al sistema de los independientes (cf. vv. 28–29).

El gobierno mutuo de las iglesias se basa en la autonomía de la congregación. Es decir, cada iglesia individual es una iglesia completa que, si la necesidad lo exige, puede hacer todo lo que pertenece a la esencia de la iglesia. Y cuando las iglesias se reúnen, tales reuniones no son asambleas *más importantes* sino *más grandes*. Las iglesias se reúnen y ostentan la misma importancia. Este principio también conlleva que los derechos y el poder de las asambleas más grandes no son ilimitados. No pueden proceder a gobernar las congregaciones o miembros individuales dejando de lado a los respectivos consejos de iglesia. Si los clasis y el sínodo desean proceder sin más preámbulos y ordenar cosas que pertenecen al gobierno interno de cada congregación, el consejo de la iglesia no debería tolerarlo. Cuando las iglesias individuales se cartean y establecen una relación entre sí, se definen los derechos mutuos. El orden eclesiástico sirve para ese fin. Este orden dice, al mismo tiempo, no sólo lo que las iglesias tienen que sostener conjuntamente en virtud de su alianza, sino que también garantiza los derechos de la congregación que no pueden ser infringidos por la suma de las iglesias. La idea de que un clasis o un sínodo pueda imponer algo en una congregación es completamente contrario al ethos de las iglesias reformadas y de origen católico.

Pero el asunto también tiene un reverso. Si el orden eclesiástico es una especie de constitución que garantiza las libertades y privilegios de la congregación, entonces, por otro lado, no deja de ser una norma válida a cuyo mantenimiento uno se ha comprometido solemnemente. Las cosas que aparecen en él y que no se dejan al consentimiento de las personas son cosas en las que todos tienen interés. El organismo de la iglesia está tan interrelacionado que un miembro comparte el destino del otro. Los Estados de la Unión tienen sus libertades y derechos como estados, pero de esta autonomía del estado nunca se puede concluir que la Constitución de los Estados Unidos no necesite ser obedecida. Hay autonomía en principio, pero no una autonomía que en su alcance se extienda a todas las cuestiones. Si por su propia iniciativa el estado de Nueva York procediera a emitir moneda y a mantener su propio tipo de cambio, pronto se vería que el poder central debería intervenir; de lo contrario, el sistema financiero de los demás estados estaría en peligro. Así ocurre también, *mutatis mutandis*, en las iglesias de Dios La autonomía y el estricto cumplimiento de las alianzas mutuas no se excluyen entre sí, sino que van de la mano.

El objeto de las deliberaciones de las asambleas más grandes (clasis, sínodo) es:

a) Lo que todas las iglesias tienen en común. Esto se deja por completo a las asambleas más grandes, ya que las más pequeñas naturalmente no pueden acometerlo.
b) Lo que pertenece específicamente a las iglesias individuales. Naturalmente, esto sólo puede ser asumido por las iglesias

conjuntamente en casos *concretos*; a saber: (a) en caso de incompetencia, cuando la iglesia local es incapaz de llevar adelante sus propios asuntos; (b) en caso de conducta irregular o ilegítima, como cuando una enfermedad que se está propagando debe ser contrarrestada por todos los que están en contacto con ella; (c) en caso de apelación, cuando una u otra parte se considera perjudicada por la asamblea más pequeña (según Boecio, III. I. 4).

PARTE 2

Los medios de gracia

CAPÍTULO 3

Palabra y Sacramentos

1. ¿En cuántos sentidos se puede hablar de la gracia?

En tres sentidos:

a) Como un *atributo* de Dios. Entonces, en un sentido más general, la gracia es un favor inmerecido y, en un sentido más concreto, ese favor hacia los pecadores. Esta gracia no tiene ningún medio por el cual sea inducida o provocada. Elige y crea sus propios medios. Todo el plan de salvación, sin excluir al Mediador, es un fruto de esta gracia.
b) Como un *don objetivo en Cristo*. En Él, como Mediador exaltado, se encuentra la base de todas las manifestaciones de favor concedidas al pecador. De su plenitud, todos hemos recibido gracia sobre gracia [Juan 1:16]. El medio por el cual esta gracia fue obtenida y proporcionada se encuentra en la satisfacción del Salvador.
c) Como una *acción subjetiva en nosotros*. Todo lo que sucede en nosotros o a nosotros como resultado del atributo de Dios y el don de la gracia en Cristo se llama gracia en el sentido específico de la palabra. Y esta tercera gracia es la que tenemos en mente cuando hablamos de los *medios de gracia*. Hay ciertos instrumentos por los cuales Dios quiere que nosotros lleguemos a conocer y aplicar el favor divino que reside en Cristo. Estos son medios relacionados con la comunicación de la gracia. De esta forma nos apropiamos de la gracia en su sentido más amplio, de modo que no se limita a la gracia eficaz, la gracia que busca o la gracia regeneradora, sino que incluye todo lo que sucede subjetivamente en nuestra conciencia o por debajo de ella.

2. ¿Qué se desprende cuando comprendemos la palabra "gracia" en la expresión "medios de gracia" de esta manera?

Una cierta indefinición que nos dificulta a primera vista delinear claramente el concepto de los medios de gracia. Todo lo que Dios usa como medio para mostrarme cualquier favor inmerecido y por el cual Él actúa para mi bien, se convierte entonces en un medio de gracia. Existe una gracia común y una gracia especial. Pero lo que sirve para recibir y otorgar la primera también debe contar como medio de gracia. Lo que ocurre en la esfera de la providencia de Dios no puede ser excluido. A través de las circunstancias particulares de la vida, Dios puede actuar sobre mí, y cuando lo hace se trata de la gracia procedente de Él. Sin embargo, uno siente que no podemos dejar que la expresión dependa de este sentido indefinido. El concepto, tomado de manera tan general, perdería su relevancia teológica para nosotros.

3. ¿De qué manera se pueden poner algunos límites a esta generalización?

a) Mostrando que muchas de estas cosas que a uno le gustaría llamar medios de gracia, en el sentido más general, no son tales de manera independiente y en virtud de su propio contenido, sino sólo a través de la relación que llegan a tener con aquellos instrumentos que son, propiamente dichos, los medios de gracia. Cualquiera de las experiencias que tengo en mi vida indudablemente pueden ser usadas por Dios para fortalecer la vida de la gracia en mí, pero no podría hacerlo por sí misma. Solamente lo hace porque me pone nuevamente en contacto con la Palabra de Dios y tiene como consecuencia una nueva aplicación de esa Palabra a mi vida. Por lo tanto, no es un medio de gracia en el sentido propio del término.
b) Diciendo que no toda relación con la gracia preparatoria o con la gracia común hace de algo un medio de gracia, sino sólo la relación concreta con la gracia regeneradora, eficaz, conversora, justificadora y santificadora de Dios. Dicho más sucintamente: su relación con el comienzo y la continuación de la gracia especial. Si algo no está relacionado con eso de una forma u otra, no se puede llamar un medio de gracia.
c) Diciendo que algo debe vincularse con la obra misericordiosa de Dios no sólo de manera accidental en una sola ocasión, sino que debe ser el medio regular y ordenado que acompaña a ese actuación. Los medios de gracia son *constantes*, no excepcionales.

Si aceptamos estas tres condiciones, entonces parece que tan sólo se aplican a la Palabra de Dios y los sacramentos. Estos dos son el único medio de gracia en el sentido más estricto de la expresión.

4. ¿Acaso el concepto "medio de gracia" (media gratiae), así entendido, es valorado de la misma manera por todos?

No, se le atribuyen valores distintos. Hay quienes niegan toda acción ordenada de la gracia, que lo comparan con el soplo del viento, en el cual el hombre no puede descubrir ni una ley ni una norma. La gracia no está ligada a nada, ni a la iglesia ni al oficio, ni a la Palabra ni al sacramento. Viene y va, tal como Dios lo quiere (místicos).

Otros no van tan lejos, pero aun así no reconocen una relación orgánica entre la gracia interior y los medios externos. Según ellos, la primera actúa no sin restricciones y de manera arbitraria, pero no obstante totalmente controlada por su propia ley secreta, como la vida que se propaga y prolifera en cierta esfera (teólogos éticos).

Otros más vinculan por completo a la gracia con los medios, aunque de diferentes maneras. En primer lugar, hay quienes la identifican con el significado natural de los medios. Así pues, por ejemplo, la Palabra de Dios lo hace a través de su contenido moral razonable, convincente y amonestador (racionalistas). También se puede dejar que fluya hacia los medios externos de una manera sobrenatural, de modo que dejen de ser medios naturales y se conviertan en algo superior, de manera que, en el sacramento de la Cena del Señor, el pan y el vino se vuelvan carne y sangre, o el agua del bautismo lave el pecado *ex opere operato*, "a través de la obra realizada" (católicos romanos). Por último, algunos vinculan la gracia completamente a sus medios de una manera secreta, de forma que sigue siendo algo distinto de los medios, pero aun así no se encuentra separada de ellos en ningún lugar (luteranos).

La doctrina reformada de los medios de gracia nunca puede confundirse con ninguno de estos puntos de vista.

5. ¿Dónde radica la diferencia entre nosotros y los teólogos éticos?

En que el orden y la regularidad que Dios sigue en la actuación de la gracia no es místico e interior, establecido mediante un proceso vital, sino objetivo y exterior, determinado por el ministerio del pacto de Dios según las Escrituras.

6. ¿Dónde radica la diferencia entre nosotros y los místicos?

En que no reconocemos ninguna actuación de la gracia de Dios más que en la órbita donde la Palabra de Dios de las Escrituras está presente. Dios actúa soberanamente, pero no de manera desordenada o arbitraria. En general, Él ha circunscrito la acción de la gracia a través de los medios de gracia.

7. ¿Dónde radica la diferencia entre nosotros y los racionalistas?

En que según nosotros, la gracia hace uso de los medios, y es servida por ellos, pero no es idéntica a los medios. Cuando, bajo la predicación de la Palabra de Dios, los pecadores son regenerados, sigue siendo algo distinto al poder moral de convicción de la Palabra lo que provoca el cambio en ellos de la muerte a la vida. La actuación de la gracia como acción de Dios y los medios de gracia son cosas que se acompañan mutuamente de manera orgánica, pero que de ninguna manera coinciden.

8. ¿Cuál es la diferencia entre Roma y nosotros en este punto?

a) Cuando decimos que los medios de gracia son ordenados por Dios para mantenernos en unión con Cristo de una manera objetiva, y para hacer que la gracia fluya a nosotros desde Él objetivamente, entonces se hace evidente de inmediato lo importante que es no colocar algo más detrás de los medios de gracia que intervenga entre ellos y Cristo. Roma hace exactamente eso. Detrás de los medios de gracia, entre estos y Cristo, se encuentra la Iglesia Católica. Por eso siempre habla de "los medios de gracia de la Santa Iglesia". La gracia está depositada en ella; por lo tanto, tiene los medios de gracia a su disposición.
b) De esta primera diferencia se desprende una segunda. Puede verse fácilmente que la Palabra de Dios no se presta con facilidad al concepto católico romano de un medio de gracia. Un medio de gracia, tal como lo concibe Roma, debe ser, estrictamente hablando, una cosa, una obra, una acción, no un pensamiento, una palabra que trae

los pensamientos de Dios a nuestras almas. Sólo los sacramentos encajan realmente en este sistema. Son medios de gracia tal como Roma requiere que sean. La Palabra tiene algo general, algo no oficial, algo extraeclesiástico con lo que Roma no sabe qué hacer. El resultado de esto es que para Roma debe retroceder a un segundo plano. Para Roma, la Palabra no es honrada ni la mitad de lo que lo es para la iglesia de la Reforma. Si esta última es la iglesia de la Palabra, Roma es la iglesia del sacramento. No es que Roma en teoría niegue el valor y la importancia de la Palabra, sino que en la práctica lo hace. La adoración de un católico romano gravita constantemente alrededor de la eucaristía.

c) Esto no es todo. La Palabra que de este modo se ve forzada a ocupar un segundo plano no puede seguir siendo lo que es y debería ser para Roma. Está externalizada. El evangelio se transforma en una ley. La fe, como hemos visto antes, se convierte en una fe histórica en lugar de una fe salvadora. Y el Verbo y la fe, los dos, ya no traen verdadera gracia, sino que pertenecen a la etapa preparatoria. La gracia en el sentido concreto comienza primero cuando una persona recibe su primer sacramento de manos de la Iglesia. Por mucho que le haya pasado anteriormente, no puede haber recibido la gracia antes o aparte del sacramento; ha estado sin gracia. En nuestro caso sucede precisamente lo contrario. La Palabra es el comienzo, el medio y el final. Si es necesario, podemos pensar en la Palabra como un medio de gracia sin sacramento, pero es imposible pensar en el sacramento como un medio de gracia sin la Palabra. Los sacramentos dependen de las Escrituras, y la verdad de las Escrituras habla en ellos y a través de ellos.

9. ¿Cuál es la diferencia entre los luteranos y nosotros?

Inicialmente, Lutero adoptó la misma postura que Calvino. Más tarde, en reacción a una tendencia fanática, dio un paso atrás hacia Roma y enseñó algo sobre la Palabra similar a lo que Roma enseñaba acerca de los sacramentos. El Espíritu Santo se ha encarnado —se ha convertido en carne, por así decirlo—, en las Escrituras. Desde que las Escrituras han llegado a existir, el poder del Espíritu Santo reside únicamente en las Escrituras. Incluso cuando esa Palabra de las Escrituras no es hablada, no es predicada, no es leída, sigue teniendo el poder del Espíritu en ella. Así como el poder de la procreación está en una semilla y el poder de la vista en el ojo, también el poder de la conversión está en la Palabra. En la controversia con Rathmann (1612–1628), que desafió estas ideas, la visión luterana se fue desarrollando con toda nitidez. Rathmann dijo que era deshonrar a Cristo y al Espíritu Santo interponer algo entre Él y el ser humano. No se puede negar que en esto tenía razón. Por otra parte, los teólogos llegaron a sostener que la Palabra era Dios, un "pedazo de Dios" (*verbum Dei esse aliquid Dei*), "un flujo o derrame de Dios". Aquí nos encontramos con una divinización de las Escrituras, una comunicación de los atributos divinos a las Escrituras, por así decirlo. Comenzó a plantearse si las Escrituras aún podían llamarse *criatura*.

En relación con esta gran importancia que los luteranos le atribuían a la Palabra como Palabra, está el hecho de que tenían un locus independiente en su dogmática para "la Palabra de Dios", es decir, no sólo al principio, donde la Palabra de Dios debe ser estudiada como fuente de conocimiento de la teología, sino inmediatamente antes de la doctrina de los sacramentos. Los reformados, por supuesto, también analizaron la Palabra de Dios al principio, pero generalmente no tenían un tratamiento independiente de la Palabra en tanto que medio de gracia. De la doctrina de la iglesia generalmente pasaron a la doctrina de los

sacramentos. Esto era una especie de laguna. Sin embargo, no puede pasarse por alto que las dos partes de las cuales consta la Palabra de Dios, la ley y el evangelio, también tenían que estudiarse en otro lugar. La ley es el requerimiento dentro del pacto de obras, y el evangelio tiene su lugar dentro del pacto de gracia. Por lo tanto, parecía menos necesario dedicar un análisis especial a la unidad de estos dos como la Palabra de Dios. La dogmática luterana no era una teología del pacto, como sí lo era la dogmática reformada. De ahí la diferencia.

Véase el Catecismo de Heidelberg, respuesta 65: "Del Espíritu Santo, que obra la fe en nuestros corazones por medio de la predicación del evangelio y la fortalece mediante el uso de los sacramentos" (cf. también la Confesión belga, artículo 33).

10. ¿Qué tiene de particular la doctrina reformada de los medios de gracia?

a) Esa gracia efectiva sólo funciona donde están presentes los medios de gracia.
b) Al menos en un punto funciona directamente, sin la utilización de ningún medio, esto es, en la regeneración.
c) Incluso cuando funciona de manera mediata, no está atada por completo a los medios, sino que los acompaña y hace que el alma sea receptiva a ellos, de manera que se produce la concurrencia de dos factores, cada uno de los cuales realiza su labor particular; y cada uno pertenece al otro.
d) La Palabra de Dios nunca se separa del sacramento, no sólo porque el sacramento es una palabra, transmitida mediante una imagen y destinada a la vista, sino también porque una palabra hablada siempre acompaña al sacramento.
e) Todo conocimiento dado a la persona a la que se le concede gracia se toma de la Palabra de Dios. Sin duda hay una operación inmediata de gracia, pero no una comunicación inmediata de conocimiento.

11. ¿En cuántos sentidos puede entenderse la expresión "la palabra de Dios"?

a) La Palabra de Dios puede significar el Logos, la Palabra personal (Juan 1:1).
b) La palabra de Dios puede ser cada palabra de poder pronunciada por Dios. En la creación, Dios pronunció tal palabra, y posteriormente ha hablado así repetidamente. Esta palabra de Dios es, pues, algo distinto a la Escritura. Se hace mención de tales palabras de poder en las Escrituras, pero no todas han quedado registradas para nosotros. Algunos quieren interpretar que la palabra de Dios se menciona en este sentido cuando se le atribuye la regeneración (por ejemplo, Sant 1:18). Con esto, dicen, no se hace referencia a la Palabra de las Escrituras sino al poder de la palabra de Dios que procede de su boca y lleva a cabo la recreación. Véase, sin embargo, lo que se observó con respecto a estos textos al analizar la doctrina de la regeneración.
c) Todas las revelaciones que Dios le ha dado al hombre y en las que comunica su consejo pueden llamarse la palabra de Dios. Esas revelaciones están contenidas en las Escrituras, y en la medida en que esto es así, se puede decir que la palabra de Dios está en las Escrituras. Pero esto nunca puede conducir a una negación de la otra afirmación, que:
d) La Escritura como un todo es la Palabra de Dios. De una manera clara y sencilla, hay que dar cuenta de la base sobre la cual se llama así a la Escritura. Se llama así en su totalidad por dos razones:
    1. Porque está inspirada por Dios. No importa lo que se comunique en ella, ya sean las palabras de los hombres, de los ángeles, de Satanás o de Dios mismo.

Dios en persona responde por cada una de esas palabras como si fuera su propio relato para nosotros. Si se presenta al Maligno hablando, entonces sin duda son sus palabras las que forman el contenido del discurso, pero es Dios quien nos narra estas palabras tal como las pronunció Satanás. El relato es palabra de Dios para nosotros.

2. Porque las diversas partes de esta Escritura inspirada han sido ordenadas y dispuestas de tal manera que el todo, por muy variado y diverso que sea, forma un solo discurso de Dios para nosotros. Una parte funciona con las demás de modo que se convierte en el todo: todo lo que Dios desea transmitir a nuestras mentes para que comprendamos la totalidad de su consejo para la salvación. El relato de la caída forma parte integral de la Palabra de Dios, no sólo porque es un relato inspirado, de cuya veracidad Dios responde palabra por palabra, sino también porque forma parte de lo que Dios quiere traer a nuestro entendimiento en relación con la ley y el evangelio.

12. ¿En qué sentido es la Palabra de Dios un medio de gracia?

En el sentido en que lo usamos en referencia a toda la Escritura. Luego, por lo general, se distingue entre dos partes; a saber, la ley y el evangelio.

13. ¿De cuántas maneras se usa la ley contenida en la Palabra de Dios como medio de gracia?

Normalmente se habla de un triple uso de la ley:

a) Un *usus politicus* y *civilis*: un uso *civil*. La ley sirve para prevenir un estallido indiscriminado del pecado. Es una restricción al pecado, una ayuda para promover la justicia civil.
b) Un *usus elenchticussive paedagogicus*: un uso *condenatorio*, por el cual sirve para imponer disciplina, convenciendo al hombre de su pecado e incapacidad de manera que pueda acudir a Cristo, quien ha cumplido la ley.
c) Un *usus didacticus, normativus*: un uso *didáctico, normativo* para el creyente. Para él, la ley se convierte en una norma de vida, según la cual ordena su vida por verdadera gratitud. Este es el denominado *tertius usus legis*, “el tercer uso de la ley”, en torno al cual hubo un conflicto en la iglesia luterana entre Agricola y sus oponentes.

La dogmática reformada puso énfasis, sobre todo, en este tercer uso de la ley. La ley no se trata tan intencionalmente como promotora del arrepentimiento, como sucede con los luteranos. Nuestro Catecismo [de Heidelberg] trata la ley en su enseñanza sobre la gratitud, y así lo hacen muchos dogmáticos que tratan el Decálogo bajo el epígrafe de la santificación. Sólo en el segundo y tercer uso puede considerarse la ley como un medio de gracia. En el primer uso, tan sólo acompaña a la gracia común, no a la gracia especial.

14. ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre la ley y el evangelio?

Vimos anteriormente que existe una nítida división, de hecho en la Biblia se presenta como una antítesis, especialmente por parte de Pablo, entre la ley y la promesa. A partir de ahí, muchos teólogos afirman que todo aquello que en la Escritura se relaciona con las

exigencias y los mandamientos pertenece a la ley, y que todo lo que tiene que ver con las promesas incondicionales pertenece al evangelio. Por tanto, si se habla de “creer”, “arrepentirse”, etc., dado que se trata de una demanda, debe considerarse como perteneciente a la ley. El resultado de esto sería que gran parte de lo que generalmente consideramos como perteneciente al evangelio debe ser eliminado del mismo.

Este problema está relacionado con otro, esto es, la cuestión de si el pacto de gracia es condicional o incondicional. Debido al error de los remonstrantes, que habían hecho del evangelio una segunda ley y de la fe una segunda observancia de la ley (“obediencia evangélica”), muchos de los teólogos antiguos se mostraban extremadamente reacios a utilizar el término “pacto condicional”. Witsius dice: “Cuando Dios presenta la formulación del pacto de gracia, entonces las palabras que pertenecen a su sustancia son únicamente promesas … (Jr 31 y 32). Por esta razón, nuestros maestros, que después de las ingeniosas artimañas de los socinianos y los remonstrantes aprendieron a hablar con sumo cuidado, hicieron hincapié con toda razón en que el evangelio, estrictamente hablando, consta de puras promesas de gracia y gloria”. Y en otro lugar afirma: “El pacto de gracia o el evangelio, estrictamente llamado así, … realmente no prescribe nada como una obligación, no exige nada, no ordena nada, ni siquiera ‘creer, confiar, esperar en el Señor’, ni ninguna obligación más de este tipo. Más bien, nos dice, proclama e indica lo que Dios promete en Cristo, lo que quiere hacer y lo que hará. Todas las prescripciones de obligación pertenecen a la ley —tal como inculcó ciertamente de manera similar, siguiendo a otros, el estimado Boecio. Y eso debe mantenerse en todos los aspectos, si nosotros, en compañía de todos los Reformados, deseamos firmemente defender la perfección de la ley, que abarca dentro de su alcance todas las virtudes, todas las obligaciones de la santidad”.

Este era el punto de vista de una de las partes. Frente a ella estaban aquellos que señalaban, por un lado, que la ley tenía sus promesas, que el evangelio presenta sus demandas, y que era completamente imposible llevar a cabo una división tan precisa.

En la práctica, nos parece que la cuestión se reduce a esto: cuando alguien es llevado al pacto de gracia mediante el asentimiento personal a la relación de pacto que existe entre Dios y el creyente, ¿es completamente pasivo o de hecho también reconoce que aceptar este pacto es una obligación que recae sobre él, un requisito que se le puede establecer justamente? Si hemos de afirmar lo primero, entonces se hará la separación, ninguna parte de la ley entra en el evangelio; va acompañado exclusivamente por promesas y no por requisitos. Si, por otro lado, lo cierto es lo segundo, entonces no será posible establecer la separación, ya que al mismo tiempo nos llega una promesa que se apodera de nosotros como una obligación y de inmediato adopta la forma de un mandamiento.

La respuesta tendrá que ser la siguiente:

a) La ley puede tomarse en más de un sentido. Puede indicar una obligación natural hacia Dios que nos incumbe y siempre debe incumbirnos. También puede indicar una obligación específica, determinada por un pacto, que lleva aparejada ciertas consecuencias si se mantiene o se transgrede. Este último, por ejemplo, fue el caso de la ley en el pacto de obras. Así pues, en las Escrituras la antítesis entre la ley y el evangelio significa que la ley como condición del pacto de obras y el evangelio se excluyen mutuamente. Por lo tanto, si en la Escritura aparece la ley como tal, entonces eso no es evangelio. Cuando Cristo dijo: “Conoces las leyes”, etc. [Marcos 10:19], Él no habló como predicador del evangelio sino como exponente de la ley; y lo mismo ocurrió con Moisés cuando dijo: “El que los haga vivirá por ellos” [Lv 18:5].

b) El asunto es diferente si entendemos la ley como la obligación natural que el hombre como criatura tiene hacia Dios. Es completamente imposible pensar que el hombre esté en un estado en que estaría *ex lex*, "fuera de la ley". Eso sería antinomianismo. Ese no es el caso después de su conversión y en su santificación. Tampoco es el caso en su aceptación del pacto de gracia. La ley de Dios reclama la vida entera del hombre y todo acto en ella. También reclama la relación en la cual el hombre se enfrenta al evangelio. La relación natural del hombre con Dios implica que cuando el Señor venga a él con un pacto de gracia, este está obligado a aceptarlo. Ahora bien, si a eso se le quiere llamar ley y sostener que hay una ley en el evangelio, entonces debería estar permitido, pero sólo si se entiende claramente que aquí no se está pensando en la ley como un instrumento del pacto de obras. Por sí misma, la ley no puede someterse al pacto de gracia, ya que no conoce la gracia. En cuanto a su contenido, el pacto de gracia no está en la ley. Pero formalmente la ley reclama el pacto de gracia; es decir, después de que el pacto de gracia nos ha llegado como resultado de la libre determinación de Dios, está incluida en los términos generales por los cuales la ley establece normas para nuestra vida. Los teólogos llaman a esto el servicio de la ley dentro del pacto de gracia, un término que no debería confundirse con el servicio que la misma ley tiene con respecto al pacto de gracia en la medida en que impone disciplina para Cristo. Para toda esta pregunta, véase Witsius, *La economía de los pactos* 3.1.8 y siguientes.
   Cuando alguien satisface la exigencia de Dios de creer, convertirse, etc., entonces eso no es el cumplimiento de una condición sobre la cual pueden exigirse los beneficios del pacto; más bien, simplemente se sigue el camino a lo largo del cual se abre el acceso a los beneficios del pacto.

15. ¿Puede la diferencia entre la ley y el evangelio intercambiarse con la existente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento?

No, porque el evangelio está tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, y la ley se encuentra tanto en el Nuevo Testamento como en el Antiguo. Basta pensar en el Sermón del Monte, donde las exigencias de la ley se mantienen elevadas y, sin embargo, van seguidas de cerca por el consuelo del evangelio. Y el evangelio recorre como un arroyo todo el Antiguo Testamento.

16. ¿Qué hay junto a la Palabra como medio de gracia?

Los sacramentos. Aquí nos enfrentamos a esta pregunta: *¿por qué* los sacramentos junto a la Palabra? Esto no puede ser casual. Pero si bien todos están de acuerdo con esto y buscan una razón de ser, las explicaciones sobre el hecho en sí resultan ser muy distintas.

a) Los católicos romanos, por supuesto, dicen que el sacramento es el principio y el fin, y no necesita explicación. Es el instrumento normal e indispensable de una iglesia que es la mediadora de la gracia y tiene en su posesión los tesoros de la salvación. Aquí se hace mucho más necesario preguntarse por qué una Palabra junto al sacramento que al revés.
b) Hay quienes dicen: porque en el sacramento se nos dispensa una gracia especial y concreta que es distinta de la gracia producida mediante la Palabra. Por consiguiente, para dos clases de gracia también hay dos medios de gracia. Desde Gerhard, los

luteranos han hablado de la *materia coelestis*, el "asunto celestial" en la Cena del Señor.

c) La distinción que hacen los luteranos recientes equivale más o menos a lo mismo. En los sacramentos, dicen, Dios actúa directamente por medios físicos sobre la naturaleza del hombre, sobre su denominada esencia psicofísica (sea lo que sea a lo que se refiera), sin la agencia de su intelecto y voluntad. De esta manera, los sacramentos nos trasplantan en Cristo. Son instrumentos formadores de la iglesia. La Palabra, por otro lado, actúa sobre la personalidad autoconsciente, sobre el intelecto, por tanto gradualmente. Puede verse fácilmente que esta es una idea panteísta que al mismo tiempo se remonta a la concepción católica romana. Es completamente falso que la Palabra y el sacramento se distingan de esta manera, como si este último se dirigiera tan sólo al inconsciente y el primero únicamente a la conciencia. El sacramento tiene un significado para la vida consciente porque siempre es un signo y sello, cuyo significado Dios quiere que comprendamos. Y, a la inversa, la gracia invisible del Espíritu Santo, que cambia y renueva nuestra naturaleza, también opera con la Palabra y a través de ella. Pero esa naturaleza no es una naturaleza psicofísica, ni una tercera entidad elevada por encima de la materia y el espíritu. Palabra y sacramento están destinados por igual a nuestra naturaleza espiritual. Son cosas espirituales, y como tales pertenecen no sólo a la gracia de la renovación (regeneración, etc.), sino también a la gracia del perdón (justificación, etc.).

d) Otros dicen: la Palabra distribuye la gracia en una multiplicidad de pensamientos y pasajes, y lo rica y plenamente que lleguen hasta nosotros en el ministerio de la Palabra dependerá de la capacidad del ministro. Además, la Palabra se dirige a todos los oyentes de la Palabra sin distinción. En eso, falta aplicación personal o hay una aplicación personal que no es adecuada para todos.

   Por otro lado, está el sacramento, que (1) concentra la gracia; y (2) la aplica específicamente. En los sacramentos, el corazón del evangelio se resume en un solo signo, o en un par de signos, y en una acción simple. Aquí tenemos a Cristo entero. Y de esto fluye por sí mismo el segundo resultado: ahora que el creyente está unido de esta manera a la totalidad del Cristo personal, puede tomar de su plenitud lo que, de acuerdo con el tiempo y las circunstancias, satisfaga sus necesidades.

   Esta concepción también es errónea, aunque no se puede negar que hay algo de verdad en ella. En lo que respecta al primer punto anterior, al predicar *todo* el consejo de Dios este debe proclamarse y enfocarse de tal manera que lo esencial se distinga de lo secundario, lo absolutamente indispensable de lo que pertenece al confort. Es cierto, sin embargo, que esto sucede en los sacramentos de una manera particularmente llamativa. Sólo que no hay que olvidarse de una cosa: es únicamente a través de la Palabra que el sacramento tiene este poder de concentración. Por lo que se refiere al segundo punto, no está claro por qué el sacramento tendría que operar de una manera más especializada que la Palabra. Es cierto que los sacramentos se nos administran personalmente, mientras que la Palabra no nos habla directamente a nosotros como individuos. Pero por el Espíritu Santo podemos ser llevados al punto en que aplicamos la Palabra proclamada personalmente. Y de la misma manera, el Espíritu Santo debe movernos al uso creyente de los sellos del pacto. Lo uno no es más personal que lo otro.

La verdadera visión es esta: Dios ha creado al hombre de tal manera que obtenga el conocimiento de las cosas en un sentido superior mediante dos de sus sentidos. Estos dos son la vista y el oído. A través de estas dos capacidades, los atributos e ideas más elevados que residen en las cosas llegan a nuestro conocimiento. El habla y la palabra responden a la fe; la forma y la imagen, a la vista. Esta distinción ya se siente en época muy temprana. Agustín ya dijo que el sacramento es una Palabra visible, una imagen, por así decirlo, de la Palabra (*pictura verbi*), que tiene el mismo significado que la Palabra. Véase también la Confesión belga, artículo 33: "signos y sellos visibles"; "para presentarlos mejor a nuestros sentidos externos".

Mientras que ahora, por un lado, el estado normal del hombre trae consigo esta naturaleza dual de su capacidad de percepción, también hay, por otro lado, algo involucrado que tiene que ver con el estado pecaminoso del hombre. Algunos dicen: la Palabra es espiritual, los sacramentos involucran los sentidos; de ahí la distinción. Pero la Palabra también involucra los sentidos, ya que debe venir a nosotros a través del sonido; no hay un discurso directo a nuestra alma. Sin embargo, es cierto que la Palabra está más cerca del ámbito de las cosas espirituales que la imagen. Es menos tangible e involucra menos a los sentidos que el segundo. El misticismo, por ejemplo, se desplaza virtualmente entre el sonido y el pensamiento. El hombre siente esa diferencia especialmente en su estado pecaminoso. Su debilidad lo hace anhelar algo más tangible que el sonido fugaz de las palabras. Y así debe entenderse cuando se mencionan "nuestra ignorancia y debilidad" [Confesión belga, artículo 33] como el motivo por el cual Dios ordena los sacramentos.

17. ¿Será suficiente con relacionar la Palabra y los sacramentos de manera coordinada, o existe cierta subordinación entre ellos?

Estrictamente hablando, no hay coordinación. La Palabra reside en el sacramento. La Palabra va acompañada del sacramento. Si quitamos la Palabra, al sacramento no le queda nada. Si quitamos el sacramento, la Palabra todavía no está perdida. Si no tomamos en cuenta a los niños, no hay salvación sin la Palabra de Dios. Pero no podemos afirmar lo mismo de los sacramentos. Todo esto demuestra que existe cierta diferencia entre ellos.

18. Muestra en qué aspectos la Palabra y los sacramentos coinciden y en qué aspectos difieren entre sí

Coinciden:

a) En el *autor*, Dios, que es el que instituyó a ambos.
b) En el *contenido*, Cristo, que nos es traído tanto en la Palabra como en el sacramento. Este es un punto al que se debe prestar atención. En la Palabra, Cristo está totalmente presente, y en el sacramento Cristo está totalmente presente, como en 1 Corintios 1:30 donde se le llama nuestra sabiduría, justicia, santificación y redención completa; el Cristo, que es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos [Heb 13:8].
c) En la *manera* en que se recibe el contenido o el objeto. Tanto en el caso de la Palabra como del sacramento, esta es la fe. Sin fe no podemos compartir lo que significan los sacramentos. Pero sin fe tampoco disfrutamos de Cristo, a quien se presenta en la Palabra.

Difieren:

a) En su *necesidad*. La Palabra es absolutamente necesaria; los sacramentos no son absolutamente necesarios. Dicho de otra manera, la necesidad de lo segundo no reside en la parte de Dios sino del hombre.
b) En su *propósito*. La Palabra sirve para producir fe; los sacramentos sirven para fortalecer la fe.
c) En su *grado*. La Palabra de Dios es traída y llega a todas las personas a las que podemos alcanzar con ella. El sacramento es un sello del pacto y viene únicamente a aquellos que pertenecen al pacto.

19. ¿De cuántas maneras podemos proceder a la hora de tratar la doctrina de los sacramentos?

Se puede comenzar con el concepto general de un sacramento, es decir, aparte de la bifurcación entre bautismo y Cena del Señor, y buscar establecer sobre la base de las Escrituras lo que es un sacramento y lo que pertenece a un sacramento.

Por el contrario, se puede tratar el bautismo y la Cena del Señor por separado y luego ver qué es lo que ambos tienen en común, con el fin de enfocarlo todo en el concepto de un sacramento.

El primer método de análisis resulta algo problemático. Primero, la Escritura nunca habla expresamente sobre el concepto de un sacramento en general. Así que, partiendo de algunos datos generales hay que deducir lo que es un sacramento en el sentido bíblico. Al hacer eso, es fácil equivocarse. Históricamente, este es el error de la Iglesia Católica Romana. A partir de un concepto general de sacramento, establecido *a priori*, ha procedido a falsificar los sacramentos individuales. Para nosotros también existe un peligro en este enfoque. Cualquier cosa que se diga aquí debería considerarse como algo provisional; los hechos se derivan de la enseñanza sobre el bautismo y la Cena del Señor, y por tanto deben ser probados por esta enseñanza para comprobar si de hecho resulta correcta en todos los aspectos.

20. ¿Aparece la palabra "sacramento" en las Escrituras?

No, procede de la palabra latina *sacramentum*. Originalmente significaba una cantidad de dinero que las personas depositaban en una demanda civil. Cuando dos personas, por ejemplo, tenían una disputa sobre un pedazo de tierra, uno podía decirle al otro: "ya que reclamas erróneamente esta propiedad, te desafío con un sacramento de 500 *ases* [monedas de cobre]". Este dinero era entregado posteriormente al sacerdote por ambas partes. El ganador recibía su dinero de vuelta, la persona condenada tenía que renunciar a esa cantidad, que luego se utilizaba con fines religiosos. En una época posterior, uno no pedía dinero, sino sólo una garantía de que se le pagaría. Hay distintas opiniones acerca del propósito que tenía esta demanda de un depósito monetario. La mayoría cree que servía para evitar el inicio precipitado de una demanda. Otros dicen que el asunto tenía un origen religioso. Ambas personas tenían que hacer un juramento (*sacramentum*) indicando que sus declaraciones se correspondían con la verdad. Si el juramento del perdedor resultaba ser falso, era necesario apaciguar a los dioses. Y el depósito originalmente habría servido para eso.

Cualquiera que sea el caso, la cosa en cuestión sólo podía llamarse *sacramentum* porque estaba relacionada de una forma u otra con los dioses. A la demanda en sí también se la llamaba *sacramentum* porque tenía un significado religioso. La transición del uso pagano al cristiano parece haberse localizado en dos cosas en particular:

a) En su significado militar. Un *sacramentum* es el juramento militar mediante el cual el soldado se compromete solemnemente a obedecer a sus comandantes. Tertuliano alude a este juramento militar cuando escribe: "Somos llamados al servicio militar del Dios viviente en nuestra respuesta a las palabras del sacramento (en el bautismo)".
b) En su significado más concretamente religioso. *Sacramentum* fue la traducción latina de la palabra griega *mustērion* (μυστήριον), "misterio". Así, la Vulgata habla del "sacramento de la piedad" (1 Tim 3:16); "el sacramento de las siete estrellas" (Ap 1:20); "el sacramento de la mujer y la bestia" (17:7). En traducciones latinas anteriores a la Vulgata, aparecía en muchos otros lugares donde en la Vulgata encontramos el término *mysterium* (Rom 16:25; 1 Cor 13:2). Es cierto que bajo la denominación de "sacramento" era posible entender todos los misterios, pero también resultaba bastante obvio que el término se refería a determinados tipos de misterios que tenían cierto parecido con los signos y las acciones cristianas. Primero, había una similitud en cuanto a forma entre los misterios paganos (lavamientos, etc.). Además, había una especie de carácter secreto en ambos. Esto llevó a un uso del término que poco a poco se volvió más limitado. Tertuliano habla de los sacramentos del bautismo y de la Cena del Señor, Cipriano de "cada uno de los dos sacramentos", refiriéndose al bautismo y la confirmación; de nuevo, otros hablan del sacramento del matrimonio (Ef 5:32). Es fácil comprender cómo este uso impreciso del lenguaje pudo contribuir a llevar a Roma por una falsa senda dogmática. Cuando el bautismo, la confirmación y el matrimonio se llamaban sacramentos, ya no era fácil mantener la diferencia clara y viva en la conciencia de la gente.

21. ¿Debe rechazarse la palabra porque no es bíblica?

No, porque comparte este carácter con muchos otros términos de los que, sin embargo, no podemos prescindir. Una y otra vez ha habido quienes han expresado alguna objeción contra su uso, pero a pesar de todas las críticas, la palabra se ha seguido utilizando.

22. ¿Quién es el primero que comenzó a ofrecer una definición del concepto de sacramento?

Agustín. Él dijo: "Un sacramento es la forma visible de una gracia invisible"; a veces también: "un sacramento es el signo de una cosa santa". Ambas definiciones suenan demasiado imprecisas. A pesar de que Agustín está pensando principalmente en el bautismo y la Cena del Señor, todavía usa la palabra con otros significados. (Algunos dicen que la primera definición aparece con los escolásticos). Para la teología católica romana actual, estas definiciones ya no son aplicables. En los sacramentos de la penitencia y del matrimonio, por ejemplo, el elemento *visible* está ausente. Además, no se dice que los sacramentos *comuniquen* gracia. El Catecismo de Trento cumple ambas objeciones al decir: "un sacramento es algo que los sentidos perciben y que tiene la capacidad no sólo de representar la gracia sino también de efectuarla".

23. ¿Cómo definen los teólogos reformados el concepto de sacramento en general?

De Calvino provienen dos definiciones (*Institución* 4.14.1): "una señal externa con la cual Dios sella en nuestras conciencias las promesas de su buena voluntad para con nosotros, con el fin de fortalecer nuestra débil fe y por medio del cual, por nuestra parte, damos testimonio de que Él es nuestro Dios, tanto ante los ángeles como ante los hombres". La otra dice: "un testimonio de la gracia de Dios para con nosotros, confirmada mediante una señal

externa y sellada por nuestra parte con un testimonio recíproco de nuestro compromiso hacia Él".

Podemos decir: "Signos y sellos sagrados y visibles instituidos por Dios, mediante los cuales la gracia de Dios en Cristo es representada y sellada en los participantes del pacto de gracia, y ellos, a su vez, dan testimonio de su fe y obediencia para con Dios".

24. Con respecto a esta última definición, ¿qué otra observación debería hacerse?

a) El material exterior del sacramento, el signo y el sello visible —por ejemplo, el agua en el bautismo y el pan y el vino en la Cena del Señor— y qué se hace con ellos.
b) El material interno e invisible del sacramento, el beneficio espiritual que está representando y que es sellado por el material externo.
c) La conexión o relación entre estos dos, cómo la conciben los demás y cómo debemos concebirla nosotros.
d) Los modos característicos de hablar derivados de esta definición.
e) Qué pertenece a la esencia de un sacramento, y en relación con eso, la cuestión sobre el número de sacramentos.

25. ¿Qué se entiende por el material exterior del sacramento?

El material externo (*materia externa et sensibilis*) es ese aspecto del sacramento que es percibido por los sentidos, concretamente lo que llega a nuestra vista y nuestro oído. Si se podrá hablar de material externo además de interno, de material visible junto al invisible, va a depender por completo de cómo definamos un sacramento. Si se describe un sacramento como lo hace Calvino en las dos definiciones anteriores y en la otra que se ha añadido, entonces un sacramento es el material externo más una acción. Entonces no tiene sentido hablar de un material interno de los sacramentos. Sin embargo, hay muchos teólogos que interpretan el sacramento en un sentido más amplio. Entonces es la cosa que representa más la cosa representada. Así opina, por ejemplo, Turretin. Y entonces se puede distinguir debidamente entre los dos materiales del sacramento.

En última instancia, la diferencia se reduce a una diferencia de palabras. Si uno tan sólo sabe lo que quiere decir con sacramento y siempre lo tiene presente, entonces no hay objeción a ninguno de los dos puntos de vista. Pero si olvida esto, pueden surgir malentendidos con facilidad. Si se parte del concepto más amplio y se plantea la pregunta de si el participante incrédulo recibe el sacramento, entonces naturalmente se tendrá que responder que *no*. Él mismo ya ha dicho: un sacramento es la cosa que representa más la cosa representada. El incrédulo no recibe esta última. Pero se equivocaría igualmente quien a partir de esto quisiera sacar la conclusión de que no quedan signos y sellos objetivos del pacto de gracia de Dios cuando falta la fe subjetiva. Este autor tan sólo pretende decir que no es un sacramento en el sentido pleno de la palabra.

26. ¿Sólo los elementos inertes pertenecen a este material externo, o le pertenecen más cosas?

Le pertenecen más cosas. El material externo es doble:

a) Los elementos en sí: agua, pan y vino. Estos no han sido escogidos al azar, sino que por su naturaleza particular resultan adecuados para servir como elementos. En general, se puede decir que tienen una cierta relación de semejanza con Cristo, que

es la materia invisible del sacramento. Su uso natural corresponde al uso que se hace de Cristo espiritualmente. Como veremos, su condición de signo se basa en este parecido natural. Por otro lado, el hecho de ser sellos se basa en la institución de Dios. Para el sellado, Dios bien podría haber elegido otros elementos, pero no por su importancia, simplemente porque otros elementos no poseían la idoneidad para representar.

b) La acción que se lleva a cabo con estos elementos. Esta acción es fundamental para el material. El agua como tal no es un sacramento. Debe ser agua que se rocía. El pan y el vino como tales no son sacramentos. El pan debe ser partido, el vino derramado, y ambos deben ser usados por aquellos que se sientan a la mesa. Esa es la razón por la que incluso la definición del sacramento habla de una "acción" en lugar de un signo. Pero la palabra "signo" es lo suficientemente amplia como para incluir también la acción. El signo no es sólo lo que uno ve; también es lo que uno ve que sucede.

27. ¿Las Escrituras mismas toman la iniciativa al llamar a sacramentos signos?

Sí, habla de ellos como "señales del pacto" (Gn 9:12–13; 17:11; Ex 12:13; אוֹת הַבְּרִית).

28. ¿De qué otra manera se designa un sacramento?

No solo se le llama signo sino también "sello". Esto también es bíblico. En Romanos 4:11 el apóstol dice de Abraham que recibió la señal de la circuncisión como un "sello" de la justicia de la fe (καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως). Por tanto, un sello se distingue así de una señal porque confirma y no sólo representa algo (para este uso del sello, cf. textos como Ap 7:2; Juan 6:27; 2 Tim 2:19; 1 Cor 9:2; Ap 5:1; 9:4; 2 Cor 1:22; Ef 1:13; 4:30).

29. ¿Este carácter de los sacramentos como sello significa tan sólo que aplican teóricamente una promesa de Dios a nuestra conciencia y también la confirman ante nuestra conciencia?

Eso también forma parte de él, pero no sólo eso. Los sacramentos no son *nuda signa*, "meros signos", o *signa teórica*, "signos teóricos". También son *signa practica*, "signos prácticos". Cuando se usan con fe, el usuario realmente recibe, mediante la acción del Espíritu Santo, la gracia que representan y sellan. Los sacramentos son medios de gracia. Los zuinglianos y los remonstrantes niegan eso, convirtiéndolos en meros símbolos, ya sea de la gracia de Dios o de la confesión del hombre. De la misma manera que otros símbolos funcionan por asociación de ideas y mediante imágenes, también ocurre lo mismo con estos símbolos. Esa no es la enseñanza bíblica y reformada, como se verá al tratar el bautismo y la Cena del Señor.

Véase la declaración de nuestra Confesión [Belga] (artículo 33): "Porque son signos visibles y sellos de una cosa interna e invisible, por medio de los cuales Dios obra en nosotros por el poder del Espíritu Santo". Hay una *materia interna*, un material interno del sacramento. Pero ya se ha señalado anteriormente que en esto no es diferente de la Palabra. Por otro lado, sin embargo, esto no elimina el hecho de que es esencial y debe distinguirse de la influencia moral que la verdad tiene sobre cada persona receptiva. En el caso de la Palabra, esto último también es tan sólo secundario. Dios ha asociado la acción de su Espíritu con la Palabra para que se produzca algo mucho más elevado. Lo mismo sucede con los sacramentos.

30. ¿En qué consiste la forma del sacramento (forma sacramenti)?

Es la relación del material exterior con el interior, de la cosa que representa con la cosa representada. En esta relación o conexión, ciertamente, yace la esencia del sacramento, lo que lo convierte en un sacramento, ya que la expresión *forma* se emplea en este sentido. Y luego la respuesta a la pregunta sobre esta forma es que no es *física* o *natural,* a través del contacto corporal, como si la gracia fluyera hacia nosotros mediante el contacto con el signo externo. Tampoco es *local,* como si la gracia acompañara al signo y estuviera unido a él dentro del mismo espacio, por así decirlo. Reside *relativamente* y *sacramentalmente* en tres cosas; a saber, en representar, en sellar y en dispensar (*exhibitio*).

La primera negación va dirigida contra Roma, la segunda contra la confesión luterana. No existe modo mejor de expresar la diferencia entre estos dos que diciendo: Roma materializa la gracia y Lutero la localiza. Es decir, los católicos romanos mantienen que este pan y este vino *son* el cuerpo y la sangre de Cristo, el Cristo completo. Lutero dice que dentro del mismo espacio está el Cristo completo, en, con y debajo del pan y el vino. En ambos casos, los reformados encuentran una perspectiva antibíblica y no espiritual. La gracia no permite que se la convierta en materia, pero tampoco se deja atrapar dentro de los confines del espacio.

Nosotros decimos, por lo tanto, que *donde* el sacramento se usa con fe (esto se aplica al menos en el caso de los adultos), allí se sella, al mismo tiempo, la gracia. Pero *donde* no se toma en un sentido localizado. Lutero habló de una manera localizada: *donde,* etc. Roma dice incluso más que eso. Y aunque hacemos de la fe una condición para la presencia de la obra de la gracia, los luteranos sólo la convierten en el requisito previo en relación con el receptor para que actúe la gracia que bendice. Si no hay fe, la gracia opera, por tanto, en una conexión localizada también con el sacramento. De hecho, también ocurre así con la Palabra. Predicada o no predicada, creída o no creída, la Palabra tiene un poder sobrenatural y místico como algo inherente. Roma, por último, hace incluso que la obra de la gracia que bendice sea independiente de la fe, y ciertamente debe hacerlo así, ya que ha identificado la gracia con el sacramento.

Según los luteranos, hay un *vis inhaerens* [“poder inherente”] del Espíritu Santo. El Espíritu Santo actúa “en el sacramento”. Según los reformados, hay un *virtus Spiritus Sancti extrinsecus accede*, un “poder del Espíritu Santo agregado desde el exterior”.

Ya se ha dicho anteriormente que en este punto sigue habiendo una diferencia entre los luteranos antes y después de Gerhard (1582–1637). Antes de Gerhard la gracia estaba en el sacramento a través de la Palabra; después de él, se habló de una materia celestial que se distinguía de la Palabra. Entonces alguien le atribuyó el poder a la Palabra para unir la materia terrenal con la materia celestial. Era una causa activa para unir a estos dos en un solo sacramento.

31. ¿Cuáles son las consecuencias de esta unión o relación entre el signo y la cosa representada?

La llamada fraseología sacramental, o “forma de hablar”, que se puede comparar hasta cierto punto con expresiones resultantes de la unión personal de las dos naturalezas en el Mediador. Debido a que por la institución de Cristo, el signo y la cosa representada han llegado a tener una cierta relación entre sí, lo que pertenece a uno puede atribuirse al otro.

a) La cosa representada se designa con el nombre del signo. De esta manera, a Cristo se le llama nuestra Pascua (1 Cor 5:7); verdadera fe, circuncisión del corazón (Rom 2:29; cf. 1 Cor 11:24).

b) El signo es designado por el nombre de la cosa representada. Así, a la circuncisión se la llama "el pacto" (Gn 17:10), y como resultado, se atribuyen al signo cosas que pertenece a la cosa representada (Hechos 22:16: "Bautízate y lava tus pecados"), como si el lavamiento externo en agua pudiese lavar los pecados, cuando sin duda sólo la gracia interna, que aquí es representada y sellada, puede hacer esto.

32. ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre la palabra que se habla con los sacramentos y los sacramentos mismos?

a) La palabra que acompaña a los sacramentos les pertenece esencialmente y forma parte de la acción sacramental; no se pueden omitir. Rociar en el bautismo, sin la fórmula bautismal, no es permisible. Y lo mismo ocurre en el caso de la Cena del Señor. Esto es aplicable al menos a los sacramentos que nos han sido ordenados por la institución de Cristo, aunque no se puede demostrar para aquellos del Antiguo Testamento, algo que tal vez esté relacionado con el carácter general de la dispensación del pacto de gracia del Antiguo Testamento. Sin duda, no era una dispensación de palabras, sino de acciones y símbolos (cf. Ex 12:27).
b) Las palabras de la institución tal como fue originalmente pronunciada por Cristo son la base del sacramento como sacramento. Esta es la única garantía por la cual se nos asegura que Dios quiere que su gracia se una a estos medios. Para la parte del sellado, este vínculo, como hemos visto, es indudablemente un vínculo positivo. Naturalmente, no hay nada en el sacramento que pueda hacer que dependamos de la cosa representada cuando vemos o usamos el signo. Pero debido a que Cristo lo ha instituido y así lo ha querido, es así. Agustín ya dijo: *Accedit verbum ad elementum et fit Sacramentum*. "La palabra se agrega al elemento y de esa manera se convierte en un sacramento".
c) Esta institución de Cristo tiene dos partes:
    1. Una orden. Con ella el sacramento se vuelve necesario para los creyentes, con una necesidad de mandato. Cristo dice: "Id, pues, y bautizad", y "Haced esto en memoria de mí". Y este mandato nos ha sido transmitido a través de los apóstoles. "Porque yo recibí del Señor lo que asimismo os enseñé" (1 Cor 11:23). Y los apóstoles tenían que enseñar a todos los que iban a hacer discípulos a observar todo lo que Cristo les había mandado.
    2. Una promesa. Cristo dice: Si hacéis esto conforme a mi institución y obedecéis mi mandamiento con fe, entonces la gracia representada y sellada en el sacramento sin duda será dada. "El que creyere y fuere bautizado será salvo" [Marcos 16:16]. "Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que por vosotros es derramada" [Lucas 22:20].
d) Estas dos palabras de la institución, el mandato y la promesa, se repiten al llevar a cabo el sacramento. Por lo tanto, es Cristo quien hace uso de sus siervos para poder hablar continuamente las mismas palabras que una vez pronunció en el momento de la institución.
    Pero aunque todos están de acuerdo hasta ahora, aquí comienzan de inmediato las diferencias. Los católicos romanos claramente sostienen que esta palabra sacramental es una palabra consagradora y eficaz que, al ser pronunciada por el sacerdote, realmente cambia los elementos. Infunde gracia en ellos. Es por eso que esa palabra no necesita ser pronunciada en voz alta; el sacerdote puede susurrársela a sí mismo,

y aun así se producirá la acción mística de la transustanciación, etc. Los reformados, por el contrario, sostienen que es un *verbum praedicatum*, una “palabra predicada”, que como tal debe ser pronunciada en voz alta para que la congregación reunida pueda escucharla. El propósito de la palabra predicada no es cambiar los elementos sustancialmente sino separarlos para un uso sagrado. Antes de pronunciar las palabras, no es más que pan corriente; después, continúa siendo pan corriente, pero un pan corriente que se ha convertido en un signo y sello sacramental. La palabra sacramental es una parte del signo sacramental. El signo sacramental sirve para representar la cosa invisible. Se debe ver una imagen, se debe observar un signo. Por lo tanto, también las palabras, en la medida en que forman parte del sacramento, deben ser perceptibles, pronunciadas con una voz audible. Cristo mismo, en la institución de los sacramentos, habló a sus discípulos para que pudieran entenderlo (1 Cor 11:28). Incluso, por ejemplo, en el bautismo infantil, donde el receptor del sacramento no puede entender las palabras pronunciadas, aun así estas no pueden omitirse.

33. ¿Hasta dónde se extiende la importancia de la palabra con el sacramento?

Sólo puede circunscribirse al uso de los sacramentos. Tan pronto como este uso finaliza, los signos también han perdido su diseño sacramental y ya no se distinguen de los elementos ordinarios. Después de la celebración de la Cena del Señor, alguien que use los elementos que sobran no estará recibiendo con ellos el sacramento. Para Roma, esto también es al revés. La gracia permanece materializada en los elementos y, por lo tanto, se almacenan cuidadosamente para evitar que se profanen. Los luteranos, razonando coherentemente, tendrían que llegar a tal conclusión.

34. Según Roma, ¿hay algo más que sea necesario que la palabra pronunciada según la institución de Cristo?

Sí, la intención, el objetivo del ministrante de hacer lo que la iglesia pretende con el sacramento, también debe estar presente. Si esto falta, entonces no se produce un verdadero sacramento. Por consiguiente, aquí el sacramento está ligado a una persona, y a algo en la persona sobre lo cual sólo ella tiene control, y que ningún mortal en el mundo puede verificar más que ella misma. No todos los católicos están de acuerdo con el carácter o el grado de esta intención. Algunos hablan de una intención *habitual*, otros de una intención *real*, y otros más de una intención *virtual* (véase Hodge, *Teología Sistemática*, 3:515). Ahora surge una gran dificultad para los propios católicos romanos en este punto. Están acostumbrados a ni siquiera rebautizar a los niños que, por ejemplo, han sido bautizados en iglesias calvinistas. Pero cuando se administró este bautismo en una iglesia reformada, el ministro ciertamente no tenía la intención de hacer lo que la Iglesia (católica) pretendía haber hecho mediante el bautismo. Por lo tanto, resulta que Roma, contrariamente a su propia enseñanza, debe reconocer un sacramento en el que faltaba la intención.

Nosotros enseñamos, por el contrario, que la validez de un sacramento no debe juzgarse subjetiva sino objetivamente, y que si se administra en una congregación de Dios, y no falta la intención adecuada, conserva su validez en virtud de la institución de Cristo. Lo mismo sucede con la Palabra. En Filipenses 1:16–18, Pablo dice que Cristo puede ser predicado por todo tipo de motivos distintos: por pretexto, con malas intenciones, por envidia y rivalidad, pero que aun así se sigue predicando a Cristo, en lo cual él se regocija. Ocurre lo mismo con

el sacramento. Este tampoco está ligado al pecado del hombre, sino que depende completamente de la fidelidad y la acción poderosa de Dios.

Naturalmente, al decir esto no se niega que la ausencia de la intención adecuada sea pecaminosa para el propio ministrante, pero que esto no socava el sacramento. Y a la inversa, los requisitos objetivos para la validez del sacramento siempre se deben tener en cuenta. La administración de los sacramentos pertenece al ministerio de la Palabra, y el ministerio de la Palabra pertenece a la reunión de creyentes en una iglesia organizada.

Según Roma, en el sacramento de la ordenación el sacerdote recibe una *character indelibile*, "un sello indeleble", como resultado de lo cual siempre conserva la capacidad de impartir gracia sacramental y dejarla fluir a través de él. Una vez convertido en sacerdote, durante toda su vida a partir de entonces puede distribuir físicamente la gracia donde y cuando quiera. Esta postura, junto con la anterior de que todo depende de su intención, muestra a qué consecuencias tan absurdas conduce el sistema católico romano.

35. ¿Qué se debe enseñar con respecto a la necesidad de los sacramentos?

Según Roma, en los sacramentos hay una *necesidad de medios* (*necessitas medii*). Son el único medio que Dios tiene la intención de usar para comunicar su gracia. Excluir los sacramentos excluye la gracia. Los hijos no bautizados de padres creyentes no van al cielo, sino al *limbus infantium*, donde no padecen castigos positivos pero aun así carecen de salvación. El dogma luterano también hace necesario el sacramento del bautismo, al menos para los niños, con una necesidad de *medios* (no para adultos, porque su regeneración precede al bautismo, que la sella). Aun así, los luteranos hacen una distinción y dicen que sólo el "desprecio" por el bautismo (no la privación del bautismo en sí misma) ya es motivo para estar perdido.

Para Roma, no todos los sacramentos son absolutamente necesarios para la salvación. Pero sí son el único medio para recibir esa gracia específica que está conectada a ellos por la Iglesia. Si alguien desea ser sacerdote, esto sólo es posible a través del sacramento de la ordenación. El bautismo es absolutamente indispensable.

Según los reformados, los sacramentos son necesarios con una necesidad de *mandato*. Despreciarlos y descuidar su uso es pecado, porque no son ordenanzas humanas, sino instituciones de Cristo. Pero no son absolutamente necesarios para la salvación. No es indispensable el signo externo, sino la gracia interior que está representada en él. "El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere, será condenado" (Marcos 16:16). "El que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios" (Juan 3:5). Sólo la Palabra es absolutamente necesaria para la salvación, es decir, para los adultos, escuchar la Palabra y para los niños, nacer bajo el ministerio del pacto mediante la Palabra.

36. ¿Existe alguna diferencia entre los sacramentos del antiguo y el nuevo pacto?

Roma mantiene que sí. Dado que los sacerdotes del Antiguo Testamento no eran sacerdotes en un sentido propio sino sólo sacerdotes como tipos, así también los sacramentos de la época antigua eran solo sacramentos típicos. La realidad completa de los sacramentos dependía del sacrificio de Cristo, así que por esta razón los creyentes que murieron antes de ese sacrificio permanecieron en la morada de los padres [*limbus partum*] hasta que Cristo los liberó de ahí y los trajo a la gloria completa.

Por nuestra parte, decimos que hay una similitud de sustancia entre los sacramentos de la era antigua y los de la nueva, con diferencias en las circunstancias. El autor es el mismo, la

cosa representada es la misma, el órgano de aplicación es el mismo, la palabra sacramental tiene el mismo doble contenido, aunque la redacción difiere, y el propósito es el mismo.

La diferencia radica en:

a) El hecho de que en Israel los sacramentos, además de su significado para el pacto de gracia, también tenían un aspecto nacional, del cual surgió una diferencia en la práctica entre ellos y los sacramentos del Nuevo Testamento en algunos puntos. Para nosotros, uno se acerca a la mesa del Señor sólo después de haber aprendido a discernir el cuerpo de Cristo. En Israel, los niños también comían la Pascua. Esto era así porque la Pascua junto con su significado de pacto tenía importancia nacional. Lo mismo sucedía con la circuncisión. El bautismo en el Nuevo Testamento se administra a los hijos de los creyentes de ambos sexos. En el Antiguo Testamento, la circuncisión era sólo para los varones recién nacidos. De hecho, en la vida nacional de Israel, solamente contaban los varones y estos representaban a las mujeres, y esto también tenía que salir a la luz exteriormente.
b) En el Antiguo Testamento había diferentes representaciones simbólicas de la verdad, que, incluso aunque no pudieran llamarse plenamente sacramentos, no distaban mucho de ser, más o menos, sacramentos. Entre estas estaban los sacrificios, las purificaciones, etc. En el Nuevo Testamento solamente hay dos sacramentos, y no se les pueden agregar otros, ni siquiera en un sentido secundario.
c) Los sacramentos del Antiguo Testamento dibujan a un Cristo que vendría y sellaría los beneficios de la salvación que todavía tenía que obtenerse, aunque sin duda esos beneficios ya habían sido concedidos a los creyentes de ese tiempo en virtud de la fianza de Cristo, que es eternamente válida. Los sacramentos del Nuevo Testamento representan y sellan los beneficios de la salvación que ya se han obtenido.
d) Al mismo tiempo, como resultado de esto, los sacramentos del nuevo pacto van acompañados de un mayor grado de gracia que los de la era antigua. Ahora que se ha obtenido la plenitud del Espíritu, el sellado puede venir con mayor poder, ya que el Espíritu mismo es el sello.

37. Demuestra que no hay diferencia, como creen los católicos romanos, entre los sacramentos del antiguo y el nuevo pacto

a) En 1 Corintios 10:1–4, Pablo atribuye a la iglesia del Antiguo Testamento nuestro bautismo y nuestra Cena del Señor, en lo que respecta a la cosa representada. Todos los antepasados estaban bajo la nube y todos pasaron por el mar, fueron bautizados en Moisés en la nube y en el mar, comieron el mismo alimento espiritual, bebieron la misma bebida espiritual, etc. Ahora bien, si estos beneficios espirituales de la salvación estaban presentes, entonces ciertamente deben haber sido representados y sellados por los sacramentos habituales. El propósito del apóstol es advertir a los corintios de que no deben dejarse engañar por la posesión de sus grandes privilegios y pensar que Dios no puede rechazarlos. Los israelitas en el desierto también poseían esos privilegios, y sin embargo, Dios no estaba satisfecho con la mayoría de ellos.
b) En cuanto a la circuncisión, Pablo mostró deliberadamente que para Abraham era una señal y un sello de la justicia de la fe (Gn 17:7; Rom 4:11; cf. también Heb 11:16).
c) Los nombres de los sacramentos de ambas dispensaciones se intercambian entre sí. La circuncisión y la Pascua se nos atribuyen a nosotros (1 Cor 5:7; Col 2:11), y, a la

inversa, como hemos visto anteriormente, el bautismo y la Cena del Señor a los creyentes del Antiguo Testamento.

Todo esto no resta valor al hecho de que los sacramentos del antiguo pacto tenían su lado tipológico. En el antiguo pacto, todo tenía dos aspectos (Heb 10:1; Col 2:17). Pero eran tipos de Cristo, y no de nuestros sacramentos. La sombra es un tipo del cuerpo, no del signo del cuerpo. Pedro llama a estos últimos antitipos (1 Pe 3:21, ἀντίτυπα). Pero esto sólo pretende decir que son equivalentes de los sacramentos del Antiguo Testamento en la medida en que, hablando de manera sacramental, representan la cosa significada. El antitipo no es realmente el bautismo en sí, sino lo que está representado y sellado por el bautismo, y eso en la medida en que el bautismo lo describe, el bautismo en sí mismo.

38. ¿Todos reconocen la misma cantidad de sacramentos?

No, las Escrituras tan sólo reconocen dos en la nueva era. La Iglesia Católica Romana, en parte bajo la influencia de una vaga definición de términos, comenzó bastante pronto a multiplicar el número. Después de mucho vacilar, el obispo Otto de Bamberg (1124) fijó el número en siete, y el concilio de Florencia lo sancionó en 1439. La Iglesia [Ortodoxa] Griega también tiene sus siete misterios. Hubo un tiempo en que los luteranos también mostraron una tendencia a admitir un tercer sacramento junto con el bautismo y la Cena del Señor, esto es, *poenitentia*, la "penitencia". Sin embargo, nunca han ido tan lejos. Todas las iglesias protestantes aceptan que sólo hay dos sacramentos, y rechazan los otros cinco que Roma desea colocar al lado de estos dos.

Los cinco sacramentos que Roma agrega a los nuestros son (1) confirmación, (2) penitencia, (3) ordenación o consagración de sacerdotes (*ordo*), (4) matrimonio (*matrimonium*), (5) los últimos ritos, la unción con aceite (*extrema unctio*).

39. ¿En qué consiste el sacramento de la confirmación para Roma?

Es una unción o aplicación del aceite de la unción en la frente de una persona bautizada en forma de cruz, realizada por el obispo con las palabras: "Te marqué con la señal de la cruz y te confirmo con el aceite de la unción de la salvación en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo". El resultado de esta unción es el aumento de la gracia santificante y la impresión de un sello indeleble.

40. ¿Qué cabe observar en contra de esto?

Que aquí faltan los requisitos esenciales de un sacramento: la institución por parte de Cristo, el elemento, el rito, la promesa; todo es antibíblico. La confirmación tiene que ser elevada a expensas del bautismo, como si no fuera suficiente para sellarnos la gracia del Espíritu Santo.

Se apela a la imposición de manos que seguía al bautismo en la era apostólica (Hechos 8:16–17; 19:6). En el primero de los casos, el bautismo y la imposición de manos ni siquiera coinciden en el tiempo. Esto generalmente se interpreta como algo extraordinario que solamente tuvo lugar en la iglesia apostólica. El Espíritu Santo representa los "dones extraordinarios del Espíritu Santo". No se refiere, por tanto, al Espíritu Santo como aquel que mora en los creyentes en un sentido personal. Para recibir el Espíritu como Espíritu que mora en nosotros, no fue necesaria la imposición de manos. De ahí también la expresión: el Espíritu *cayó* sobre ellos (ἐπιπίπτειν), algo que se adapta perfectamente a esta situación

extraordinaria, pero no a lo que es habitual (Hechos 8:9–19; 10:41, 46). En Hechos 19:1–2 también tiene este sentido. Es por eso que Simón el Mago deseó la imposición de manos de los apóstoles (Hechos 8:19).

Los protestantes han reemplazado la confirmación católica con una confirmación propia. Sin embargo, no afirman que sea una institución divina; es algo puramente humano que no se puede elevar a expensas del bautismo. El bautismo y la Cena del Señor se pertenecen mutuamente como sacramentos; la llamada profesión [de fe] o confirmación indica únicamente el momento en que el derecho a la Cena del Señor, sostenido constantemente, se vuelve real, entra en vigor. No se puede negar que, por una concepción más o menos diluida del bautismo, la profesión ha aumentado tanto su valor para muchos que el corazón del asunto se busca ahora por completo en él. Uno siente que la fe acompaña a la Cena del Señor y, dado que la fe no es tomada en consideración en el bautismo infantil, la profesión compensa esta ausencia.

Al observar esto, no estamos afirmando que la profesión sea meramente una profesión de boca. En ella indudablemente también debe estar hablando el corazón. Pero no se puede partir de la presuposición de que sólo ahora se debe determinar quiénes son verdaderamente miembros de la iglesia, como si se hubiera estado tratando con personas no bautizadas procedentes del paganismo.

41. ¿Qué es el sacramento de la penitencia y para qué sirve?

La penitencia sirve para obtener el perdón por los pecados cometidos después del bautismo. El *material* del sacramento de la penitencia consta de tres partes: la humillación del corazón, la confesión de la boca y la satisfacción de las obras. La *forma* es la absolución otorgada por el sacerdote, que debe concebirse como un acto judicial.

En contra de esto decimos que en la penitencia falta por completo el signo sacramental. Sólo de manera extremadamente forzada se puede afirmar que las tres partes constituyen un signo. No son visibles, y sólo son audibles en parte. La humillación del corazón es algo que sucede en el interior del propio pecador y que no puede ayudar a formar un sacramento. Lo mismo puede decirse de la satisfacción de las obras. La absolución no es un acto judicial, porque Dios se ha reservado para sí mismo la facultad de perdonar los pecados judicialmente. En esto, la iglesia sólo cumple un papel ministerial.

Existe y puede haber una confesión de pecados mutua por parte de los creyentes (cf. Sant 5:16). Cuando alguien se siente agobiado por la conciencia de transgresiones que nadie conoce, entonces puede ser un alivio compartirlas con un hermano. Un profundo sentimiento de pecado siempre despierta el anhelo por la verdad, y que se sepa que uno es tan malo como realmente es puede ser más satisfactorio que tener una buena reputación inmerecidamente. Pero tal confesión de pecado privado debe ser siempre algo voluntario, ya sea que se exprese ante un hermano ordinario o ante un ministro. La persona misma debe juzgar si necesita hacer esto. Incluso existe el peligro de que la comodidad y la exoneración de los hombres puedan reemplazar la absolución que sólo Dios puede dar (cf. Calvino, *Institución* 3.4.12).

Roma vincula el perdón de los pecados con el confesionario, la confesión con la boca. Este es uno de los muchos medios por los que desestabiliza la conciencia. En lugar de presentar la omnisciencia de Dios como una base para el consuelo, se hace depender el perdón de la limitación y falibilidad de la conciencia humana. La distinción entre los pecados mortales y los pecados veniales no siempre es fácil. Nadie puede estar completamente seguro

de que ha escudriñado completamente su corazón pecaminoso y que nada le ha pasado desapercibido (Sal 19:12).

42. ¿Qué es el sacramento de la extremaunción?

Es lo que hace Roma al ungir a una persona moribunda con aceite con el objetivo de eliminar los restos del pecado que el bautismo y la penitencia han dejado en el creyente, y con el objetivo secundario de restaurar algunas veces la salud del enfermo. El material es el aceite. La forma es la fórmula: "A través de esta santa unción y su santa misericordia, que Dios te perdone cualquier pecado que hayas cometido con tu vista, oído", etc. El aceite, consagrado por el obispo, se esparce sobre diferentes partes del cuerpo. Este sacramento se puede repetir.

De hecho, en dos pasajes del Nuevo Testamento se encuentra algo que se asemeja a tal sacramento. El primero es Marcos 6:13: "Y echaron fuera muchos demonios y ungieron a muchos que estaban enfermos con aceite y los sanaron". Esto se dice de los Doce, que fueron enviados de dos en dos con una autoridad especial para realizar milagros (v. 7). El segundo es Santiago 5:14–15: "Si alguno de vosotros está enfermo, llame a los ancianos de la iglesia, y que oren por él, ungiéndolo con aceite en el nombre del Señor. Y la oración de fe salvará al enfermo, y el Señor lo levantará. Y si ha cometido pecados, les serán perdonados". Por lo que se refiere al primer pasaje, se trataba de un don sanidades; es decir:

a) un don extraordinario y milagroso dado exclusivamente a los apóstoles;
b) un don que ejercieron sobre todo tipo de personas enfermas, y no, como un sacramento, tan sólo sobre ciertas personas;
c) ejercido no sólo en aquellos cuyas vidas estaban en peligro;
d) no ejercido con la intención de quitar los pecados.

En cuanto al segundo pasaje, aquí también se describe algo que difiere considerablemente de la ceremonia católica romana. El apóstol no hace una distinción entre enfermedades mortales y otras enfermedades, y ordena que la unción se aplique exclusivamente para la curación del cuerpo. El perdón de los pecados está relacionado con la oración de fe, que tiene un gran poder. Quizás también haya una alusión a pecados particulares, para los cuales la enfermedad era un castigo especial, de modo que la curación de hecho estaría vinculada con la restauración del favor divino (1 Cor 11:30).

43. ¿Qué es el sacramento de la ordenación?

Consiste en los ritos acostumbrados en la ordenación de los oficiales católicos romanos. Roma tiene tres *ordines majores*, "órdenes mayores" y cuatro *ordines minores*, "órdenes inferiores". Al primer grupo pertenecen los subdiáconos, diáconos y presbíteros; al segundo los *ostiarii, sectores*, exorcistas y acólitos. Sólo el obispo puede consagrar para las *ordines majores*. Esta consagración de los sacerdotes es uno de los tres sacramentos que dejan un sello indeleble. Los otros dos son el bautismo y la confirmación.

Con este sacramento no hay un signo externo visible, a menos que uno lo vea en la imposición de manos. Esto, sin embargo, no es más que una práctica simbólica. No es un elemento sino una acción, y en un verdadero sacramento los dos (el elemento y la acción) van siempre unidos. No hay institución por parte de Cristo. Qué sacramento tan extraño debe ser, además, aquel en el que el material y la forma difieren según los siete rangos distintos de clérigos a los que da acceso.

44. ¿Se puede llamar sacramento al matrimonio?

Roma puede hacer esto sobre la base de una visión dualista de la vida humana. Lo natural es, como tal, profano, no consagrado, pero la Iglesia puede tomarlo y consagrarlo para que se convierta en santo. La Iglesia también hace esto con el matrimonio. Considera el matrimonio como un medio de propagación de la Iglesia y lo acompaña de una gracia especial, en la medida en que se concluye eclesiásticamente. El matrimonio de los católicos romanos es, pues, algo diferente a ojos de la Iglesia que el matrimonio de personas que están fuera de la actividad salvadora de la misma. De lo contrario, se diría que el matrimonio común a todos no es el más adecuado para servir como sacramento. Según Roma, el matrimonio es indisoluble sin una dispensa papal.

Para este sacramento, el signo externo vuelve a estar completamente ausente. Algunos dicen que se encuentra en las palabras de consentimiento de los dos contrayentes. Otros dicen que las personas mismas forman el signo. Ambos puntos de vista son absurdos. El material del sacramento y las personas que lo reciben no pueden ser lo mismo.

Lo más notable es que Roma niega este sacramento a los sacerdotes. Los dos sacramentos de ordenación y matrimonio se excluyen entre sí. Cabría esperar que el matrimonio, santificado de esta manera y elevado por encima de la esfera natural, sería lo suficientemente santo como para ser usado por los sacerdotes. Pero Roma no lo considera así.

Para empezar, nosotros no concebimos el matrimonio como algo eclesiástico. Se basa en la creación (Gn 1 y 2). Pero de ahí no se desprende que el matrimonio no sea santo. No hace falta una gracia concreta para consagrarlo. Por sí mismo, el reino de Dios también impregna el matrimonio, por lo que de nuevo responde a su ideal natural. Además de eso, también tiene un lado eclesiástico porque está conectado con el pacto de Dios.

CAPÍTULO 4

Bautismo

1. ¿Cuáles fueron los dos sacramentos ordinarios para la dispensación veterotestamentaria del pacto de gracia?

La circuncisión y la *Pascua*. Estos fueron sacramentos ordinarios. Ciertamente, algunos están acostumbrados a hablar de más sacramentos y añaden, por ejemplo, el arco iris, el diluvio, el éxodo a través del Mar Rojo. Pero el pacto establecido con Noé no era un pacto de gracia, aunque estaba relacionado con el pacto de gracia. El diluvio y el éxodo fueron hechos que solo ocurrieron una vez, y así podrían ser tipos de hechos de salvación posteriores, adquiriendo así un cierto significado sacramental, pero no fueron sacramentos ordinarios que se repitieron y usaron en determinados momentos (cf. Calvino, *Institución* 4.15.18; nuestra Forma para el Bautismo).

Otros retroceden aún más e incluso hablan de "expulsar del paraíso" y "negar el acceso al árbol de la vida" como un sacramento (cf. Witsius, *Economía de los Pactos* 4.7.3). Pero

un sacramento es siempre un medio de gracia y no de castigo o amenaza. Ese hombre fue expulsado del paraíso, y el pacto de las obras se cerró para él, no era en sí mismo una garantía de que se había establecido un pacto de gracia, y no podía confirmar la fe de Adán en él.

2. ¿Cuál es el término para la circuncisión en hebreo y en griego?

Hebreo = מוּלָה, *mulah*, Éxodo 4:26, del verbo מוּל; griego = περιτομή, de περιτέμνω, "cortar". En hebreo, al prepucio que era cortado se le llama עָרְלָה, *arlah*; en griego, ἀκροβυστία, "la punta del miembro masculino", o según otros, "detenido desde el frente" (desde βύειν); como algunos piensan formado intencionadamente para recordar mediante el sonido el hebreo, בֹּשֶׁת, *bosheth*, "vergüenza" (cf. Cremer sobre esta palabra).

3. ¿Es esta circuncisión algo original de los judíos?

Leemos de su institución en Génesis 17:11 (cf. vv. 25–27). Aquí aparece para Abraham y su familia como algo nuevo que no estaba en uso previamente. Basándose en esto, muchos reformados han llegado inmediatamente a la conclusión de que no había circuncisión en el mundo anteriormente, incluso en el sentido externo, y que todo lo que se encontró en otros pueblos en épocas anteriores y posteriores era una corrupción del sacramento que Jehová dio a Abraham y su simiente como señal y sello del pacto de gracia (Witsius, *Economía de los Pactos* 4.8.11: "Pero en todos los pueblos que se han distanciado del verdadero servicio a Dios, la circuncisión no era más que pura superstición e imitación perversa del sacramento que Dios le había dado a aquellos en su pacto"). Los hechos, sin embargo, muestran que en esto opinaron incorrectamente. Los egipcios eran circuncidados, los árabes (varones de entre diez y catorce años), los fenicios y otros cananeos, ya que en el Antiguo Testamento el término "incircuncisos" se refiere específicamente a los filisteos. Para los egipcios, la circuncisión existía antes de que los judíos entraran en Egipto. Orígenes dice que sólo los sacerdotes en Egipto eran circuncidados, pero aunque en su tiempo eso pudo haber sido así, al principio no lo fue, y hoy en día tampoco. Pero hay más. La circuncisión se encuentra en América Central, entre algunas razas del Océano Pacífico, en muchas tribus de Australia y en África entre los negros.

En todo esto, no hay nada extraordinario. Cuando también se determina que el bautismo tiene diferentes analogías entre los pueblos paganos y que estas estaban parcialmente en uso antes del bautismo cristiano en sí, entonces no queda claro por qué tiene que ser distinto en el caso de la circuncisión. Con ello no debería decirse que Dios adoptó una práctica pagana. Pero causas parecidas tienen resultados similares. Es decir, hay algo en el signo de la circuncisión, igual que hay algo en el agua del bautismo, que resulta especialmente apropiado, por su propia naturaleza, para representar una verdad religiosa. Esta pertinencia natural ha llamado la atención de pueblos de lo más diversos en todas partes del mundo, y así surgió la circuncisión, probablemente en diferentes lugares y de manera independiente. Pero esa circuncisión no era un sacramento. Podía convertirse en un sacramento sólo porque Dios puso el sello de su aprobación a esa idea natural e hizo de la circuncisión una institución divina para su pueblo del pacto.

No es imposible que muchas de las tribus que rodeaban a Israel adoptaran la circuncisión de Israel, como los árabes y los madianitas. Pero nos parece arriesgado enlazar esto con la tesis adicional de que los descendientes de Israel y Esaú estaban bajo el paraguas de la iglesia hasta la realización del pacto en el Sinaí y aún más tarde. Incluso Witsius hace esto: "Y no

cabe ninguna duda de que Él tenía a sus elegidos entre los demás hijos y descendientes de Abraham. Y no hay nada más cierto que dentro de los cuatro siglos, la circuncisión y con la circuncisión la iglesia o congregación visible se propagó entre todos los pueblos orientales que pudieron haber tenido su origen en Israel y en los hijos de Cetura y de Esaú". etc. (*Economía de los Pactos,* 4.8.5).

4. ¿Qué representaba y qué se sellaba con la circuncisión?

a) Algunos relacionan la circuncisión con el motivo de la purificación. Heródoto habla en ese sentido sobre la circuncisión egipcia. Filón el judío habla de cuatro razones dadas por la tradición, entre las cuales aparece la pureza. Este puede haber sido un motivo secundario, pero la circuncisión no se explica satisfactoriamente como una medida de pureza e higiene.
b) Otros han considerado la circuncisión como un sacrificio sangriento, o como un remanente de los sacrificios humanos anteriores, o como un símbolo de que Dios tiene derecho sobre la vida humana. Aquí también hay un elemento de verdad. La circuncisión se distingue del bautismo precisamente en esto —en que va acompañada del derramamiento de sangre— y esta es una característica que se corresponde más estrechamente con el carácter de la dispensación veterotestamentaria en su conjunto.
c) Tendremos que aferrarnos a lo que las Escrituras enseñan sobre este punto. Y esto se reduce a lo siguiente:
    1. La circuncisión es un signo del pacto de gracia (Gn 17:11) y se llama "el pacto en tu carne" (v. 13).
    2. Señala la impureza del hombre en su estado natural. Ese estado natural debe ser cambiado antes de que el hombre pueda ser recibido en el pacto de Dios. Es por eso que la circuncisión se instituye antes del nacimiento de Isaac, la simiente de la promesa. Cabría preguntarse por qué la impureza del estado natural del hombre se expresa específicamente mediante este miembro vergonzoso. Parece que hay tres razones. Primero, los genitales en sí mismos ya están relacionados con la contaminación del pecado. El sentimiento de vergüenza, incluida la vergüenza física, apunta directamente al pecado (Gn 3:7). En segundo lugar, el pecado original está relacionado con la propagación de la raza humana. Es la naturaleza la que es corrupta, y la naturaleza proviene de *nasci*, "nacer". Tercero, Dios ha relacionado la administración del pacto de gracia con la relación sexual. La promesa es para Abraham, y siempre "para ti y tu simiente".
    3. Representa y sella la eliminación de esta impureza natural, es un símbolo y sello de la renovación y purificación del corazón, así como la eliminación de la culpa: "Circuncidad, pues, el prepucio de vuestro corazón, y no endurezcáis más vuestra cerviz" (Dt 10:16). "Y circuncidará SEÑOR tu Dios tu corazón, y el corazón de tu descendencia, para que ames al SEÑOR tu Dios" (Dt 30:6). "Circuncidaos al SEÑOR, y quitad el prepucio de vuestro corazón" (Jr 4:4). Compárese también Levítico 19:23, donde se menciona la circuncisión de los árboles. "La circuncisión es la del corazón, en espíritu, no en letra" (Rom 2:29). "Porque nosotros somos la circuncisión, los que en espíritu servimos a Dios" (Flp 3:3). "En él también fuisteis circuncidados con circuncisión no hecha a mano, al echar de vosotros el cuerpo pecaminoso carnal, en la

circuncisión de Cristo” (Col 2:11). “Y a vosotros, estando muertos en pecados y en la incircuncisión de vuestra carne, os dio vida juntamente con él, perdonándoos todos los pecados” (v. 13). Algunos piensan que en este último texto se habla de la muerte del Salvador como una “circuncisión de Cristo”. Esto podría ser, porque en la muerte de Cristo se produjo el corte y el arrancamiento verdadero y real por el cual se borró la culpa y se quitó de en medio el acta de los decretos que había en nuestra contra [Col 2:14]. Pero esta interpretación sigue siendo dudosa. La “circuncisión de Cristo” seguramente tendrá que tener en mente el origen de la circuncisión espiritual. Es Cristo quien obra esto por su Espíritu, y por lo tanto se llama la “circuncisión de Cristo”.

Por último, Pablo nos dice expresamente que la circuncisión era “una señal y un sello de la justicia de la fe” (Rom 4:11).

5. ¿Cuándo tenía lugar la circuncisión y cómo?

Se realizaba al octavo día, con piedras afiladas o con un cuchillo (Ex 4:25; Jos 5:2). Al principio, la persona que la llevaba a cabo era el padre de familia (Gn 17:23–24). Más adelante parece que se designó específicamente a otras personas para ello. Hay quienes creen que los sacerdotes normalmente realizaban el procedimiento. Pero Juan el Bautista no fue circuncidado por su padre, que era sacerdote (Lucas 1:59, 62). Por lo general, se ponía el nombre al niño el mismo día de la circuncisión.

6. ¿Fue la circuncisión algo temporal o un sacramento que finalmente no sería abolido?

Estaba destinado a seguir siendo válido durante toda la antigua dispensación del pacto de gracia. Contra esto se ha objetado que Dios le dice a Abraham: “Y mi pacto será en tu carne un pacto eterno” [Gn 17:13]. A esto se ha respondido que la palabra traducida como “eterno” se refiere a “esta era”, es decir, el tiempo antes de la venida del Mesías. Pero es mejor decir que el pacto sellado por la circuncisión era un pacto eterno, aunque no así el signo. En el mismo sentido, se dice que el Señor le dio a la tierra de Canaán como posesión eterna. Eso también pretende ser un tipo. Los beneficios espirituales que representa la tierra serían una posesión eterna de los hijos del pacto de Dios. Lo mismo ocurre con la circuncisión. Está abolida en la dispensación del Nuevo Testamento, y el bautismo ha venido a ocupar su lugar (Col 2:17; Gal 5:6; vv. 2–4: la circuncisión considerada como un medio de justificación separa de Cristo). Sin embargo, la circuncisión siguió practicándose durante un tiempo entre los judíos cristianos.

7. ¿Dónde debería buscarse el origen del bautismo cristiano?

Al responder a esta pregunta, deberíamos prestar atención a tres cuestiones:

a) Las prácticas paganas que muestran una mayor o menor similitud con el bautismo.
b) El bautismo de prosélitos, y si históricamente tiene alguna conexión con los lavamientos del Antiguo Testamento y con el bautismo de Juan.
c) El bautismo de Juan y la conexión entre este y el bautismo cristiano.

8. ¿Existían prácticas entre los paganos que tenían cierta similitud con el bautismo?

Sí, encontramos abluciones (lavamientos) religiosos entre los egipcios, los persas, los hindúes y otros. Estaban acostumbrados, especialmente en las religiones mistéricas. Sin embargo, encontrar una analogía general es algo completamente distinto a tener la intención de establecer una conexión histórica. Cualquier cosa de este tipo que se encuentre entre los paganos tendrá que deberse a los dictados de la conciencia de que hay culpabilidad e inmundicia que deben ser eliminadas antes de poder tener comunión con los dioses. Se dice que en Noruega e Islandia existió ese bautismo pagano durante mucho tiempo junto con el bautismo cristiano. En cualquier caso, el bautismo de la Biblia se originó de forma completamente independiente de tales prácticas paganas.

9. ¿Qué era el bautismo de prosélitos, y cuál era su relación con el bautismo de las Escrituras?

Los gerim (גֵּרִים) o prosélitos (προσήλυτος) son aquellos paganos que mediante la circuncisión y la observancia de la ley eran recibidos plenamente en la comunidad de los judíos. En el Antiguo Testamento, los *gerim* no son sino "extraños", "extranjeros", es decir, esos paganos que, sin convertirse en judíos, aun así vivían permanentemente en la tierra de Israel. Y la Septuaginta, por lo tanto, usa la palabra "prosélito". En consecuencia, más tarde ambas palabras cambiaron su significado. En el Talmud se hace una distinción entre dos tipos de prosélitos: un "extranjero justo", que guarda la totalidad de la ley, y un "extranjero que es un residente". Aún más tarde, a estos últimos se les llamó "prosélitos de la puerta". Cuando un prosélito de justicia era recibido en la congregación judía, tenían que suceder tres cosas: (1) circuncisión; (2) bautismo; (3) un sacrificio El bautismo se denominó טְבִילָה, *tebilah*.

La cuestión ahora es saber cuántos años de antigüedad tiene este uso del bautismo de prosélitos. Desde comienzos del siglo XVIII, ha surgido la opinión entre los eruditos de que tiene un origen mucho más reciente que el bautismo cristiano, y que probablemente sea tan sólo una imitación del mismo. En la actualidad, la opinión está dividida. Lightfoot, Danz, Bengel, Delitzsch, Edersheim y Schürer sostienen que este bautismo es muy antiguo y que ya existía en tiempos de Cristo. Según Meyer y otros, el uso solamente apareció más tarde, en todo caso después de la destrucción del templo de Jerusalén por los Romanos (comentario sobre Mt 3:6).

La verdad parece ser la siguiente. Un pagano que vivía como un pagano es impuro en múltiples sentidos. Por lo tanto, cuando es recibido mediante la circuncisión en la comunidad judía, esto no es suficiente para hacer que participe plenamente en la comunidad de los judíos puros. Para ello, debe someterse a un lavamiento, bañarse, tal como se les exige a los propios judíos en la ley cuando se han vuelto impuros de una manera u otra (Lv 11–15; Nm 19). Ahora, bien puede ser que más adelante este baño en agua tuviera usos que aún no se relacionaban con él en la época de Cristo. Pero no hay duda de que la esencia de este bautismo de prosélitos no es otra que la limpieza levítica habitual que se exige en este caso particular. Y como tal, el bautismo habrá existido en la época de Juan, incluso antes de ese tiempo.

Pero de ahí también se desprende que resulta incorrecto querer explicar históricamente el bautismo de Juan a partir de esta práctica. Juan apareció con su exigencia del bautismo para indicar que el judaísmo en su conjunto era apóstata y no mejor que el paganismo; que, en consecuencia, todos tenían que someterse a lo que se sometían los paganos cuando se convertían en judíos, es decir, el bautismo de prosélitos. No se puede demostrar que en ese momento el bautismo de un prosélito adquiriera un lugar tan importante en el ritual de iniciación como para afirmar que este punto de vista es el correcto. Todavía debió de haber

sido algo más o menos subordinado, a lo que no se podía conectar, sin más, la idea de convertirse en judío. El bautismo judío tan sólo habría ganado esta importancia como ceremonia de iniciación en una época posterior, tal vez bajo la influencia de la práctica cristiana. Juan mismo no presentó su bautismo desde este punto de vista. Más bien, se asoció a sí mismo con las mismas purificaciones levíticas de las cuales el bautismo de prosélitos era una aplicación particular.

10. ¿Cómo debería valorarse la importancia del bautismo de Juan?

El Concilio de Trento ha dicho: "Si alguien dice que el bautismo de Juan poseía el mismo poder que el bautismo de Cristo, sea anatema" (sesión 7, canon 1). Los reformados mantuvieron todo lo contrario. Mientras Roma afirmaba que los bautizados por Juan no habían recibido la dispensación de la gracia del bautismo apropiado y luego fueron bautizados de nuevo o bautizados como cristianos por primera vez, los reformados insistieron en que tal rebautismo no había tenido lugar.

Difícilmente puede negarse que hubiera alguna diferencia entre el bautismo de Juan y el bautismo en la dispensación neotestamentaria del pacto de gracia. Pero la cuestión es si había una diferencia básica tan grande que hiciera necesario el nuevo bautismo. Había una diferencia:

a) En la forma en que el bautismo apuntaba a Cristo. Juan aún no estaba en el reino de los cielos. Él se encontraba en la línea divisoria. La Ley y los Profetas fueron hasta él [Lucas 16:16]. Él fue el precursor que anunció que el reino de los cielos estaba cerca. Su bautismo, por lo tanto, tenía que esperar a Cristo. El bautismo cristiano remite al mismo Cristo.
b) Una segunda diferencia tiene que ver con esto. Aunque forma la transición, el bautismo de Juan todavía pertenece a la dispensación del Antiguo Testamento y deriva sus características de este último. Toda la dispensación del Antiguo Testamento pone la ley en primer plano como un disciplinario hasta Cristo. Fue una dispensación para despertar el arrepentimiento, la conciencia de pecado. En consecuencia, también encontramos que el bautismo de Juan era un bautismo de arrepentimiento. Pero esto no puede tomarse como si tan sólo hubiera tenido un significado negativo, y como si el aspecto positivo hubiera sido totalmente inexistente. El verdadero arrepentimiento no es posible sin fe.
c) El bautismo de Juan todavía era nacional y no católico. Era un bautismo para los judíos, mientras que el bautismo cristiano es un bautismo por el cual desaparece toda distinción entre judío y gentil, bárbaro y escita.
d) En el grado de los dones que el bautismo sellaba, el bautismo de Juan naturalmente se sitúa por debajo del posterior bautismo de los cristianos. El Espíritu aún no había venido, todos los dones especiales que dependían del derramamiento del Espíritu tenían que faltar en ese bautismo. Pero esto no justifica la afirmación de que en el bautismo de Juan no se sellaba ningún don especial que ya estuviera disponible en ese momento.

Junto con la diferencia, sin embargo, había un acuerdo fundamental. El que instituyó el bautismo de Juan fue Dios mismo (Juan 1:33; Lucas 3:3–4; Mt 21:25). Del mismo modo, Cristo, por la plenitud de su poder como Mediador (por la cual él, Dios mismo, representaba a Dios), instituyó el bautismo cristiano. La cosa representada y sellada eran la misma; a saber,

el perdón de los pecados y la regeneración (Mt 3:7–8; Lucas 3:3; Marcos 1:4; cf. con Hechos 2:38). La conversión que Juan, que ya estaba predicando, produciría era la conversión a la fe, porque de él se dijo que convertiría a muchos de los hijos de Israel al Señor, su Dios (Lucas 1:16), que tuvo lugar para prepararle un pueblo al Señor (v. 17). Que de este modo Juan apuntó a Cristo en todo resulta evidente (Juan 1:20, 23, 26–27, 30). Lo mismo se aprecia claramente por el hecho de que Jesús en persona fue bautizado con este bautismo de Juan, así como sus apóstoles, y que en ninguna parte se nos informa de un rebautismo.

Sin embargo, se pregunta: si esto es así, ¿cómo puede el propio Juan hacer la clara distinción que establece en Mateo 3:11? Allí distingue entre su bautismo, que es un bautismo con agua, y el bautismo de Cristo, que es un bautismo con el Espíritu Santo y fuego. ¿Cómo se entiende eso? Obviamente, aquí no se enfrentan dos bautismos externos, porque así como el bautismo de Juan era un bautismo con agua, el bautismo de Cristo iba a ser un bautismo sin agua. Pero se contrasta el bautismo externo de Juan con los dones especiales del Espíritu que eran representados y sellados por ese bautismo, y eso solo podía ocurrir más tarde, cuando Cristo hubiera enviado el Espíritu del Padre. Por lo tanto, el fuego también debería referirse a la dispensación del Espíritu, y quizás se agregue para acentuar la distinción entre esta comunicación extraordinaria y ordinaria del Espíritu. Ciertamente, la actividad habitual del Espíritu se describe en Juan 3:5 como "*agua y Espíritu*". Otros ven este fuego como una referencia a las lenguas ardientes del día de Pentecostés; también hay quienes lo relacionan con el fuego de Gehena, de manera que se establecería un contraste entre la maldición y la bendición. Ambas interpretaciones resultan menos satisfactorias. Por lo tanto, vemos que no puede derivarse nada de este dicho de Juan que permita establecer una diferencia entre su bautismo y el de Cristo. Lo mismo se puede decir del bautismo que Cristo hizo que sus discípulos administraran antes de su sufrimiento (Juan 4:2; 3:22); a saber, que no era un bautismo con el Espíritu Santo y con fuego. Pero seguía siendo el bautismo cristiano.

Otra objeción que se hace es que más tarde hubo tantos que se bautizaron en Pentecostés que seguramente debieron haber estado presentes aquellos que también habían sido bautizados por Juan, con lo que habría un rebautismo. Así piensa incluso Charles Hodge, que sobre esta base en particular se expresa a favor de diferenciar entre los dos bautismos (*Teología Sistemática*, 3:594). Pero no es susceptible de demostración que todos los allí presentes ya hubieran sido bautizados por Juan, y que aquellos que ya habían sido bautizados por él fueran bautizados de nuevo.

La principal objeción, sin embargo, se encuentra en Hechos 19:1–7. Allí se informa de que en Éfeso Pablo encontró a algunos discípulos que no habían recibido el Espíritu Santo —de hecho, ni siquiera habían oído que hubiese un Espíritu Santo—, que sólo habían sido bautizados con el bautismo de Juan. Entonces Pablo dice: "Juan bautizó con el bautismo de arrepentimiento", etc. Luego, en el versículo 5, añade estas palabras: ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ["Y cuando oyeron esto, fueron bautizados en el nombre del Señor Jesús"]. "Y cuando Pablo les impuso las manos, el Espíritu vino sobre ellos, y hablaron en lenguas extrañas y profetizaron".

La interpretación de este difícil pasaje depende completamente del significado de las palabras recién citadas en griego.

a) La explicación antigua, y la más aceptada, es que estas palabras (v. 5) no son las palabras de Lucas el autor, sino las palabras de Pablo el orador dirigidas a los discípulos. Así que pretende decir: desde luego es cierto que el bautismo de Juan fue principalmente un bautismo de arrepentimiento, y que por eso el arrepentimiento pasó

a un primer plano, pero aun así los que escucharon a Juan también fueron bautizados en el nombre del Señor Jesús, y por tanto no les fue necesario ser bautizados de nuevo; en vuestro caso es suficiente con que os impongamos las manos y así recibiréis el don del Espíritu. Así pues, estos discípulos no fueron rebautizados. Esta es la explicación que nuestra *Statenvertaling* [Traducción del estado holandés] favorece al añadir "él", que se refiere a Juan. Esta es la explicación de Beza, Calixto, Calov y muchos otros, incluida la mayoría de los dogmáticos.

b) Otra explicación es que el versículo 5 en realidad presenta las palabras de Lucas y no de Pablo. Pero, se dice, según Lucas, el bautismo que los discípulos recibieron aquí además de su bautismo por Juan no era un bautismo en agua repetido; fue el bautismo del Espíritu Santo, por lo tanto el bautismo en un sentido espiritual. Se afirma que esto se explica más adelante en el versículo 6 mediante la imposición de manos y lo que siguió, el hecho de hablar en lenguas y profetizar. Esta es la explicación de Calvino.

c) Una tercera explicación es la de Zuinglio, seguida también por el Dr. [Abraham] Kuyper (*De Heraut*, nº. 643). Zuinglio dice: Estos doce fueron rebautizados, no porque hubieran recibido el bautismo auténtico de Juan y esto no fuera suficiente para un cristiano, sino porque algún discípulo de Juan los había confundido al bautizarlos en el nombre del propio Juan y no en el nombre de Jesús. El significado del versículo 4 se convierte, pues, en lo siguiente: Juan ciertamente bautizó para arrepentimiento, pero también en el nombre de Jesús, es decir, "para que creyeran en el que vino después de él, es decir, en Cristo Jesús". Vosotros no habéis recibido el verdadero bautismo de Juan, sino un bautismo falso. Así, el versículo 5 se convierte en el relato de Lucas. Los discípulos fueron bautizados por Pablo, no rebautizados.

   Para esta última explicación, se recurre especialmente al versículo 3. "Y él les dijo: '¿En qué, pues, fuisteis bautizados?' Ellos dijeron: 'En el bautismo de Juan' ". Por tanto, eso tendrá que significar: "bautizados en el nombre de Juan". Pero es totalmente incierto que las palabras puedan significar eso. El bautismo en alguien nunca se llama el bautismo *de* alguien. Para esta explicación, simplemente esperaríamos "*en* Juan".

d) Otros dicen que el bautismo de Juan era indudablemente auténtico, pero que estos discípulos no estaban lo suficientemente bien instruidos con respecto a los dones futuros del Espíritu Santo, los carismas extraordinarios, y que esto es lo que quiere decir su afirmación "Ni siquiera hemos oído si hay Espíritu Santo". Que esto sin duda no puede significar "Nunca hemos oído hablar de la existencia del Espíritu Santo" es más que evidente en sí mismo (cf. Juan 7:39). Y ahora, supuestamente, Pablo, teniendo en cuenta su debilidad, los rebautizó a petición suya, lo que no sucedió en circunstancias normales. El hecho de que desearan esto está supuestamente indicado por las palabras "al oír esto" (v. 5).

   Hay que admitir que esto, a la luz del contexto, es la explicación más natural de todas. El rebautismo se basará, pues, en el carácter dual que inicialmente tuvo el bautismo cristiano, en el aspecto carismático. Si se acepta esta explicación, de ningún modo se desprende que por lo tanto el rebautismo sea permisible, como proponen los anabautistas, que siempre han intentado sacarle rendimiento a este texto. No se puede demostrar fehacientemente que Apolos fuera bautizado Aquila (Hechos 18:26).

Sin embargo, se sigue objetando contra este punto de vista que la imposición de manos siguió al bautismo. Por lo general, se supone que esta imposición de manos tenía como

objetivo específico comunicar el carisma del Espíritu Santo. Y aquí también ese es el caso, porque inmediatamente comienzan a hablar en lenguas y a profetizar. Todavía se podría decir: el bautismo y la imposición de manos van unidos.

La primera explicación sería la más preferible si pudiéramos traducir el griego del versículo 5 como “los que lo escucharon”. Pero en ese caso esperaríamos que el texto dijera: οἱ δὲ ὀκούσαντες αὐτόν. Este texto es y sigue siendo un *crux interpretum* [“cruce de caminos para los intérpretes”, un pasaje difícil de interpretar]. Turretin reconoce que aquí posiblemente se habla de rebautismo, pero que, sin embargo, no es necesario que exista una diferencia fundamental entre el bautismo de Juan y el bautismo cristiano. Dice que Juan quizás no usó una fórmula como la que se utilizó más adelante, y que por eso estaba justificada la repetición. Difícilmente se puede probar que Juan usara una fórmula establecida, y no es menor la dificultad para demostrar que esto en sí mismo diera lugar a la repetición.

11. ¿Qué palabra se usa en el Nuevo Testamento para bautizar y cuál es la fuerza de esa palabra?

Βάπτω (*baptō*) significa “hundir”, “sumergir”, puesto que bautizar y sumergir están relacionados entre sí (cf. el español “zambullirse”, “bañarse [por inmersión]”). En Juan 13:26 se usa para referirse a cuando Jesús rebañó el bocado que le dio a Judas. Véase también Rut 2:14 [Septuaginta] para mojar el bocado en vinagre por Rut; Lucas 16:24 para mojar el dedo de Lázaro en agua. En todos estos pasajes, la palabra utilizada es βάπτω, por lo que no debe existir ninguna duda acerca del significado original. Cuando un bautista dice que *baptō* significa “sumergir”, habría que admitírselo sin ningún tipo de reservas.

Una forma intensiva de *baptō* es *baptizō* (βαπτίζω), y esta es la palabra que suele usarse para “bautizar”. Esta también significa originalmente “sumergir”. Actualmente, *baptizein* significa “sumergir repetidamente”; es una forma iterativa. De ahí su uso en lugar de *baptō* en 2 Reyes 5:14 [Septuaginta], que narra cómo Naamán se sumergió siete veces en el Jordán. Pero este significado iterativo no siempre se mantiene, de manera que bastante a menudo *baptizein* equivale en significado a *baptein*. Ahora bien, este *baptizein* parece haber sido, al mismo tiempo, la traducción griega habitual para los lavamientos y purificaciones levíticas, lo que también puede estar relacionado con el hecho de que esto sucedía mediante un baño, es decir, al sumergir el cuerpo en agua. Puede compararse, por ejemplo, Mateo 15:2, “Porque no se lavan las manos cuando comen” (οὐ γὰρ νίπτονται τὰς χεῖρας), con Marcos 7:4, “a menos que primero se laven” (ἐὰν μὴ βαπτίσωνται).

Con esto, el concepto de *baptizō* se coloca directamente bajo el punto de vista de “lavamiento”, un hecho de la mayor importancia. Que este “lavamiento” fuera en la mayoría de los casos un lavamiento por inmersión parece algo secundario que también podría haber sido otra cosa, y que, si hubiera sido otra cosa, no habría cambiado nada sustancial. Las purificaciones levíticas eran lavamientos de todo el cuerpo, que también iban acompañadas de un rociamiento (Nm 19:19; véase también el v. 18; Lv 11:24–28 y siguientes; 17:15; 14:2–8; 15:16–18, 19–24, 25–29, 2–15). Que en todas estas purificaciones todo el cuerpo tenía que ser lavado y no sólo una parte tenía que ver con el carácter ceremonial y gravoso de la dispensación del Antiguo Testamento. Si una aspersión fácil hubiera sido suficiente, entonces tal vez se hubiera convertido rápidamente en una forma externa. El baño de todo el cuerpo no se convirtió fácilmente en una costumbre sin sentido. Entonces tampoco debería olvidarse que para la purificación levítica su carácter simbólico pasaba a ocupar un primer plano. Por

lo tanto, resultaba apropiado en todos los sentidos que en el caso de inmundicia todo el cuerpo estuviera sujeto a un lavamiento. Así indudablemente se representaba que toda la persona estaba contaminada por el pecado y que era necesaria la renovación completa. Sin embargo, de eso no se puede deducir que en el bautismo como sacramento también sea necesaria la inmersión completa del cuerpo. Con el bautismo no es el signo, sino el sello, lo que indudablemente se sitúa en primer plano. Los sacramentos del Nuevo Testamento no son en primer lugar símbolos; son, por encima de todo, los sellos del pacto. Por lo tanto, no es en modo alguno necesario que todo el simbolismo de las purificaciones del Antiguo Testamento se traslade al bautismo del Nuevo Testamento.

El error que los bautistas cometen cuando insisten en que *baptizein* es una inmersión y nada más radica en que pasan por alto el hecho que acabamos de mencionar. Las palabras adquieren su significado mediante el uso, no por su etimología. No sólo se puede admitir sin problemas que originalmente *baptizō* significa sumergir; de hecho, se puede llegar a decir que inicialmente la inmersión era el modo habitual del bautismo, sin por eso entrar en el juego de los bautistas. El punto en discordia entre ellos y nosotros indudablemente radica en saber si la inmersión constituye el núcleo y la esencia del simbolismo del bautismo, de modo que abandonarlo sería lo mismo que abandonar el bautismo en sí. Cuando se le pregunta a un bautista, "¿Por qué Cristo instituyó el sacramento de la incorporación a la iglesia cristiana de *esta* manera?", su respuesta es:" Porque tenía que representarse descendiendo y saliendo del agua". Que de ese modo el lavamiento tenga lugar al mismo tiempo, ya no se puede sumergir a alguien sin que el agua al mismo tiempo lave su cuerpo es, según él, algo accesorio. El bautismo sería el bautismo, y su esencia quedaría preservada, si se pudiera sumergir a alguien en otra cosa que no tuviera una cualidad limpiadora. Si se nos plantea la misma pregunta a nosotros, entonces respondemos que el sacramento fue instituido por Cristo de esta manera porque Él tenía la intención de que representara el lavamiento y la purificación. El hecho de que esto se llevara a cabo habitualmente en una tierra como Palestina y de acuerdo con la ley judía por inmersión o mediante un baño era algo accesorio y subordinado. Si se produce un lavamiento sin inmersión, entonces el bautismo conserva su esencia.

Por lo tanto, el problema entre nosotros y los bautistas no es en absoluto si *baptizein* significa sumergir o rociar. Se puede admitir, y probablemente así se tendrá que hacer, que en ninguna parte del Nuevo Testamento ha perdido por completo su significado original de "inmersión". La cuestión es simplemente si la inmersión era el punto principal o algo accesorio. Y entonces nosotros decimos esto último. Era una inmersión con el propósito de lavar, y para representar la purificación. Dependemos de esto cuando afirmamos que el bautismo por aspersión tiene tanto de la ordenanza de Cristo como el bautismo por inmersión. Por su parte, los bautistas creen que la Reforma ha tomado medidas a medias, que Lutero y Calvino no limpiaron por completo la levadura católica, y que en ellos recae el deber de restaurar el cristianismo original en toda su pureza.

Preferiblemente no se debería combatir a los bautistas con argumentos históricos débiles del Nuevo Testamento. Se puede apelar a Marcos 7:4: βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ νεστῶν καὶ χαλκίων καὶ κλινῶν, "lavamientos de los vasos de beber, y de los jarros, y de los utensilios de metal, *y de los lechos*". Se dice que los vasos de beber, los jarros y los utensilios de metal se podían sumergir, pero no los lechos. La cuestión es, sin embargo, si estas palabras (*kai klinōn*) pertenecen al texto. Westcott y Hort las omiten. La Versión Revisada también lo hace. También se puede señalar Hechos 2:41–42. Se agregaron unas 3,000 personas a la iglesia, que en su mayor parte también fueron bautizadas. ¿Fue eso posible en tan poco espacio de tiempo si el bautismo se realizaba por inmersión? No es imposible. Un número igualmente

grande de conversos ha sido bautizado en un período de tiempo relativamente corto por inmersión. El recurso a Hechos 10:47 tampoco es fuerte, ya que evidentemente aquí nos encontramos ante una expresión figurada. Pedro pretende decir que el Espíritu Santo ya ha venido sobre ellos; ¿acaso puede alguien prohibirles el agua, por medio de la cual están significados y sellados? De Hechos 16:33 generalmente se ha inferido que el carcelero y su familia no fueron bautizados por inmersión, sino simplemente por aspersión. Pero los bautistas dicen que la cárcel, como la mayoría de los grandes edificios en Oriente Medio, tenía una fuente y una cisterna. 1 Corintios 10:1–2 declara que todos los padres estaban bajo la nube y pasaron por el mar y fueron bautizados en Moisés en la nube y en el mar. El hecho de que atravesaran el agua, y ciertamente sin mojarse los pies, ya puede denominarse, según se dice, ser bautizados. Simplemente fueron rociados con las salpicaduras de agua. Pero no se menciona la aspersión en el relato de estos eventos. El apóstol aparentemente los concibió de tal manera que el mar y la nube rodearon al pueblo, y por tanto se convirtieron en un elemento en el que estaban ubicados. El mar se encontraba a ambos lados, la nube estaba sobre los israelitas; ese fue su bautismo

También se hace un llamamiento a los pasajes que hablan de un bautismo con el Espíritu Santo: Mateo 3:1 (ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί); Marcos 1:8 (ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ); Juan 1:33 (οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ)*; Hechos 1:5; 11:16* (ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ); 1 Cor 12:13 (καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν). La cuestión es qué quiere decir esto de "en el Espíritu Santo", tal como se encuentra literalmente en todos estos pasajes. ¿Es el Espíritu Santo el elemento en el cual uno es bautizado, en el cual Dios, por así decirlo, sumerge, o debe entenderse como un ser bautizado con el Espíritu Santo? En este último caso, ἐν, equivalente a בְּ en hebreo, sería una preposición instrumental. En Marcos 1:8 es sin duda "por medio del agua … por medio del Espíritu Santo". Pero de esto todavía no se puede concluir que se piense en rociar, porque también se puede llamar al bautismo por inmersión un bautismo por medio del agua. En 1 Corintios 12:13, la traducción "por medio de un Espíritu" nos parece la más natural, pero con ella no queda demostrada la aspersión. Con todo esto solamente se le pueden privar a los bautistas de pruebas, pero no obtener pruebas para el punto de vista propio. Véanse los comentarios sobre estos pasajes.

12. ¿Cuál es el testimonio histórico del período posbíblico en relación con la cuestión de la inmersión o aspersión?

Parece que la aspersión ya se usaba desde fecha muy temprana, especialmente en el llamado "bautismo clínico", es decir, para las personas enfermas que tenían que recibir el sacramento. Para ellos la inmersión quedaba excluida. Sin embargo, parece que en los primeros tiempos muchas personas supersticiosas no consideraban que tal bautismo fuera completo. Aquellos que eran bautizados por aspersión fueron llamados "clinici". Al principio se pensó que no había pruebas del segundo siglo para el bautismo por aspersión, porque algunos textos en Tertuliano se consideran inciertos, y también la fecha de ciertas imágenes en las que se produce la aspersión no se puede determinar con suficiente precisión. Pero el cambio ha llegado a través del descubrimiento de la Didajé de los Doce Apóstoles. A partir de ella, es evidente que incluso en los primeros tiempos no se tomaba como una ofensa si el rociamiento sustituía a la inmersión. Sin embargo, aquí también se agrega que tenía que haber un motivo objetivo que hiciera que la inmersión fuera imposible o desaconsejable; por

ejemplo, si no había agua corriente en las proximidades. Siguiendo esta senda tampoco se puede probar el origen apostólico de la aspersión.

13. ¿A qué, pues, se puede recurrir en contra de los bautistas?

Al carácter universal del cristianismo. El cristianismo es católico, es decir, destinado a todas las épocas y lugares. Eso también debe apreciarse en sus sacramentos. De ahí que los signos de estos sacramentos sean de tal naturaleza que se encuentran en todas partes: agua, pan, vino, los productos más comunes de la naturaleza que se pueden guardar en todo lugar. Pero esto también deberá cumplirse en cuanto a su modo de uso. La inmersión es algo que a veces resulta factible en tierras de Oriente Medio, pero nuevamente en muchas regiones, no. Por tanto, si el cristianismo está obligado a algo así, entonces, en este sentido, es lo mismo que el Islam, que obliga a todos sus devotos a peregrinar a La Meca. Pero el Islam también es particularista; el cristianismo es universal, católico, destinado a todas las épocas, países, circunstancias y condiciones.

14. ¿Son sólo los bautistas los que practican la inmersión?

No, toda la Iglesia griega también mantiene el bautismo por inmersión. Tomó mucho tiempo en la Iglesia Católica Romana antes de que la inmersión y la aspersión fueran reconocidas como igualmente legítimas (fines del siglo XIII). Parece ser que la Iglesia de Inglaterra practicó la inmersión durante un tiempo. La Asamblea de Westminster dijo: "aspersión o efusión" [Confesión de fe de Westminster 28.3]. Anteriormente, cuando los bautistas empezaron a utilizar la inmersión, se la consideró una novedad.

15. ¿En qué consiste la materia externa, el signo externo, en el caso del bautismo?

En lavar con agua. Se debe usar agua pura, y no, como proponen los católicos romanos, aceite, sal, saliva, miel o lo que se tenga. El agua debe usarse de tal manera que se represente la imagen de un lavamiento. Debe ponerse en contacto con el cuerpo de la persona que se vaya a bautizar. Hay quienes insisten en que este contacto del cuerpo con el agua debe ser una acción triple, para concordar con la fórmula bautismal trinitaria. Tertuliano, Cirilo, Basilio y Ambrosio hablan de una triple aspersión. Turretin dice: "Actualmente nos limitamos a una sola aspersión, y creemos que no tenemos que discutir con nadie en el mundo sobre este asunto, ya que no hay un mandamiento expreso para el número uno o tres" (*Institución*, 19.11.12). El exorcismo, la consagración del agua, el hacer la señal de la cruz en la frente y el pecho de la persona bautizada, colgar una vela encendida sobre ella —todas ellas prácticas católicas romanas—, son rechazadas.

16. Indica además cómo esta agua y la acción realizada con ella en el bautismo se convierten en un signo

a) El agua es ese elemento de la naturaleza que ha sido creado por Dios con el propósito de la limpiar físicamente. La idea de la limpieza ha sido colocada por Dios en el agua. Esta elección del agua no se hizo retrospectivamente, sino que el agua fue creada para eso de antemano. La limpieza en un sentido espiritual se refiere a dos cosas: primero, la eliminación de la culpa; además, la eliminación de la contaminación. Hay un lavamiento de justificación; también hay un lavamiento de santificación. El contacto del agua se refiere a ambos. Sin embargo, cabe preguntarse, además: ¿Qué es,

entonces, lo que produce esta doble limpieza en un sentido espiritual? La respuesta es: la sangre y el Espíritu de Cristo. Por lo tanto, estos dos también deben ser representados por el agua del bautismo. Esto es tan obvio en el caso de la sangre que apenas necesita demostración. Pero 1 Corintios 6:11 también tiene en mente al Espíritu: "Y estos erais algunos de vosotros. Mas ya habéis sido lavados, ya habéis sido santificados, ya habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesús, y por el Espíritu de nuestro Dios"; Hebreos 10:22: "lavados los cuerpos con agua pura"; Apocalipsis 1:5: "y nos lavó de nuestros pecados con su sangre"; 1 Pedro 3:21: "El bautismo que corresponde a esto ahora nos salva (no quitando las inmundicias de la carne, sino como la aspiración de una buena conciencia hacia Dios) por la resurrección de Jesucristo". Que el Espíritu Santo también se significa en el bautismo aparece, entre otros lugares, en Tito 3:5: "por el lavamiento de la regeneración y por la renovación en el Espíritu Santo"; Juan 3:5: "el que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios". Véase también Mateo 3:11 tal como este texto ha sido interpretado anteriormente. Aquí Juan contrasta el signo y la cosa significada el uno con el otro y dice que él sólo puede dar lo primero, que Cristo debe dar y dará lo último.

La Escritura no da más indicaciones sobre cómo se representa el Espíritu en el signo del agua. No hay necesidad de recordar que el derramamiento del Espíritu Santo es una imagen habitual en las Escrituras. Pero el derramamiento es algo que nos hace pensar en el agua. Así pues, no hay nada en sí mismo incongruente con que el Espíritu sea representado por el agua y su acción sea significada por la aspersión con agua. Algunos han señalado el poder vivificante del agua, pero esta conjetura parece carecer de fundamento bíblico.

La sangre de Cristo aplicada al alma justifica. En el derramamiento de esa sangre se encuentra tanto la obediencia pasiva como la obediencia activa del Mediador. Es por eso que el signo del bautismo es también un signo, no de una justificación a medias, sino de una justificación completa y perfecta. El bautismo, dice Pedro, es la aspiración de una buena conciencia para con Dios a través de la resurrección de Jesucristo. En el bautismo está la apelación, pero también la respuesta por parte de Dios.

b) Los bautistas y todos los que insisten en la necesidad de la inmersión proceden de una manera completamente diferente a la hora de explicar el simbolismo del bautismo. Dicen que *baptizō* es "sumergir". "Sumergir" es poner algo en el agua para que primero se sumerja y luego salga nuevamente a flote. El movimiento hacia abajo y hacia arriba es, pues, lo esencial. El movimiento significa entrar en la muerte y salir de la muerte. La muerte a la que uno entra y de la que emerge es, en primer lugar, la muerte expiatoria de Cristo. El creyente debe entrar en ella para participar de ella; es decir, debe tener comunión con ella; la muerte debe serle imputada. Por lo tanto, Cristo llamó a su muerte bautismo: "¿Podréis beber el cáliz que yo bebo, o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?" (Marcos 10:38); "Pero tengo que ser bautizado con este bautismo, y cuán angustiado estoy hasta que se cumpla" (Lucas 12:50). Es por eso que Pablo habla del bautismo de la siguiente manera: "¿O no sabéis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte?" (Rom 6:3).

Pero eso no es lo único en cuanto al simbolismo del bautismo que nosotros, en opinión de los bautistas, no sabemos apreciar y omitir. Hay más. Cuando el bautizado desciende al agua y se bautiza hacia abajo, eso simboliza la destrucción de su propio

viejo hombre. Cuando hace el movimiento hacia arriba y se eleva, está representando la resurrección de su nuevo hombre. Además, entre estos dos símbolos de muerte ahora hay una conexión. El bautismo significa que sólo a través de la comunión en la muerte en la cruz y la resurrección de Cristo (en una forma jurídica) puede tener lugar en nosotros la muerte del viejo hombre y la resurrección del nuevo. Nuestra sepultura y nuestra resurrección solamente son posibles porque entramos en la muerte y la resurrección de Cristo, y por tanto en el agua del bautismo.
Y la conclusión es que sólo quienes practican la inmersión poseen el sacramento intacto, y que, por otro lado, los partidarios de la aspersión tienen un signo corrupto y son desobedientes a la ordenanza de Cristo. Un Bautista escribe: "Es triste que aquellos que siguen la práctica de la aspersión en lugar de la inmersión digan que con ese símbolo un hombre puede regenerarse a sí mismo, o al menos que su regeneración puede tener lugar sin estar conectada con la muerte de Cristo … La purificación se convierte en la esencia del bautismo, y a partir de ahí se concluye que cualquier forma de purificación corresponde al propósito de la ordenanza. Pero si la muerte de Cristo es la causa meritoria de nuestra purificación, podemos esperar que se describa en la ordenanza que atestigua esa purificación; si la muerte de Cristo es el hecho central del cristianismo, cabe esperar que también se simbolice en el rito iniciático del cristianismo" (Strong, *Teología Sistemática*, 529)
Nuestra respuesta a este punto de vista es la siguiente:

1. Que la abundancia de agua y entrar en ella sea una imagen especial de la muerte de Cristo no se puede demostrar con ningún pasaje bíblico. Lo que Cristo dice en Marcos 10:38 y Lucas 12:50, citados anteriormente, ciertamente no anticipa el bautismo cristiano, sino que es una expresión figurada. La idea probablemente tenga relación con expresiones veterotestamentarias, como Salmo 69:1–2, 14–15; Salmo 42:7; 124:4–5; 144:7; Isaías 43:2; Apocalipsis 12:15.
2. Cuando el agua del bautismo se pone en contacto con la persona que se bautiza, entonces la conexión entre él y la muerte de Cristo se produce igual de bien que cuando lo hace por inmersión. Esta agua bautismal seguramente significa, como hemos visto, la sangre del Salvador. La sangre hace que uno piense inmediatamente en la muerte. Y rociar con sangre muestra claramente que la muerte de Cristo tiene algo que ver con nuestro lavamiento y purificación. Por lo tanto, es una acusación completamente injustificada contra quienes practican la aspersión decir que separan la gracia subjetiva de su origen en la muerte de Cristo. Mientras haya una aplicación de agua en el bautismo, en la manera concreta que sea, algo así como ese desapego es naturalmente imposible. La muerte de Cristo simbólicamente está allí, en el agua.
3. El simbolismo bautista no es lo suficientemente sencillo y claro como para poder servir para el tipo de rito que debe resultar comprensible para todos. La inmersión de la persona bautizada debe significar dos cosas al mismo tiempo: a saber, la muerte de Cristo y la muerte del pecador que fluye de ella. Aquí se fusionan causa y resultado. El agua en sí misma, la cantidad de agua, no pueden representar la muerte de Cristo, ya que, si se admite eso, se convierte en una cuestión puramente cuantitativa y ya no hay motivos para decir que la

pequeña cantidad de agua que usamos no representa la muerte Pero tampoco en el caso de la inmersión, porque no es la inmersión del Salvador sino del pecador. Pero pocas personas pueden entender un simbolismo tan complejo.

4. El pasaje al que se recurre principalmente por parte de los bautistas es Romanos 6:1–10. Hay que admitir que aquí Pablo enlaza su argumentación con el simbolismo de la inmersión. Su objetivo es mostrar que la justificación por la fe no conduce al libertinaje, que por tanto uno no aprende a decir: "Continuemos en el pecado para que la gracia aumente". La prueba está en el hecho de que una inversión subjetiva en la conciencia del hombre acompaña la entrada en el estado de la justificación objetiva. Y para esto el apóstol encuentra pruebas en la ceremonia del bautismo, que el bautismo era un bautismo en la muerte de Cristo porque era un bautismo en Cristo. Todos los que fuimos bautizados en (dentro) Cristo fuimos bautizados en su muerte. Debido a que por su bautismo el cristiano se ha unido a Cristo, esa unión debe continuar en todos sus aspectos y partes. Debe ser una unión en la muerte. Ahora bien, es evidente que esto no se puede entender de una manera completamente literal. Nuestra muerte no es exactamente igual que la muerte de Cristo. Sólo hay un tipo de semejanza. La muerte de Cristo fue la muerte del pecado; nuestra muerte es morir al pecado. La comparación entre estos dos no es tanto una comparación entre dos hechos similares cuanto una alusión significativa. El bautismo nos recuerda que la muerte de Cristo debe estar actuando en nosotros, que el pecado que fue juzgado en la cruz ahora también debe ser perseguido y expulsado hasta que hayan desaparecido sus últimos vestigios. El centro de gravedad del discurso, por lo tanto, se encuentra en la unión con Cristo.

   Ahora, sin embargo, nadie sostendrá que el bautismo pierde este elemento tan pronto como deja de ser una inmersión. Después de todo, rociar, también, *tiene lugar en* Cristo. Cuando la sangre de Cristo se nos aplica en el bautismo, eso significa que no sólo debe ser limpiada la culpa, sino también la contaminación. El *derramamiento de sangre* se convierte en un *lavamiento con sangre* en un doble sentido; a saber, para la justificación y la santificación. Si ahora, en tiempos de Pablo, el bautismo por aspersión hubiera sido habitual, bien podría haber razonado lo mismo a partir de esta práctica que del bautismo por inmersión. Podría haber hablado de la siguiente manera:

   a) En el bautismo como el sacramento de la incorporación a la iglesia cristiana, sale a relucir lo que significa convertirse en cristiano.
   b) En el bautismo, la sangre de Cristo no sólo se derrama *fuera* de nosotros como un sacrificio eficaz para nosotros; también se rocía *sobre* nosotros como sangre que limpia.
   c) El bautismo significa y sella, por lo tanto, que la sangre de Cristo, como el signo de su muerte, también funciona *en* nosotros, que nos santifica y regenera.
   d) Por lo tanto, sería una difamación difundir la idea de que un cristiano podría decir: ¡Cometamos pecado para que la gracia aumente!

   Sin embargo, hay algo más que se interpone en el camino del razonamiento bautista. Se está acostumbrado a representar este descenso y surgimiento del agua del bautismo como símbolo de regeneración. Pero Pablo no está

hablando aquí de regeneración. Lo que tiene en mente es, sin duda, la conversión. El arrepentimiento y la fe como fuente de buenas obras corresponden a este descenso y levantamiento. Es algo que ocurre en la conciencia, una ruptura con el pecado, una crucifixión del pecado, que tiene el carácter de algo vergonzoso, algo doloroso. Debido a que el cristiano, antes de llegar a la paz de la justificación, tuvo que luchar a través de este proceso de morir, porque el pecado se reveló en él en toda su aversión y siempre como una desgracia para él, es imposible que caiga alguna vez en el espantoso error de querer cometer pecado para que la gracia aumente. No es la regeneración, sino la conversión lo que se describe aquí al descender y levantarse. Y ahora debemos aceptar que, para este simbolismo, sólo la inmersión resulta apropiada. Sólo sumergirse con agua, zambullirse en ella, produce la idea de algo doloroso y lamentable. Pablo también habla de ser sepultado con Cristo, de crucificar el viejo hombre con él, pero nunca dice que la esencia del bautismo se encuentre en eso. En Tito 3:5, donde menciona la regeneración, encuentra el elemento simbólico en el baño, por lo tanto, en el lavamiento, no en algo doloroso sino en algo refrescante y vivificante.

Por consiguiente, el resultado para nosotros es que el bautismo por inmersión puede usarse con un significado simbólico más rico que mediante la aspersión, pero que este último también es un bautismo completo; y que en la institución y el origen del bautismo, no ocupaban un primer plano la sepultura y la resurrección, sino la limpieza y el lavamiento. Pablo usó la inmersión de una manera significativa para expresar un pensamiento profundo, pero en ninguna parte dijo que de ese modo indicaba o explicaba el modo del bautismo.

17. ¿Dónde se encuentra la institución del bautismo cristiano?

En principio ya recibió su institución divina con Juan el Bautista. Pero esta institución es ratificada nuevamente por el Mediador antes de su ascensión (Mt 28:19).

18. ¿Cuál es el significado de estas palabras de la institución?

a) Deben tener que ver el versículo 18: “Y Jesús se acercó y les habló diciendo: Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra”. Como el poderoso, es decir, como el que está plenamente autorizado, el que posee el poder de mediación, Cristo instituyó el sacramento del bautismo. Es autoridad concedida, por lo tanto, la autoridad del Mediador.
b) “Al salir, haced discípulos a todas las naciones”. Esta es la traducción literal de la palabra que nuestras traducciones han traducido como “enseñar” (μαθητεύσατε). En “todas las naciones” se encuentra la catolicidad del cristianismo, que con la exaltación del Señor recibiría su pleno derecho. Pero los judíos no están excluidos de este “todas las naciones”. A partir de ahora, Israel es una nación corriente junto con las otras naciones. Un gran pueblo cristiano toma el lugar del pueblo de Israel carnal. La Vulgata ya tradujo con *docete*, “enseñar”, y de ese modo esta traducción incorrecta se infiltró y se siguió utilizando.
c) La otra pregunta es: ¿Cuál es la relación entre las tres cosas: “hacer discípulos”, “bautizar” y “enseñar”? Evidentemente, la relación es esta: hacer discípulos se lleva a cabo bautizando y enseñando. Por consiguiente, consta de dos partes. Primero,

mediante el bautismo, alguien es colocado en la relación de un discípulo de Jesús, y luego se le enseña con precisión acerca de todo lo que el Señor ha ordenado para que pueda guardarlo. Con esto no se dice, pero tampoco se excluye, que las personas que vayan a ser bautizadas deban recibir primero algún tipo de instrucción. Si su bautismo es convertirse en un discípulo, entonces deben saber lo que eso significa. Para los adultos esto es así, pero si, como en el caso de los niños, la instrucción no es posible inmediatamente, el bautismo puede llevarse a cabo primero y luego permitir que vaya seguido de la instrucción en su totalidad. Esto es importante para el bautismo de infantes.

d) "Bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". Por este bautismo hay que entender el bautismo en agua, no, como sostienen los cuáqueros, el bautismo del Espíritu por Cristo. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se mencionan aquí uno al lado del otro, y la palabra "nombre" se aplica a estos tres juntos. Si el texto hubiera dicho "en los nombres", entonces eso podría haber dado la impresión de que cada una de las tres personas divinas tenía más de un nombre. La pregunta, sin embargo, es: ¿Qué significa esto de "en el nombre" (εἰς τὸ ὄνομα)?
    1. La Vulgata lo ha traducido *en nomine*, "en el nombre". Lutero ha seguido esta traducción, "in Namen". Eso significaría: "por orden de, por la autoridad del Padre, del Hijo y del Espíritu". Pero esto no puede ser así por varias razones. Entonces no se diría nada sobre el propósito del bautismo, sobre su poder de representar y sellar, y únicamente se mencionaría a la persona que lo administra y a su mandato. Además, εἰς τὸ ὄνομα tampoco puede significar "*en* el nombre" (בְּשֵׁם), sino que tendría que interpretarse de otra manera, equivalente a לְשֵׁם, "*dentro* del nombre". Y este "en el nombre" no quiere decir "para honor del nombre", ni simplemente "para la confesión del nombre", ni "para que la persona bautizada pueda ser llamada con otro nombre". Más bien, el significado es que por el bautismo uno pasa a tener una relación personal con el Dios trino, que recibe el nombre de Padre, Hijo y Espíritu Santo. El nombre es la revelación del ser; el ser de Dios está en su nombre. Por lo tanto, ser bautizado en el nombre indica entrar en esa relación con Dios por la cual su ser se convierte en la verdad plena para nosotros. Por el bautismo, la primera persona de la Trinidad se convierte para nosotros (siempre sacramentalmente) en un Padre que "nos adopta como sus hijos y herederos, y promete proporcionarnos todo bien y evitarnos todo mal o convertirlo en nuestro beneficio" (Forma para el Bautismo). Lo mismo con el Hijo y el Espíritu Santo. Estos tres nombres aparecen aquí económicamente en el significado que tienen para el pacto de gracia. Por supuesto, al mismo tiempo se incluye una confesión trinitaria, pero eso todavía no es todo. Ser bautizado en el nombre del Uno trino quiere decir mucho más que estar obligado por el bautismo a creer en la Trinidad. Se refiere a entrar en una relación personal práctica con la Trinidad. El bautismo no es solo un símbolo general del cristianismo; es un sello del pacto de gracia. Y el pacto de gracia es, en esencia, un pacto trinitario.
    2. Así evitamos dos extremos en la explicación de estas palabras. El primer extremo es el de las explicaciones mencionadas anteriormente; el otro es que se entienda "en el nombre" como la esfera en la que entra la persona bautizada.

En primer lugar, aquí no nos enfrentamos a una esfera, sino a una relación. Por supuesto que esa relación trae consigo consecuencias. Pero eso se debe al hecho de que no somos nosotros mismos quienes nos colocamos en esta relación; es el Dios Trino quien lo hace. Ese es el punto de partida de nuestra Forma para el Bautismo. El Padre declara, el Hijo declara, el Espíritu Santo declara, y ese es el significado de que seamos bautizados *en* su nombre.

3. En muchos sentidos hay quien ha querido traducirlo como "sumergiéndolos en el nombre del Padre", etc., como si aquí el nombre apareciera como el elemento en el que uno es sumergido. Pero entonces el agua debe representar el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Pero para eso no encontramos ninguna base adicional en la Escritura. El agua en la que uno es sumergido nunca es otra cosa que la sangre y el Espíritu de Cristo. Por lo tanto, toda la expresión tendrá que entenderse de la siguiente manera: "bautizad (en agua) en la comunión del pacto de gracia con el Padre, el Hijo y el Espíritu". Y ahí está incluida la idea de que lo que está significado y sellado por el agua es el único medio para obtener acceso a la comunión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Uno debe ponerse en contacto con el agua, dentro del agua, y sólo de esta manera es posible llegar al Dios trino. En el signo del bautismo debemos ver no tanto el objetivo cuanto el medio para alcanzar ese objetivo. La sangre, como la sangre del pacto, como la sangre del Mediador, nos abre la entrada a la relación del pacto con Dios.

e) ¿Deben considerarse las palabras "en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" como una fórmula que debe pronunciarse en el bautismo y que nunca puede ser cambiada? Tertuliano sostuvo que la forma fue prescrita; Orígenes declaró que ningún bautismo era legítimo aparte del que se llevaba a cabo en nombre de la Trinidad, y lo mismo pensaba Atanasio. Los dos últimos, sin embargo, parecen no haber insistido en la forma precisa. Pero Agustín, coincidiendo con Tertuliano, sí lo hizo. Tomás de Aquino también estuvo de acuerdo con ellos, y requirió el uso de las palabras como una fórmula. Él dice que cuando los apóstoles a veces usaban otras palabras, tenían permiso especial de Cristo para eso, cosa que nosotros no tenemos. El Catecismo católico romano duda de que los apóstoles hayan bautizado alguna vez con otra fórmula que no fuera la fórmula completa. Belarmino no apela a Mateo 28:19 sino a la tradición y a la iglesia para demostrar el uso necesario de la fórmula.

Por otro lado, no son pocos los que declaran el bautismo en nombre de Cristo como legítimo, ya que en el nombre de Cristo está ya implícito el del Padre y el del Hijo. Mencionamos tan sólo a Ambrosio, Bernardo de Claraval y Pedro Lombardo.

Lutero negó que se exigiera la fórmula estricta y que el bautismo en el nombre de Jesucristo no fuera válido. Zuinglio negó que Mateo 28:19 tuviera como propósito ser usado como una fórmula. Calvino opinó lo contrario (*Comentario* sobre Hechos 2:38 y 1 Cor 1:13). Él razona a partir de la idea de que Cristo ciertamente tenía la intención de prescribir una fórmula. Boecio dijo que en el bautismo debe haber una palabra audible que incluya el mandato y la promesa de Dios, y para eso es mejor que se mantenga Mateo 18:19, pero que la forma y esencia del bautismo no hay que buscarlas en el uso de esas palabras y en su secuencia. Cloppenburg considera que es un error pensar que Cristo dio un mandato sobre el uso de estas palabras exactas. Beza, Gomarus, Maresius, Heidegger y Turretin, por el contrario, están de acuerdo

con Calvino. Cocceio dijo que no se prescribió fórmula alguna, como la mayoría de los coccianos. Tampoco À Brakel considera que la fórmula sea necesaria.

Se observa que los teólogos de la iglesia Reformada también respondieron a la pregunta de diferentes maneras. ¿Se puede demostrar que los apóstoles usaran otra fórmula? En Hechos 2:38, Pedro sí insta a sus oyentes a bautizarse en el nombre de Jesucristo, pero no se puede demostrar que con eso pretendiera indicar la fórmula que se iba a pronunciar en el bautismo. Bengel pensó que los judíos tan sólo necesitaban bautizarse en el nombre de Jesús, mientras que para los gentiles, que estaban completamente alejados del verdadero Dios, los apóstoles habrían utilizado la fórmula completa. Así pues, en Mateo 28:19 el término "todas las naciones" tendría eso presente. Pero, como ya se ha dicho, esta expresión no excluye en absoluto a los judíos. Creemos que no se puede probar nada sobre la base de Hechos 2:38 ni de Hechos 8:16. Hechos 10:48 dice "en el nombre del Señor"; en 19:5, "en el nombre del Señor Jesús". Aparentemente aquí se describe todo el propósito del bautismo, con la fórmula del bautismo citada, y para describir el propósito, nada más adecuado que decir "en el Mediador", "en el nombre de Jesucristo".

No ocurre lo mismo en Mateo 28:19. Es verdad que aquí también se enfatiza el propósito del bautismo, pero esta vez intencionadamente, al instituir el bautismo. Por lo tanto, podemos suponer que las palabras que encontramos aquí son la formulación de nuestro Salvador con respecto al significado del bautismo. Y si ahora se determina que en el bautismo debe pronunciarse algo, y que esta declaración debe expresar en pocas palabras el significado del sacramento, entonces nos preguntamos con razón: ¿Dónde mejor podrían encontrarse las palabras requeridas que en esta comisión del Salvador? Si bien es cierto que aquí no hay un mandato para utilizar esa forma concreta de las palabras, todavía bordea lo audaz pretender dar una mejor formulación del significado del sacramento que la que Cristo nos ha dado aquí. Ni siquiera existe la más mínima razón por la que uno pudiera pensar en desviarse de ella.

¿Puede alguien decir, sin embargo, que el bautismo no administrado con esa fórmula es ilegítimo? Aquí debería hacerse una distinción. Si omitir la fórmula es fruto de una negación deliberada de la Trinidad en la iglesia que administra el bautismo, entonces ese bautismo indudablemente es ilegítimo. Si, por otro lado, la intención no era otra que bautizar en la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, entonces no se le debe atribuir tal significado a las palabras en sí mismas como si por su omisión el bautismo pudiera resultar alterado.

Al mismo tiempo, de esto se deduce que, en nuestros días, el uso de la fórmula tiene más peso que en épocas anteriores. Si no hubiera unicitarios en el mundo, entonces la omisión de la fórmula no daría ocasión para considerar sospechoso a nadie. Pero ahora que la confesión trinitaria está siendo negada con mayor fuerza desde muchos frentes, existe una gran probabilidad de que haya algo más detrás de la caída en desuso de la fórmula. Es por eso que no está permitido que alguien cambie las palabras u omita cualquiera de ellas a la ligera.

19. ¿Qué pregunta está relacionada con lo que aquí estamos analizando?

La que plantea quién puede administrar legítimamente el bautismo. Los católicos romanos, siguiendo los pasos de Agustín, postulan una necesidad absoluta del bautismo para la salvación. Dado que parece cruel vincular la salvación de una persona en ocasiones con la

presencia o ausencia accidental de un sacerdote, Roma se ha visto obligada a permitir el bautismo por parte de laicos, incluso por mujeres en casos de emergencia. A eso se le llama bautismo de emergencia. Incluso un laico no bautizado puede bautizar a otros en caso de emergencia. Roma incluso reconocerá el bautismo de los herejes, aunque en la iglesia antigua hubo un intenso conflicto al respecto. Cipriano y los obispos africanos rechazaron el bautismo administrado por iglesias heréticas y cismáticas, y rebautizaban. Los donatistas insistieron en esto incluso con mucha más fuerza y convirtieron esta creencia divergente en herejía. La Iglesia de Roma, por el contrario, no rebautizó a los que habían recibido un bautismo herético. En el Concilio de Nicea se adoptó este último punto de vista, pero se hizo una excepción con los herejes que negaban la Trinidad.

Con respecto a quien administra el bautismo, los reformados siempre han mantenido la norma de que el ministerio de la Palabra y la administración de los sacramentos van unidos. En la institución del bautismo hay un mandato a los apóstoles para que hagan discípulos. El bautismo forma parte de este cometido de hacer discípulos. Forma parte de hacer discípulos. La enseñanza lo precede y lo sigue. Esta enseñanza es enseñanza oficial, la enseñanza primero confiada a los apóstoles, pero en ellos confiada a toda la iglesia, su poder dogmático. Es natural, entonces, que aquellos que ocupan este oficio de enseñanza también lleven a cabo el bautismo. Huelga decir que bautizar no fue algo que se confiara exclusivamente a los apóstoles. El mandamiento general, “haced discípulos a todas las naciones”, sólo podía llevarlo a cabo la iglesia de todos los tiempos. Los sacramentos son sellos del Rey de la iglesia, pero es inherente a la naturaleza de un sello que no puede ser usado por cualquiera. El rey designa a sus siervos legítimos para que lo fijen a aquellos artículos a los que desea que se lo fijen. Los católicos romanos apelan a Séfora (Ex 4:25). Pero los casos no son lo mismo. En ese momento no había un ministerio regular de la Palabra, y la circuncisión era realizada habitualmente por el padre de familia. Por último, dado que nosotros no enseñamos la necesidad del bautismo para ser salvos, tampoco podemos admitir que en ningún caso sea necesario apartarse de la norma de que el bautismo debe ser administrado por los ministros de la Palabra.

El bautismo no es un asunto privado. Como sacramento, pertenece a la iglesia. Por lo tanto, debe administrarse en una reunión pública de la congregación, cuando los creyentes están reunidos para el ministerio de la Palabra.

Por supuesto, no puede demostrarse estrictamente que en el Nuevo Testamento solamente los ministros del oficio de la enseñanza administraran el bautismo en las primeras iglesias cristianas. En Pentecostés, algunos de los discípulos pudieron haber ayudado a los apóstoles en la administración del bautismo. Felipe (diácono y evangelista) bautizaba. Ananías bautizó a Pablo en Damasco, y no sabemos nada más de él, salvo el hecho de que era un discípulo (Hechos 9:10, 18). En 1 Corintios 1:7, Pablo dice que Cristo no lo envió a bautizar sino a predicar el evangelio. Es decir, lo que era específico, lo que distinguía a los apóstoles de los demás, lo que otros no podían hacer igual de bien, no se encontraba en el bautismo sino en la proclamación apostólica de la palabra de Dios, prueba de que Mateo 28:19 fue dirigido a la iglesia que estaba representada por los apóstoles, y no a los apóstoles como tales. En Hechos 10:48 Pedro también parece haber dejado el bautismo a otros.

Con respecto al bautismo herético, la iglesia reformada también adopta el punto de vista mencionado anteriormente y distingue entre la herejía fundamental y la desviación no fundamental en la doctrina. No reconocemos el bautismo realizado por arrianos y socinianos. Reconocemos el bautismo de católicos romanos y remonstrantes. Cuando alguien viene a nosotros procedente de los primeros dos grupos, no rebautizamos. Bautizamos por primera

vez, porque la persona no ha sido verdaderamente bautizada. La cuestión no es si quien administra el bautismo ha sido o no corrompido por una herejía fundamental; lo que está en juego es únicamente el punto de vista de la iglesia en la cual se ha administrado el bautismo. Pero es obvio que esta es un área donde se podría plantear muchas preguntas difíciles. Cuando la iglesia tolera a un maestro herético, ¿no es entonces parcialmente responsable y cómplice de la llamada doctrina herética? ¿Puede reconocerse el bautismo de una iglesia pretendidamente reformada que permite que alguien que niega la deidad de Cristo continúe ministrando la Palabra y los sacramentos? Si la herejía del ministro ha permanecido oculta, entonces eso por supuesto no es ningún problema para la validez o la no validez del bautismo.

20. ¿A quién se debería administrar el bautismo?

Su institución deja claro que deberían ser bautizados aquellos que están en disposición de ser discípulos (Mt 28:19). Así pues, hombres y mujeres, no relojes, edificios o similares, como sostienen los católicos romanos. Vinculada permanentemente a 1 Corintios 15:29 está la difícil pregunta de si se puede bautizar a los difuntos, al menos en representación suya, es decir, si alguien puede ser bautizado en nombre de los muertos. Allí el apóstol dice: "De otro modo, ¿qué harán los que se bautizan por los muertos (Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν), si en ninguna manera los muertos resucitan? ¿Por qué, pues, se bautizan por los muertos?" A lo largo de la historia ha habido no menos de 23 explicaciones de estas palabras.

a) Calvino y otros toman este "dejándose bautizar por los muertos" en el sentido de "dejarse bautizar en el estado de muerte, como aquellos que ciertamente morirán, que están prácticamente igual que los muertos". Así que se debe de tener en mente a los cristianos enfermos que todavía no han recibido el bautismo pero que aun así desean morir como bautizados. Sin embargo, es evidente que las palabras no pueden significar esto.
b) Lutero y otros toman ὑπέρ en un sentido local: "encima de las tumbas". Él dice que los cristianos de Corinto llevaban a cabo la ceremonia del bautismo sobre las tumbas de los que habían muerto. Pero ὑπέρ en ese sentido no se encuentra en el Nuevo Testamento, y que el bautismo se administrara encima de las tumbas no puede entenderse como prueba de la resurrección de los muertos, prueba que las palabras del apóstol seguramente deben contener.
c) Crisóstomo: "sed bautizados para la resurrección del cuerpo", es decir, bajo la circunstancia de confesar el artículo de la fe cristiana que habla de la resurrección de los muertos; así opinan otros muchos. Pero las palabras tampoco pueden querer decir esto.
d) La explicación más natural y, a nuestro entender, la única que se sostiene, parece ser la siguiente: En la congregación de Corinto debió de haber existido una mala práctica, consistente en que los cristianos se dejaban bautizar de forma vicaria por los difuntos no bautizados, probablemente movidos por la creencia supersticiosa de que como consecuencia de ese bautismo estos últimos obtendrían una ventaja el día de la resurrección. Por lo tanto, este mal uso incluía la creencia en la resurrección de los muertos. Y en la medida en que la práctica incluía esta creencia, Pablo podía usarla como un argumento ad hominem. Con esto, sin embargo, no se está queriendo decir que Pablo aprobara este uso supersticioso. En otras circunstancias, Pablo podría haber protestado contra los corintios por esta práctica y haberles enseñado lo correcto. En

cualquier caso, los apóstoles se opusieron, porque no continuó practicándose en la iglesia. Más adelante solamente lo encontramos en sectas heréticas como, por ejemplo, los marcionitas.

Habría que admitir que únicamente esta última explicación citada hace justicia al sentido natural de las palabras. Nadie podrá afirmar, sin embargo, que elimina todas las dificultades. Sigue siendo extraño que Pablo pudiera hacer un mal uso tan terrible del bautismo como base para su argumento sin una sola palabra de desaprobación.

21. ¿Cómo se pueden categorizar aún más los receptores del bautismo?

En dos grupos:

a) Adultos que no fueron bautizados en su infancia.
b) Niños del pacto que fueron bautizados como tales.

Es necesario tratar el significado del bautismo para estas dos clases por separado. La cuestión del bautismo infantil es una cuestión de tanta importancia que debe analizarse de manera independiente. Todo el mundo coincide en que cuando el Nuevo Testamento trata acerca del bautismo *ex professo* [mediante profesión], se está refiriendo al bautismo de adultos. En una época de misiones, como fue la del Nuevo Testamento, eso naturalmente debería pasar a un primer plano. Así que, primeramente, buscamos determinar qué significado le atribuye el Nuevo Testamento al bautismo administrado a un adulto.

22. ¿A qué adultos se les administró el bautismo según la ordenanza de Cristo?

A aquellos que fueron en verdad sus discípulos. A través del bautismo uno se hacía discípulo de Jesús. Uno era bautizado en Él para entrar en la comunión del pacto de gracia con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En ningún lugar encontramos sugerencia alguna de que esto solamente se refiriera a una relación externa, una obligación de estar presente o de hacer esto o aquello. A las palabras del eunuco etíope, Felipe responde: “Si crees de todo corazón, bien puedes” (Hechos 8:37). Aquí está implícito que el bautismo no estaría permitido si faltara esta fe sincera. Ahora bien, Felipe no se está erigiendo en juez de la condición interior del eunuco. Antes al contrario, descarga la responsabilidad enteramente en el propio eunuco. “Si crees, bien puedes”. El eunuco, sabiendo que no creía, no habría tenido derecho a recibir el bautismo. El que crea y sea bautizado será salvo. Por lo tanto, la fe salvadora debe preceder al bautismo de un adulto. La iglesia no puede dar los sacramentos, los sellos del pacto de Dios, a nadie que no sea creyente. Primero debe haber una profesión creíble de fe.

Si la profesión concuerda con la realidad, la iglesia no necesita investigar más. De antemano no sólo es posible sino también probable que en muchos casos la realidad no concuerde con la profesión. Pero incluso en esos casos, la iglesia procede libremente cuando administra el sello del pacto sobre la base de la profesión, porque Cristo no le ha encargado que investigue la autenticidad de una profesión. Sólo ha recibido el encargo de tomar nota de una profesión y actuar en consecuencia. Y su juicio sobre esa profesión en sí es puramente negativo. Es decir, puede y debe plantearse la pregunta: ¿hay algo que nos obligue absolutamente a dudar de la sinceridad de esa profesión? Es evidente que esta pregunta debe ser planteada. Es imposible, y equivaldría a un autoengaño, que alguien, por ejemplo, quisiera considerar como sincera una profesión que se contradice abiertamente por la conducta de la

persona. Además de eso, sin embargo, tal investigación resulta negativa, es decir, procede de la posición de que la sinceridad debe aceptarse cuando no se puede demostrar lo contrario. Un oficial no está llamado a realizar la labor de probar la autenticidad de la fe de una persona. Ese es precisamente el método labadista que exige que, con la ayuda de todos los medios posibles, se obtenga la certeza moral sobre el estado interno de alguien que se presenta a sí mismo para recibir los sacramentos. Pero la posición reformada consiste en distanciarse completamente de hacer eso después de que el candidato haya sido instruido satisfactoriamente sobre la importancia del paso que va a tomar. En todo este asunto, la iglesia no actúa de manera discrecional; actúa por mandato. Se le han prescrito unas normas fijas, a las cuales se debe atener estrictamente. Es un juez en este sentido: no puede basarse en impresiones subjetivas o convicciones morales que se haya formado por sí mismo, sino que debe someterse al derecho divino de su Rey. Y como juez, no se pregunta a sí mismo: ¿puedo considerar a ese hombre como inocente o confiar en él? Sino más bien: ¿Está o no lo que ha hecho ese hombre dentro de los términos de la condena de la ley? Así también actúa la iglesia. Un juez puede verse obligado a absolver a alguien de cuya culpa está moralmente convencido. La iglesia puede verse obligada a permitir que alguien sea bautizado aun cuando albergue dudas razonables acerca de su sinceridad. En ambos casos, cualquier falta de prueba definitiva beneficia a la persona bajo sospecha.

También se puede expresar todo esto de la siguiente manera: la iglesia no tiene derecho a denegarle el sacramento del bautismo a alguien si, por esa misma razón, no tuviera derecho, en el caso de que la persona ya estuviera bautizada, a excomulgarlo. Y como ahora nadie es excomulgado por sospechas morales o convicciones subjetivas, sino sólo por motivos objetivos, también estos últimos son los únicos suficientes para justificar la suspensión del sacramento. La profesión que debería preceder al bautismo es una profesión que *puede* ser creída, no una que nos *obliga* a creerla.

Nuestra Forma para el Bautismo, en la sección que debe usarse para los adultos, entiende el asunto de esta manera. Comienza con las palabras: “Y aunque los hijos de los cristianos (aparte del hecho de que no entienden esto) deberían ser bautizados en virtud del pacto, sin embargo, no está permitido bautizar a adultos a menos que ellos, siendo conscientes previamente de sus pecados, hagan una profesión de su arrepentimiento y fe en Cristo”. Esto se prueba luego mediante una apelación al bautismo de Juan, a la institución del bautismo y a la práctica del Nuevo Testamento. Entre las preguntas que se le hacen al adulto que se va a bautizar también está la de si cree que por el poder del Espíritu Santo se ha convertido en un miembro de Cristo y su iglesia. Por lo tanto, esta profesión ciertamente implica un cambio subjetivo en quien la hace. Eso no es labadismo, sino prescripción bíblica y práctica reformada habitual.

En este punto es donde mejor se puede distinguir el significado del sacramento. Para el bautismo de niños pequeños, naturalmente es mucho más difícil. Pero para los adultos, ninguna iglesia protestante ha dudado nunca de que tan sólo la fe verdadera y salvadora puede dar derecho a ser bautizado. Aquí todas las iglesias protestantes se unen contra Roma. Roma administra el bautismo a las masas tan pronto como están inclinadas a recibirlo, bautiza únicamente sobre la base de la fe histórica, y luego también sobre la base de una *fides implicita* [fe implícita]. Los brownistas (puritanos en el sentido más estricto) instituyeron una investigación labadista del estado interior de la persona que se va a bautizar. La iglesia reformada se encuentra a mitad de camino entre estos dos extremos. Siempre insiste fervientemente en la verdad de la relación de una persona con Dios y en recibir sus sellos del pacto, y nunca, ni de palabra ni de hecho, da la impresión de que el bautismo sea meramente

una ceremonia externa o que sea suficiente la mera fe histórica. El bautismo basado exclusivamente en la fe histórica no está permitido. Pero la iglesia no se permite ser utilizada como un discernidor de corazones que debe distinguir la fe histórica de la fe salvadora.

Qué otras cosas están contenidas en una profesión creíble es algo que no se puede especificar tan fácilmente. El conocimiento de las verdades fundamentales del cristianismo es obligatorio. El bautismo de un adulto tiene lugar dando por supuesto que la gracia está presente en el corazón. Pero la presencia de esa gracia sólo puede revelarse con palabras. Donde falta toda expresión de conocimiento, faltaría la base para la suposición que acabamos de mencionar. Dios lo ha ordenado de tal manera que la vida interior de un cristiano sólo puede salir a la luz mediante una profesión consciente. Pero puede existir una diferencia de opinión con respecto al alcance del conocimiento requerido. Ese alcance puede variar según la persona. En la Fórmula, las siguientes doctrinas se enumeran secuencialmente como aquellas en las que se requiere fe: la Trinidad-creación-providencia-pecado-redención. Pero antes de eso ya ha habido una profesión privada, y a la conclusión también se pide asentimiento a todos los artículos de la religión cristiana.

23. ¿Cuál es la eficacia de esto en el bautismo de adultos?

Esta pregunta es idéntica a la otra: ¿el bautismo es un mero signo y sello, o es también un medio de gracia por el cual Cristo ordenó que realmente nos transmitiera gracia junto con la Palabra?

De ahí surge, pues, otra pregunta: ¿Qué gracia puede ser comunicada mediante el bautismo?

Con respecto a la primera pregunta, ya hemos visto cómo la concepción reformada hace que los sacramentos sean verdaderos medios de gracia. La doctrina de Zuinglio, según la cual son simples símbolos de la gracia de Dios y signos de nuestro compromiso con Dios, es rechazada de manera contundente. Pero no es necesario recurrir a motivos exclusivamente confesionales para rechazar esta opinión. La Escritura también la rechaza. No es probable que Cristo haya llevado a cabo la institución de un mero símbolo de una manera tan seria y solemne en su última comisión a sus discípulos, más concretamente a sus apóstoles. En un momento así, esperamos más de alguien que habla de esta manera. Además, en la dispensación del Nuevo Testamento realmente no hay lugar para los símbolos que no sean medios de gracia, ya que las sombras han pasado y el cuerpo ha llegado. Las expresiones sacramentales de las Escrituras, que presentan la cosa representada y el signo en una conjunción tan estrecha, se vuelven completamente inexplicables si nos decantamos por el concepto del símbolo.

Así, si el bautismo es un medio de gracia, entonces surge la pregunta: ¿Qué gracia es impartida por él? Una vez más, debe recordarse que aquí solo estamos hablando del bautismo de adultos. El bautismo infantil se trata más adelante. Podemos establecer lo siguiente:

a) Según la enseñanza general de las Escrituras, en el caso de los adultos, recibir el bautismo presupone la presencia de la fe salvadora y, en consecuencia, la presencia también de todo lo que la fe salvadora trae consigo o presupone. Así pues, la regeneración, conversión y justificación. Y, por lo tanto, es una doctrina antibíblica la que dice que en un adulto el bautismo opera la regeneración, la conversión y la justificación. Incluso la iglesia luterana, que pone tanto énfasis en el sacramento como un medio efectivo de gracia, no se ha dejado engañar para apartarse de esta base bíblica. Aunque aparentemente atribuyen todas estas cosas al bautismo infantil, los

luteranos enseñan sin embargo en su Catecismo mayor: "Sólo la fe hace a la persona digna de recibir el agua salvífica y divina con provecho … Si la fe está ausente, el bautismo sigue siendo simplemente un signo descarnado e ineficaz".

b) En consecuencia, hay que tomar en un sentido distinto los pasajes bíblicos que parecen presentar la regeneración como algo que los adultos alcanzarán a través del bautismo. La Escritura no puede contradecirse a sí misma. No puede decir en un lugar, "para ser bautizado, primero hay que creer" y en otro lugar, "el bautismo produce regeneración y fe". Los pasajes que podrían considerarse aquí son principalmente Juan 3:5 y Tito 3:5.

Ya hemos analizado el primer pasaje anteriormente. Hay varias explicaciones del mismo. Calvino dice: "Él aplica el 'Espíritu' y el 'agua' a la misma cosa … Es una forma de hablar habitual y cotidiana en las Escrituras referirse al Espíritu para expresar su poder … El agua, por lo tanto, no es otra cosa que la limpieza interior y el avivamiento del Espíritu Santo". Otros (por ejemplo, Meyer) creen que aquí se habla directamente del bautismo cristiano y se lo convierte en una condición para entrar en el reino de los cielos. Otros más piensan en el bautismo de Juan. La explicación correcta sería la siguiente:

La regeneración se esboza aquí según sus dos aspectos: la eliminación del viejo hombre y la resurrección del nuevo hombre. Estos dos aspectos se describen en términos de la parte más importante específica de cada uno. Por eliminar el viejo hombre se quiere decir, concretamente, lavar, es decir, el lavamiento que elimina la culpa y la contaminación. Por resucitar el nuevo hombre, se quiere decir, en particular, implantar un nuevo principio de vida. El primer aspecto precede al segundo en cuanto a orden. Ahora, para expresar el primer aspecto, Jesús usa la imagen del agua que no puede haberle resultado extraña a Nicodemo. Él estaba bien familiarizado con los lavamientos levíticos y, además, con el bautismo de Juan. Mucho más con este último, ya que en el bautismo de Juan era sólo el aspecto negativo de la regeneración, el deshacerse de lo viejo, lo que destacaba. Nicodemo habría comprendido inmediatamente lo que significaba una regeneración mediante el agua.

Para expresar el segundo aspecto, el Señor habla de una regeneración por el Espíritu. El Espíritu aparece aquí sin el artículo porque está muy relacionado con el agua, "agua y Espíritu". Por lo tanto, debe tomarse como aquello que, como el agua, tiene una función específica. El agua purifica, el Espíritu vivifica. Agua más Espíritu purifica y, además, vivifica. Nicodemo también podría saber eso, como maestro de Israel. El Espíritu como dador de vida no era un concepto desconocido en el Antiguo Testamento.

Por lo tanto, nuestra conclusión es que lo que está presente aquí es la regeneración en su doble vertiente, pero no el bautismo. Pero ciertamente se puede decir que las imágenes usadas aquí por el Salvador también colocaron los cimientos para la representación y el sellado del Santo Bautismo. Sin embargo, con esta distinción: que *ahí* [en el bautismo] el agua representa no sólo la sangre sino también el Espíritu de Cristo, mientras que *aquí* [en Juan 3] se diferencia entre el agua y el Espíritu.

En Tito 3:5, parece haber mucha más base para la idea de que el bautismo es un medio de gracia para la regeneración. Muchos piensan que el lavamiento del que se habla aquí debe ser el bautismo. Y ahora se dice que hay un lavamiento de la regeneración y una renovación del Espíritu Santo. Pero observamos lo siguiente:

1. Es completamente incierto que aquí el apóstol esté hablando del bautismo. "El lavamiento" puede ser una expresión figurada para referirse a la regeneración. Los dos genitivos que siguen sirven, pues, como una aclaración más de lo que significa el lavamiento, es decir, el lavamiento que consiste en la regeneración y la renovación. El genitivo "del Espíritu Santo" dice quién es el autor de este lavamiento, o podríamos tomarlo como el instrumento del lavamiento. Dios es el autor que nos salva. Lo hace a través de un lavamiento, un baño, y lo hace mientras derrama el Espíritu Santo sobre nosotros a través de Jesucristo, nuestro Salvador. Estas últimas palabras nos hacen pensar incluso involuntariamente que aquí se contempla un lavamiento del Espíritu Santo.
2. Sin embargo, si por "lavar" se quiere pensar en "bautismo", de ninguna manera se desprende que aquí se enseñe la regeneración por o en el bautismo. El genitivo podría expresar relaciones múltiples. Podría ser: el bautismo con el que se acompaña la regeneración y la renovación del Espíritu Santo. Pero también podría ser: el bautismo, en el cual la regeneración y la renovación del Espíritu Santo están representadas y selladas.
   Calvino lo interpreta en el segundo sentido: "El bautismo nos sella la salvación obtenida por Cristo". El apóstol dice que Dios nos ha salvado a través del bautismo, ya que en la fraseología sacramental, la cosa representada se puede expresar mediante el signo. Nuestro Catecismo [de Heidelberg] lo entiende en este último sentido (pregunta 71). Los dos conceptos, "regeneración" y "renovación", no deben divorciarse radicalmente. Sirven para complementarse el uno al otro. Es una regeneración que al mismo tiempo supone una renovación.
3. Por lo tanto, si la fe (regeneración, conversión, etc.) debe preceder al bautismo de adultos, ¿hay quizás otra gracia especial que Dios haya ligado al bautismo y que se conceda en el bautismo? No han sido pocos los que han mantenido esta tesis. Hay quienes reconocen que el bautismo debe seguir a la fe, pero que, sin embargo, en el bautismo le sucede algo al creyente en virtud de lo cual es esencialmente cambiado. Recibe el Espíritu Santo, es traído a la comunión con Cristo por el Espíritu Santo, y de ese modo se somete a una obra de Cristo que lo hace morir a su viejo hombre y resucitar según su nuevo hombre. Es obvio que según este punto de vista hay que asumir una doble posesión del Espíritu Santo. *En primer lugar*: un ser forjado por el Espíritu Santo por el cual se produce la fe, se infunde un nuevo principio de vida, y se da testimonio de la justificación. Separar todas estas cosas de la obra del Espíritu Santo es totalmente contrario a la norma de las Escrituras. Una persona debe ser regenerada por agua y Espíritu. "Y a otro, fe por el mismo Espíritu" (1 Cor 12:9); "ya que tenemos el mismo Espíritu de fe" (2 Corintios 4:13). *Además*: una posesión del Espíritu como persona que mora en el interior y que nos hace templos de Dios, nos une a Cristo la cabeza, establece la comunión de los santos y forma el cuerpo místico. Se supone que esta última posesión del Espíritu Santo se da en el bautismo, no la primera. Se recurre a textos como los siguientes: "porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos … porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gal 3:27–28); "Porque por un solo Espíritu fuimos todos

bautizados en un cuerpo … y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu" (1 Corintios 12:13).

Por lo tanto, esta sería una gracia bautismal especial, que sin embargo deja el principio de la fe como un requisito previo para recibir el sacramento completamente intacto. Sin embargo, la dificultad de darle al sacramento un contenido concreto de gracia reside en esto: al hacerlo, se corre el peligro de apartarse de la base de la Reforma y convertir el bautismo en un instrumento de generación de fe en lugar de verlo como un medio para fortalecer la fe. Y a la inversa, es fácil razonar así: si la fe ya está presente antes del uso del sacramento, ¿qué le queda entonces al sacramento en sí? Esta teoría intenta navegar entre estas dos dificultades haciendo la distinción señalada anteriormente.

Esta teoría ha sido resuelta por el Dr. [Abraham] Kuyper en una forma particular. Este autor dice (*De Heraut*, nº. 638): "Si ahora alguien se pregunta dónde radica la característica especial, singular y distintiva del fortalecimiento de la fe mediante el sacramento, entonces indudablemente debe buscarse en la comunión del cuerpo de Cristo. El Santo Bautismo introduce nuestra fe en esta comunión y la Santa Cena del Señor nutre y mantiene esta comunión". Sin embargo, esto no significa que el Espíritu Santo sea impartido primero por el sacramento. "Esto no puede ser, ya que quien no participa ya del Espíritu Santo … no puede recibir el sacramento … El Espíritu Santo ejerce ahora esta actividad singular y especial en el sacramento, de modo que libera nuestra conciencia de fe de su autoconciencia pecaminosa y la enriquece y fortalece a través de la comunión de fe de los santos". En el número 647, se establece una distinción entre la gracia en la raíz (regeneración), la gracia en las ramas (mayor desarrollo de esta vida en su diversidad) y la gracia en los frutos (buenas obras). Pero la gracia del bautismo no se encuentra en ninguno de estos tres; tiene un carácter completamente propio. "Si ya ocurre que el Santo Bautismo provoca la recepción del Espíritu Santo, esto debe entenderse de tal manera que aquí el Espíritu Santo aparece en una acción sacramental especial que, como tal, debe diferenciarse de todas las demás acciones del Espíritu Santo". Y nuevamente: "Que por tu regeneración estés realmente unido orgánicamente al cuerpo de Cristo a través de un vínculo místico de la vida no es suficiente; ese vínculo de vida también debe convertirse en un vínculo de fe … Por él llegas a saber, primero, que … eres miembro de un cuerpo".

Nadie que haya leído atentamente los textos en los que el Nuevo Testamento (en particular, Pablo) habla sobre el bautismo podrá negar que hay verdad en este punto de vista. Pero aun así creemos que no se puede demostrar que esta gracia sea propiedad exclusiva del bautismo o de la Cena del Señor y que se la pueda llamar una gracia específicamente sacramental. Por un lado, se determina que la fe, aparte de cada sacramento, ya une a Cristo y, en Cristo, a los santos. Cuando Cristo mora en los corazones a través de la fe, uno aprende a comprender plenamente con todos los santos cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad (Ef 3:17–18). En la Palabra está el Cristo completo, y donde está el Cristo completo, allí también está la comunión con el cuerpo del cual Él es la Cabeza; allí, también, está la conciencia que la fe

tiene de esta comunión. Por lo tanto, decir que la gracia del sacramento es una gracia especial siempre equivale a decir que en el sacramento Cristo nos ofrece otra parte de sí mismo que en la Palabra. Y si Cristo nos ofrece otra parte de sí mismo en el sacramento que en la Palabra, y viceversa, entonces Él no se ofrece a sí mismo por completo en cada uno de estos. Se nos ocurre que esta es una gran objeción a esta idea. No sólo dice que los sacramentos sólo fortalecen la fe, sino que al mismo tiempo, y esa es la parte principal, los sacramentos le proporcionan a la fe un aspecto y una dirección nuevos que esta no puede obtener de la Palabra. Y, por otro lado, dondequiera que se habla sobre el bautismo, nunca se hace énfasis en la comunión de los santos. Ahora se apunta a la gracia de la justificación, luego a la gracia de la regeneración como renovación interior, y luego otra vez a la gracia de la regeneración como unión al cuerpo místico de Cristo. En otros casos se destaca el vínculo de la unión mística, la posesión del Espíritu Santo. A veces también se pone la conversión en el centro.

A partir de todo esto, queda claro que la gracia del bautismo no puede limitarse a un solo punto específico. En nuestra Forma de Bautismo se entiende de esta manera, y en relación con la fórmula Trinitaria se desarrolla secuencialmente todo el contenido del pacto de gracia. Y este es también el caso en la Forma para la Cena del Señor. Aunque es innegable que los sacramentos sólo pueden administrarse en la reunión de los creyentes, esto en sí mismo no nos da el derecho de concentrar su función como medios de gracia en el fortalecimiento de la conciencia de fe de la comunión de los santos. Después de todo, también es cierto de la Palabra que su ministerio oficial pertenece a la reunión de creyentes.

No podemos hablar de una doble posesión del Espíritu Santo. Si hay pasajes que parecen enseñar eso, entonces se deben explicar cómo una referencia al Espíritu como el autor de dones extraordinarios. Que la recepción de estos dones podía acompañar al bautismo en la iglesia apostólica se aprecia en Hechos 2:38 y otros pasajes. Pero más de una vez el bautismo aparece como un bautismo completo en el que, sin embargo, los dones estaban ausentes y sólo fueron añadidos más tarde mediante la imposición de manos (p. ej., Hechos 8:16–18).

4. Si, no obstante, hablamos de una gracia dada por Dios por medio del bautismo, entonces esto se produce en el siguiente sentido:
    a) No es una gracia que tampoco pudiera recibirse a través de la Palabra. La gracia sacramental es la gracia regular de los medios de gracia. La gracia bautismal es la misma gracia que la gracia aparte del bautismo. El Cristo completo está presente tanto en la Palabra como en el sacramento.
    b) Es específicamente una gracia de fe que se da en el sacramento. Todo lo demás va unido a él y fluye de él. Si el uso de los sacramentos también tiene significado para los otros pasos del *ordo salutis,* esto puede explicarse por el significado multifacético que tiene la propia fe. La fe no se permite ser excluida de nada. Va unida tanto a la santificación como a la justificación, y cada fortalecimiento de la fe debe finalmente beneficiar el desarrollo completo de la vida cristiana.

c) Es una gracia que no la opera el signo externo en sí mismo. Procede directamente de Cristo. En el caso de un adulto, el bautismo tampoco funciona *ex opere operato*, como sostienen los católicos romanos. Aquí, nuevamente, Palabra y sacramentos están en la misma línea. Igual que la Palabra en sí misma no puede producir fe en principio, tampoco el bautismo por sí mismo puede fortalecer esa fe. En ambos casos debe haber una acción acompañante de Cristo por parte del Espíritu Santo.

   Tampoco es una acción que resulta de manera natural de la idea que se simboliza en el signo. Los luteranos enseñan que la gracia en el bautismo se produce mediante el poder del Espíritu Santo que reside en la Palabra. Lutero dice en su Catecismo menor: "Ciertamente no es el agua la que produce cosas tan grandes, sino la palabra de Dios que está en y con el agua, y la fe que confía en la palabra que acompaña al agua … Cuando la palabra de Dios lo acompaña, es un bautismo, es decir, agua salvífica de gracia y de vida, y un lavamiento de regeneración en el Espíritu Santo, como dice Pablo (Tito 3:5)". Decir que la imagen del agua no produce gracia es, en definitiva, lo mismo que decir que la Palabra hablada en sí misma no produce gracia. La Palabra oída o la imagen vista difieren sólo en cuanto a la forma, y aparte del Espíritu de Dios, ni la una ni la otra pueden hacer nada. Pero los luteranos creen que en la mera idea expresada por la Palabra reside un poder sobrenatural que opera de una manera mágica. Este poder actúa, según la concepción luterana, *per se*, cuando no hay resistencia De ahí que en el caso de los niños, que no pueden ofrecer resistencia, el bautismo opere la regeneración.

d) Es una gracia que para los adultos sólo puede actuar a través de un ejercicio consciente de fe. Todos coinciden en que en el caso de los adultos la fe es necesaria para el uso de los sacramentos. Pero esto no se entiende en el sentido de que la capacidad para la fe o la disposición de la fe deba estar presente; se refiere a la actividad de la fe. Esta actividad es la *conditio sine qua non* para el destinatario a fin de recibir la bendición del sacramento. Calvino dice: "Ellos [los sacramentos], sin embargo, no imparten nada a menos que sean recibidos por fe". Compara la fe que actúa en los sacramentos a la embocadura de un recipiente en el que se vierte vino o aceite. Si la embocadura está cerrada, aunque el vertido sea abundante, el recipiente permanece vacío (*Institución*, 4.14.17). "La fe es la única embocadura". En este sentido, los sacramentos también deben mantenerse en la misma línea que la Palabra. Según la opinión reformada, la Palabra no funciona más que con el ejercicio activo de la fe.

e) Sin embargo, es una gracia que no sólo, o en primer lugar, beneficia el lado consciente de la fe. A menudo se piensa que con un sacramento tiene que ver con un fortalecimiento momentáneo y consciente de la fe. Alguien se sienta a la mesa del Señor y piensa que ya ha recibido a menudo todas las ricas bendiciones del sacramento, cuando por unos pocos minutos disfruta de manera excepcional en su conciencia de los

beneficios del pacto, que, al recordarlo, tal vez perdura en su vida espiritual durante dos o tres días, sólo para desaparecer como un impulso que se ha desvanecido.
Ahora, en el caso del sacramento de la Cena del Señor, se pueden decir varias cosas a favor de este punto de vista. De hecho, este sacramento se repite continuamente, por lo que la necesidad de un fortalecimiento interno producido en la disposición de la fe es menos notable. Pero un adulto recibe el bautismo una sola vez, por no hablar del bautismo de infantes. Por lo tanto, si de hecho el bautismo tiene que ver con una obra de gracia, entonces eso ciertamente debería ocurrir en la disposición de la fe. Y, a la inversa, si no ocurre en la disposición de la fe, debe deducirse que la obra de la gracia en el bautismo tiene una importancia secundaria. Lo esencial debe residir en el significado simbólico del bautismo. Sólo a partir de esto se puede explicar que el bautismo se administre una sola vez. Pero el bautismo indudablemente tiene más que un significado simbólico; es un sacramento y, por lo tanto, un medio de gracia.
Así que suponemos que un adulto, al hacer uso del bautismo con fe, también se siente fortalecido interiormente en su fe. Pero debe señalarse cuidadosamente que es un fortalecimiento de la fe. No se trata de estar unido al cuerpo místico de Cristo o de ser dotado con el Espíritu Santo. Esas son las cosas que subyacen a la fe y preceden a la fe. Cuando negamos que en el bautismo la gracia tenga como propósito el ejercicio consciente de la fe en el momento del bautismo, cuando menos que sólo tenga ese propósito, con ello no estamos negando de ninguna manera que tenga como fin enriquecer y profundizar el ejercicio consciente de la fe que está *en curso*. El punto en cuestión aquí no es el *propósito* sino el *medio*. Al decir que los sacramentos sirven para fortalecer la fe, ya se les concede en principio que su objetivo final radica en actuar sobre la fe consciente. La fe, en cuanto a su naturaleza, pertenece a la vida consciente de un cristiano. Debe girar su poder inconsciente hacia afuera, aparecer a la luz de la conciencia, y su valor radica en eso. La disposición de la fe que no se convierte en actividad es capital muerto. Así, cuando en el uso de los sacramentos alguien desea un fortalecimiento de la actividad de la fe, esto es completamente correcto. El sacramento está dispuesto para hacer eso. Pero muchos están atrapados en el malentendido de que este fortalecimiento de la actividad de la fe por la idea del signo debe operar en esa actividad de una manera completamente consciente, y que mediante esta actividad consciente el *habitus* [disposición] debe ser fortalecido. Para nosotros, el punto de vista correcto parece ser el siguiente: mediante el uso de los sacramentos por fe, se imparte el fortalecimiento a la disposición de la fe, y de ahí reacciona sobre su ejercicio activo. A partir de ahí, este fortalecimiento no es meramente momentáneo, actuando como un impulso pasajero, sino que la fe, fortalecida internamente en su profundidad, es ahora capaz, una y otra vez, de proporcionar nuevas fuerzas al ejercicio consciente de la fe.

f) Por lo tanto, mediante el uso correcto de los sacramentos, mediante el uso correcto del bautismo, se recibe un fortalecimiento interno de la fe. Este fortalecimiento está relacionado, de antemano y retrospectivamente, con el ejercicio consciente de la fe. De antemano, porque este ejercicio, como *conditio sine qua non*, debe producirse primero. Retrospectivamente, porque todo fortalecimiento de la fe debe resultar en este ejercicio. Ahora, la fe salvadora se dirige a Cristo el Mediador. Por lo tanto, el fortalecimiento de la fe también debe consistir en un vínculo estrecho de la vida de fe con el Mediador. Ya hemos descubierto que este es el significado de ser bautizados en Cristo. Aunque el bautismo como sello del pacto de gracia nos une al Dios trino, la entrada y el fortalecimiento de este vínculo siempre se realiza a través del Mediador. Cristo debe habitar en nuestros corazones por fe [Ef 3:17]; debemos ser una sola planta con Él [Rom 6:5 KJV], bautizados con Él en un solo cuerpo [cf. 1 Corintios 12:13]. Todo esto se refiere al vínculo de la fe.

Ahora, aunque las actividades de la fe, que se fortalecen con el uso apropiado de los sacramentos, son muchas y variadas, aun así, en esta raíz todas son una; descansan en un mayor estrechamiento del vínculo de fe que une a Cristo. Un sacramento no bendice; ni tampoco el bautismo bendice si no aumenta la bendición del vínculo con Cristo. Y a partir de esta mejora y fortalecimiento en la raíz fluye de sí misma la vivificación de los actos individuales de fe que están relacionados con aspectos particulares de la gracia. Así, si se usa con fe, el bautismo puede resultar en una mejora de la gracia justificadora. Es sólo por fe que el cristiano tiene acceso a la gracia en que se encuentra [Rom 5:2], a la conciencia de la justificación que ha sido pronunciada en el tribunal de Dios de una vez por todas tan pronto como la fe ha sido estimulada en su alma. La fe es, ante todo, fe justificadora, y lo es en la misma medida en que puede estar estrechamente ligada a Cristo. El fortalecimiento de la fe y del vínculo de la fe con Cristo es, por tanto, el único medio que puede afianzarnos más en la conciencia de la justificación. Ni siquiera se excluye que en muchos casos el fortalecimiento de la fe por el bautismo haya sido tan grande que coincidiera con la transición entre tomar refugio y alcanzar una confianza plena. La *justificatio passiva* [justificación pasiva] estaba en ese caso conectada temporalmente al bautismo. Es así como podía decirse a aquellos recién convertidos, en quienes el ejercicio de la fe acababa de comenzar y aún no estaba muy desarrollado: "… bautízate, y lava tus pecados" (Hechos 22:16). Y el apóstol puede dirigirse a los corintios diciendo: "Y esto erais algunos. Mas ya habéis sido lavados, ya habéis sido santificados, ya habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesús, y por el Espíritu de nuestro Dios" [1 Cor 6:11]. El hecho de que la apropiación subjetiva de la gracia de la justificación pueda coincidir con la recepción del bautismo no prueba ni remotamente, sin embargo, que el bautismo sea el sacramento de la

justificación y que, como la fe, así también la justificación no suela precederla.
Lo mismo sucede con la conversión. La conversión consta de dos partes: arrepentimiento y fe, la muerte del viejo hombre y la vivificación del nuevo. Pero la fe ya reside y opera en el arrepentimiento. El fortalecimiento de la fe siempre debe producir una conversión renovada. Por lo tanto en Romanos 6 el apóstol Pablo relaciona la crucifixión del viejo hombre y la resurrección del nuevo con el bautismo. Sin embargo, lo hace de una manera específica, es decir, concibiéndolo como el resultado del vínculo con el Cristo Mediador. Hemos sido bautizados en Cristo, bautizados en su muerte, "… sepultados, pues, con él por el bautismo en la muerte …", etc. Es decir, mediante el uso correcto del sacramento del bautismo, estamos tan estrechamente ligados a Cristo en nuestra fe que sentimos la obligación con respecto al pecado, que ha sido juzgado en su muerte en la cruz, de también crucificarlo y oponernos a él en nosotros mismos. Y en no menor medida tan estrechamente ligados a Cristo, que el impulso obra en nosotros, en lo que concierne a la nueva vida que lleva desde su resurrección, a vivir junto a Él para Dios, a caminar y trabajar en ella. Incluso la muerte del viejo hombre y la vivificación del nuevo se ven aquí como un fruto del vínculo de fe con el Mediador. Y ahora, una vez más, no se excluye que para aquellos que fueron llamados por primera vez en tiempos de misiones, esta conciencia de conversión coincida con la recepción del bautismo. Es posible que para ellos sea como si al momento de recibir el sello del bautismo, precisamente entonces su viejo hombre fuera verdaderamente sepultado y su nuevo hombre resucitado. Por lo tanto, retrospectivamente, para ellos será como si se convirtieran en el momento de su bautismo. Pero, de nuevo, eso de ninguna manera significa que el bautismo sea el sacramento de la conversión en el sentido específico, o, incluso menos, el sacramento de la regeneración, como afirman los bautistas. Romanos 6 no enseña que la crucifixión del viejo hombre y la resurrección del nuevo se logren mediante el bautismo como una gracia especial, sino sólo que el fortalecimiento de la fe también es significativo para este aspecto de la gracia. Y dado que, para aquellos repentinamente convertidos, ese significado había salido a la luz muy claramente, el apóstol podía apelar al bautismo para refutar la afirmación de que, según el punto de vista de Pablo, alguien podía cometer pecado para que la gracia aumentara.
No es muy distinto, por último, en el caso de la comunión de los santos. La fe es una fe que todos los cristianos tienen en común unos con otros y que también los une en su conciencia. Fortalecer la fe debe resultar en el fortalecimiento de la comunión de los santos. Pero en este aspecto, también, la fe se dirige en primer lugar a Cristo. Solamente se puede alcanzar un vínculo más estrecho con los santos a través de un vínculo más estrecho con Cristo. Él es la Cabeza, y a través de su comunión con la Cabeza, los miembros están en una

conexión orgánica. Y dado que la conexión con Cristo por la fe se hace más estrecha en el bautismo, así se fortalecerá de manera natural la conciencia de la comunión de los santos. La Escritura, pues, también pone el acento en este punto en pasajes como Gálatas 3:27–28 y 1 Corintios 12:13. Tanto en las Formas para el Bautismo como en la Cena del Señor esto se señala como parte de la gracia del sacramento. Pero sólo como una *parte*, no como lo principal. Finalmente, aquí también podría parecerles a aquellos recién convertidos que a través del bautismo habían comenzado para ellos esta comunión de los santos y esta conexión con el cuerpo de Cristo. Pero no tenemos derecho a derivar de ello la proposición de que como una gracia específica, el bautismo produce la conexión de la fe con la fe de todos.

g) Por último, debería observarse que el ejercicio consciente de la fe se fortalece no sólo en el momento de recibir el bautismo sino también más tarde. Dios no ha vinculado la bendición, que Él tiene la intención de impartir por el bautismo, a un momento; puede venir mucho más tarde. Nuestra Confesión [belga] dice: "Tampoco este bautismo nos sirve sólo en el momento en que el agua es derramada sobre nosotros y recibida por nosotros, sino también a lo largo de toda nuestra vida" (artículo 34).

24. ¿Tiene relevancia el bautismo o el hecho de recibirlo como un acto del hombre hacia Dios?

Sí, porque todos los pactos contienen dos partes. Por su bautismo, el candidato al bautismo se compromete, solemne y públicamente, a todo lo que el estado de un miembro del pacto trae consigo en el pacto de gracia. Lo hace no con sus propias fuerzas, sino basándose en las promesas que Dios le ha hecho en el bautismo, y que él acepta por fe. En todas sus actividades del pacto, Dios es el Primero, el que promete gracia, incluida la gracia que debería permitirnos guardar su pacto. Pero se presupone que el hombre acepta esto por fe. Así pues, el bautismo no es sólo un sello de las promesas libres de Dios, sino que la administración del bautismo con su recepción también es un sello del pacto establecido. Alguien que es bautizado como adulto no puede juzgar que lleva en su persona una oferta del pacto que aún no ha tomado y que en el momento oportuno todavía puede aceptar. Él está en el pacto, se ha sometido a él por su parte, y es considerado y tratado como un miembro del pacto. El bautismo para adultos no es un medio de regeneración o conversión. El que recibe el bautismo declara públicamente que "se unirá a este Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, confiará en Él y lo amará con todo su corazón, alma y mente, y con todas sus fuerzas, que abandonará el mundo, mortificará su vieja naturaleza y caminará en una nueva vida de piedad". El bautismo es para él un sello y un testimonio indudable de que tiene un pacto eterno de gracia con Dios. Fue así bajo el Antiguo Testamento cuando alguien era incorporado a Israel; es así bajo el Nuevo Testamento cuando un adulto recibe el bautismo cristiano.

Al mismo tiempo, para el adulto que lo recibe, el bautismo es la incorporación a la iglesia organizada, por el cual recibe los derechos de un miembro de pleno derecho y ve abierto ante él el acceso a la mesa del Señor. Hay quienes, basándose en una visión peculiar del pacto, niegan esto, pero de acuerdo con la visión bíblica correcta, estos dos sacramentos van unidos.

Así pues, la persona bautizada se coloca bajo la admonición de la iglesia y la disciplina eclesial en el mismo sentido que alguien que hace profesión de fe. En la Forma se le pregunta expresamente si ha resuelto de corazón someterse a esa amonestación y disciplina, y él responde asintiendo.

25. ¿A qué pregunta hemos llegado ahora?

A la del bautismo de infantes.

26. ¿Cuál es el testimonio histórico del Nuevo Testamento en relación con el bautismo de infantes?

Con el testimonio histórico nos referimos a lo que el Nuevo Testamento enseña con respecto al bautismo de niños pequeños presentado como un hecho —no lo que el Nuevo Testamento enseña dogmáticamente, o qué datos nos ofrece para derivar a partir de ellos algo para el bautismo infantil.

Con respecto a este testimonio histórico, tendremos que reconocer que una prueba positiva e incontestable para el bautismo de infantes como un hecho no se debe proporcionar del Nuevo Testamento. Muchos exegetas también suponen que el bautismo de infantes no era una práctica apostólica, y que al principio solo los adultos eran bautizados. Esto ha llevado incluso a los teólogos Reformados a ver el bautismo de infantes como algo *permisible*, cuya estricta necesidad no puede ser probada por el mandato divino y el ejercicio apostólico. A eso otros han respondido correctamente que la importancia de este asunto es demasiado profunda como para ser considerada como una cuestión indiferente. Una adiáfora como el bautismo sería realmente muy dudosa, ya que abre la puerta a todo tipo de supersticiones. Por lo tanto, es necesario que aquí uno no adopte la posición de estar satisfecho con las probabilidades.

El conflicto sobre el bautismo infantil se lleva a cabo entre casi toda la iglesia católica cristiana, por un lado (la Iglesia Católica Romana, la Iglesia Griega, las iglesias protestantes históricas), y por el otro lado, los bautistas, los socinianos y los cuáqueros, con esta distinción que los últimos mencionados (los cuáqueros) rechazan todos los sacramentos, incluso para los adultos, mientras que los socinianos desean retener el bautismo como algo permitido para aquellos que se convierten en cristianos en sus años adultos. Los arminianos se interponen entre las dos partes, en el sentido de que enseñan la permisibilidad (no la necesidad) del bautismo de infantes.

Los anabautistas hacen mucho uso del silencio del Nuevo Testamento como un testigo histórico de la existencia del bautismo de infantes. Es necesario considerar este hecho solo con cierta atención para poder convencerse inmediatamente de que es completamente inútil para un argumento Bautista. La posición de los bautistas es que los niños nacidos de padres creyentes no pueden ser bautizados mientras sean niños, pero solo aquellos que, habiéndose convertido en sus años adultos, dan evidencias de ser regenerados. Ahora uno esperaría, si este fuera el punto de vista apostólico, que habría rastros de la práctica Bautista en el Nuevo Testamento. No solo se tendría que mostrar negativamente que ningún niño se bautizó, sino que uno tendría que demostrar positivamente que los adultos se bautizaron, que con sus padres habían entrado previamente en el círculo de la iglesia y durante un tiempo considerable habían vivido en la iglesia. El origen del Nuevo Testamento abarca el tiempo suficiente para hacer posibles tales demostraciones positivas. Pero están completamente ausentes. Ciertamente, el bautismo se menciona con frecuencia, pero el bautismo se

administra a los nuevos conversos del judaísmo o el paganismo, o de manera indefinida. Los bautistas guardan silencio sobre esto en su argumentación. Suponen que parece que el Nuevo Testamento habla en contra de nuestra práctica y la de ellos. La verdad es que, como testigo histórico, el Nuevo Testamento no hace ninguna de estas dos cosas. Centra su atención exclusivamente en aquellos que vienen del judaísmo y el paganismo al cristianismo. Por lo tanto, la disputa entre bautistas y paidobautistas no puede decidirse en absoluto sobre esta base.

Esta observación fue necesaria de antemano para eliminar la impresión desfavorable que con demasiada facilidad surge cuando uno debe hacer la concesión a los bautistas de que el Nuevo Testamento no enseña positivamente el bautismo infantil como un hecho. Ante todo, respondemos que el Nuevo Testamento tampoco enseña la práctica bautista. Además, el Nuevo Testamento no enseña en ninguna parte que los niños fueron excluidos del bautismo. Repetidamente, se hace mención de los hogares que fueron bautizados: Lidia y su familia (Hechos 16:15); la casa de Estéfanas en Corinto (1 Cor 1:16); del carcelero: "y él fue bautizado, él y toda su familia de inmediato" (Hechos 16:33). Y en estos pasajes no dice que toda la casa creyó o tuvo que creer para poder ser bautizado, como es de esperar si toda la familia estuviera compuesta de adultos. Pero simplemente se dice: "Cree en el Señor Jesús, y serás salvo, tú y tu casa". Lidia prestó atención y fue bautizada, tanto ella como su familia.

27. ¿Cuál es el testimonio de la iglesia posapostólica con respecto al bautismo de infantes?

Aquí tampoco se pueden producir pruebas estrictas del primer período. Ireneo habla en alguna parte de la santificación de los niños por parte del Redentor, pero no menciona explícitamente el bautismo de estos niños. La Enseñanza de los Doce Apóstoles [La Didajé], descubierta hace unos años, y que algunos incluso encuentran en el primer siglo, no parece mencionar el bautismo de infantes. Tertuliano, como es bien sabido, era un vehemente oponente del bautismo de infantes, pero uno debe tomar en consideración que nunca dice que sea una novedad. En su época, el bautismo infantil aparentemente existía como una práctica seguida bastante común. Orígenes dice claramente que la iglesia había recibido el bautismo infantil de los apóstoles. Agustín dice que la costumbre del bautismo de infantes es una tradición apostólica. En su conflicto con los pelagianos apela al bautismo de infantes como una prueba del pecado original. Ahora bien, Pelagio seguramente habría respondido que el bautismo de infantes era una innovación no apostólica si hubiera podido, incluso con apariencia de legitimidad, hacerlo a la luz de la historia. Pero no parece que haya dado esta respuesta.

El silencio en el tiempo que siguió inmediatamente a los apóstoles es ciertamente algo extraño. Eso debe ser otorgado. Probablemente habrá una base histórica para eso, aunque eso no es fácil de especificar. El bautismo de infantes parece haber caído en desuso desde el principio. Este hecho podría estar relacionado con la tendencia común a posponer el bautismo, pero no sabemos si hay evidencias de que esa tendencia existió tan temprano. Más tarde, cuando la práctica, una vez más, se hizo más común, no siempre hubo claros fundamentos bíblicos de los que uno operaba. En este Agustín ha llevado a la iglesia en una dirección equivocada al enseñar la necesidad del bautismo para la salvación.

Según algunos, la existencia del bautismo infantil se puede demostrar en la época de Justino Mártir (aproximadamente ANUNCIO 139). Él dice: "Por medio del bautismo, como hemos sido pecadores, hemos recibido la circuncisión espiritual por la gracia de Dios … y se ha ordenado a todos que la reciban de la misma manera". Las últimas palabras significarán

que, a diferencia de la circuncisión, el bautismo se relaciona con ambos géneros. Uno debe conceder que estas palabras parezcan asumir el bautismo infantil.

Tertuliano se opuso al bautismo infantil no con fundamentos históricos, sino desde un principio de utilidad. Es peligroso bautizar a los jóvenes y solteros, porque la tentación es tan grande. "Si uno supiera qué gran peso tiene el bautismo, uno tendría más miedo de recibirlo que de posponerlo". Su argumento no sólo se aplica al bautismo de infantes sino que se aplica al bautismo de los jóvenes en general. Esto se mueve dentro de la conocida corriente de sacramentalismo que atribuyó un valor completamente único al bautismo. Se pensó que los pecados cometidos después del bautismo ya no podían ser perdonados.

Aquí, también, se debe dar importancia al hecho de que los padres de la iglesia no nos dicen nada sobre el tiempo en que los jóvenes en la iglesia deberían ser bautizados. Eso hubiera sido necesario si el bautismo infantil hubiera estado totalmente ausente. Es explicable cuando uno supone que el tiempo del bautismo varió, que algunos bautizaron a sus hijos antes, otros más tarde. Que prevaleció una gran cantidad de arbitrariedad es cierto.

28. ¿Qué dos asuntos hay que considerar en la discusión adicional del bautismo infantil?

a) Los cimientos sobre los que descansa.
b) La importancia que se le debe atribuir.

Ciertamente no es posible en todos los puntos mantener estos dos asuntos separados el uno del otro. Sin embargo, en aras de la claridad, nos esforzaremos para hacer esto tanto como sea posible. Existen motivos para el bautismo de infantes que todos tendrán que otorgar, independientemente de la importancia que quiera darle al bautismo de infantes.

29. ¿Cuál es el primer fundamento para bautizar a los bebés?

El hecho de que bajo la dispensación del Antiguo Testamento del pacto de gracia, los niños pequeños del pueblo del pacto fueron circuncidados. Si se puede demostrar que la circuncisión fue una señal y un sello del pacto de gracia en el mismo sentido en que lo es el bautismo ahora, entonces el bautismo infantil se sigue de la circuncisión.

Uno ve fácilmente que este argumento solo puede avanzarse manteniendo el carácter espiritual de la dispensación del Antiguo Testamento. Los bautistas intentan hacer que esta dispensación termine en lo que es externo. Lo que Dios estableció con Israel fue un pacto nacional, nada más. Este pacto nacional tenía sellos nacionales del pacto, una continuación nacional en la línea de propagación natural. Era un pacto que todos podían mantener con sus capacidades naturales, por lo que sin su conocimiento, en virtud de su nacimiento podría estar obligado a ello y ser aceptado en él. El significado de la circuncisión concuerda con todo eso. Pero en el Nuevo Testamento, se ha vuelto completamente diferente. Ahora, lo que es externo y nacional ha dejado de ser válido. Algo espiritual y universal ha venido en su lugar. El nacimiento de ciertos tipos de padres ya no establece el estado en el reino de Dios. Uno es lo que uno es por elección personal, ya sea de Dios o de la persona misma. Decir que un hijo de padres cristianos como tal debe o debe ser bautizado significa traer de vuelta las distinciones del Antiguo Testamento que están completamente terminadas.

Esta es la posición Bautista. Tratamos aquí solo en la medida en que se basa en una visión errónea del Antiguo Testamento. Que el Antiguo Testamento tenía un aspecto nacional es cierto. Para Israel, la iglesia y el estado se fusionaron. El único aspecto se encarnó en el otro. Había, pues, una entidad externa que ahora ya no existe en la nueva dispensación del pacto

de gracia. Ciertamente se puede volver a hacer eso externo estableciendo una iglesia estatal, pero luego se hace eso contrario al espíritu del cristianismo. Tampoco debe cuestionarse que también haya un aspecto nacional de los sacramentos del Antiguo Testamento. Por la circuncisión, un judío no era solo un miembro del pacto de la gracia; por circuncisión él también era un ciudadano del estado judío. Y eso, también, se ha ido de los sacramentos del Nuevo Testamento. El bautismo ya no tiene un significado político. Ciertamente, ese vínculo a veces existe cuando, por ejemplo, un inglés bautizado en la Iglesia Anglicana tiene acceso a ciertos puestos del estado. Pero eso es contrario al carácter del bautismo.

Ahora, el Bautista naturalmente tendría que mostrar que el sacramento de la circuncisión tenía un significado exclusivamente nacional, o al menos que la circuncisión de los niños se derivaba del significado nacional del sacramento. En realidad, ambas afirmaciones equivalen a lo mismo. La circuncisión fue una circuncisión completa de los niños (aparte de los prosélitos). El camino está cortado a decir que para los adultos la circuncisión era una señal y sello del pacto de gracia; para los niños era solo un signo y sello del pacto nacional. Los adultos, sin embargo, no fueron circuncidados en Israel. El Bautista también debe mantener que la circuncisión no posee ningún poder significante y sellador para el pacto de gracia. Pero si no la circuncisión, ¿entonces qué? ¿Pascua, tal vez? Su administración fue tan general como la de la circuncisión. Entonces vemos cómo el Bautista debe llegar a desespiritualizar por completo la dispensación del Antiguo Testamento del pacto de gracia. Nada de eso permanece más allá de la forma de un pacto nacional.

Según las Escrituras, la circuncisión (= circuncisión de los niños) fue más:

a) De acuerdo a Romanos 4:11, se le dio a Abraham como un sello de la justicia de la fe. Ahora, alguien podría decir: eso fue circuncisión para un adulto. Pero seguramente es la misma circuncisión de la que Dios ordena que se la administre a todos los bebés varones de ocho días. Para ellos, no puede haber sido algo diferente de lo que fue para Abraham. Por lo tanto, era una señal y sello del pacto de gracia.
b) Fue instituido cuando Dios formalmente fundó su pacto de gracia con Abraham. Pasó mucho tiempo antes de que el pueblo del pacto se organizara como un estado teocrático en el Sinaí. De acuerdo con el punto de vista Bautista que se disputa aquí, la circuncisión debería haber llegado al Sinaí, y no ya con Abraham. Pero ahora, no proviene de Moisés, sino de los patriarcas, como dice el Señor [Juan 7:22]. No hay ninguna base, entonces, para hacer que su significado nacional -que el signo recibió más tarde-sea solo significativo. Las promesas del pacto en Génesis 17 fueron espirituales: “Yo seré Dios para ti y para tu descendencia después de ti” [v. 7]. No es por eso que algunos privilegios externos fueron sellados por la circuncisión, sino que Dios quiso ser su Dios, y lo sería, y lo sería tanto para los niños como para los adultos.
c) El significado espiritual de la circuncisión se afirma con énfasis una y otra vez en el Antiguo Testamento (Dt 10:16; Jr 4:4; Ez 44:7). Ser incircunciso se usa como una imagen de un estado espiritual que merece la condena (Ex 6:12; Lv 26:41; Hechos 7:51). También en el Nuevo Testamento se habla de lo que significa la circuncisión (Rom 2:28–29; Flp 3:3).
d) Incluso el vínculo nacional del judío con Jehová su Dios puede no distinguirse tan claramente de sus responsabilidades espirituales, como los bautistas desean hacer. Uno realmente no puede decir que la relación espiritual del pacto de gracia y la relación nacional del pacto nacional estaban una al lado de la otra, pero separadas unas de otras, de modo que una era independiente de la otra. Dios no le dijo al

israelita: Te pido que (1) cumplas con tus deberes cívicos, y (2) si aún puedes hacer algo adicional, tus deberes relativos al pacto de gracia también. Más bien, una y otra vez se les dio a los israelitas para que comprendieran que incluso en su posición nacional no estaban en lo cierto ante Dios si faltaba la verdad espiritual de esa posición. A los judíos en el exilio se les agrega el reproche de que son llamados por el nombre de Israel, que han venido de las aguas de Judá, juran por el nombre del Señor y hacen mención del Dios de Israel, pero no en la verdad ni en justicia (Is 48:1). Y hay muchos de esos textos.

e) El bautismo ha venido en el lugar de la circuncisión: "una circuncisión hecha sin manos, al quitar el cuerpo de los pecados de la carne, por la circuncisión de Cristo, ser sepultado con Él en el bautismo", etc. (Col 2:11–12). Por lo tanto, aquellos que recibieron la circuncisión también deben recibir el bautismo, y los niños pequeños no pueden ser excluidos.

30. ¿Dónde se encuentra la segunda prueba para el bautismo de infantes?

En el hecho de que la Palabra de Dios en todas partes reconoce a los niños como seres completamente humanos, a pesar de su situación de ser menores de edad y su uso de la razón aún no desarrollada. Si uno es pelagiano y hace que todo dependa de la elección consciente del testamento, entonces un niño tendrá que ser considerado más o menos como algo neutral que no cuenta en el reino de los cielos, que no tiene ningún estatus en la iglesia, que no hay nada que decir. Si, por otro lado, uno reconoce que la vida consciente, tal como emerge en la superficie tiene un fondo invisible más profundo, que hay más en una persona de la que puede decir y revelar, entonces también debemos tener en cuenta a los niños. Cuando ahora se dice que el reino de los cielos pertenece a los niños, entonces esto muestra con claridad cuál es la respuesta de la Escritura y de qué lado está posicionada. La pregunta aquí no es si el reino de los cielos pertenece a cada niño que se bautiza, sino simplemente si los niños caen bajo los términos de este reino de los cielos.

El Bautista admite que pueden. Un niño puede ser regenerado, pero, dice, no tenemos ninguna base para suponer que este es el caso. En otras palabras, sostiene que los niños constituyen un área que no cuenta para la iglesia visible. Nada se puede decir sobre ellos. Ellos son territorio neutral. No pueden ser recibidos en el organismo de la congregación.

Pero decimos: si una vez se establece que los niños pueden regenerarse y participar del reino de los cielos, entonces debe haber una manera u otra mediante la cual el estado de estos niños se pueda resolver objetivamente y se establezcan en una relación definida con la iglesia visible. No tenemos que hacer aquí con una pequeña minoría pero con una gran mayoría. Y es imposible suponer que deben crecer completamente sin una relación objetiva con la iglesia visible.

31. ¿Dónde está la tercera prueba?

En el carácter del pacto de gracia como continúa en la historia. Dios mantiene su pacto de gracia con el creyente. Pero cuando Él le da las promesas del pacto a ese creyente que es traído al pacto como adulto, estas promesas no son solo "para ti", sino que también son "para tu descendencia después de ti". Involucrado aquí hay un vínculo entre la relación natural entre padres e hijos, por un lado, y los beneficios del pacto de gracia, por el otro. Este enlace no es tal que funcione como una ley natural. La gracia no es una herencia que uno recibe sin excepción porque uno ha nacido de padres que son miembros del pacto. En su elección, Dios

siempre permanece libre. Sin embargo, la regla sigue siendo que Él tiene su pacto en la historia, construye la iglesia desde la semilla de la iglesia. Por lo tanto, no hay una fundación de un nuevo pacto una y otra vez, sino que el pacto se administra a lo largo de las edades y generaciones.

El oponente del bautismo infantil no tiene ojo para eso. Él piensa que la naturaleza y la gracia no se han unido en una conexión orgánica. Según él, la gracia viene una y otra vez en cada instancia particular como algo sobrenatural desde arriba, sin que esté conectado históricamente con lo que le precedió. Es, además, algo completamente individual que no se ocupa de la conexión entre generaciones.

Este punto de vista es totalmente incorrecto. Contra ella, afirmamos que la vida natural con su contexto natural se toma en el contexto de la gracia y recibe un significado correspondiente. Dios no considera únicamente a personas individuales de manera atomista. Su pacto se establece con los niños y sus hijos en generaciones lejanas. Esto ya se tuvo en cuenta en la institución del bautismo. No dice "bautizad a personas de todas las naciones", sino "haced discípulos de *todas las naciones*, bautizándolos", etc. Cuando se llama a Zaqueo, entonces el Salvador dice: "Hoy la salvación ha llegado a esto *casa*, ya que él también es *un hijo de Abraham*" [Lucas 19:9]. Este llamamiento se basa en la promesa dada a la simiente de Abraham, y de ella fluyen bendiciones adicionales para la simiente de Zaqueo también. Cornelio era un hombre devoto "con toda su casa" (Hechos 10:2); "Por el cual serás salvo, y toda tu casa" (Hechos 11:14); ver también la respuesta de Pablo al carcelero (Hechos 16:31, 34). Estos hogares recurren al cristianismo como hogares completos (1 Cor 1:16; "En el Señor" Ef 6:1; 1 Juan 2:13–14).

32. ¿Dónde se encuentran nuevas pruebas para el bautismo de infantes?

En el uso característico que hace el Nuevo Testamento del término "pueblo de Dios". Jesús salvará a su *gente* de sus pecados (Mt 1:21). La obra de Juan sirve para preparar al Señor a un pueblo equipado (Lucas 1:17); "Aquello que no era mi pueblo llamaré a mi pueblo, y lo que no era amado, mi amado" (Rom 9:25; cf. v. 26); "Y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo" (2 Cor 6:16); "Purificar para sí un pueblo para los suyos, celoso de las buenas obras" (Tito 2:14); Hebreos 8:8–10, citando Jeremías 31:33, donde específicamente se habla de la nueva dispensación del pacto de gracia; "Una nación santa, un pueblo peculiar" (1 Pe 2:9); "Y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos y será su Dios" (Ap 21:3).

De todos estos ejemplos, es suficientemente claro que la comunidad del pacto del Nuevo Testamento no es un agregado de individuos sino un organismo de un pueblo que continúa. Un pueblo es una nación y una nación ([neerlandés *natie*] de [América] *nascor* [nacer]) es una conexión perpetuada por el nacimiento. Dios no ha elegido una asociación de individuos, sino un pueblo, elegido en la era antigua para confiarles sus palabras y establecer su pacto con ellos. Y Pablo nos enseña que la raíz de este pueblo viejo ha continuado existiendo, aunque la mayoría de las ramas están cortadas. Los convertidos del paganismo son injertados en el buen olivo. Se injertan en ramas a partir de las cuales deberían crecer nuevas ramas [Rom 11:17–24].

Esta visión completa se basa en la participación de los niños en el pacto. El Bautista debe excluir a los niños del pacto. Ciertamente dirá que la iglesia debe cuidar de sus hijos, trabajar con ellos, enseñarlos, instarlos a la conversión, y luego, en general, la iglesia se repondrá de ellos. Pero el hecho es que estos niños, durante todo el tiempo de ser menores de edad, se consideran como fuera de la iglesia. Si ingresan después, esto sucede aparte de cualquier

conexión con sus padres como conexión *de iglesia*; provienen de fuera de la esfera del cristianismo, de una especie de paganismo. La iglesia Bautista en su totalidad es una iglesia misionera. Por lo tanto, también debe dirigir su predicación a sus propios hijos, ya que dirigiría esa predicación a los paganos.

Pedro dice en Hechos 2:39: "Porque la promesa es para ti, para tus hijos y para todos los que están lejos, para cuantos el Señor llamará nuestro Dios". Aquí se hace una distinción entre: (1) judíos adultos que están en el pacto; (2) sus hijos a quienes, con ellos, llegó la promesa; (3) los de entre los gentiles, tantos como Dios llama en su omnipotencia. En otras palabras, el principio Bautista solo es válido con respecto a los gentiles con quienes se trabaja en misiones, no con respecto a aquellos que ya están en el pacto. No dice: "tantos de sus hijos como Dios llamará" (el Bautista dice que con respecto a sus propios hijos). Pero dice: "Tú y tus hijos".

33. ¿Existe alguna prueba más para el bautismo de infantes?

Sí, en el Nuevo Testamento se considera que los niños pequeños son miembros de la iglesia de Cristo. El bautismo pertenece a la membresía de la congregación. Aquellos que son miembros de la iglesia tienen derecho al bautismo. Cristo permitió que los niños pequeños vengan a Él; Él los tomó en sus brazos y los bendijo. Pablo dice de los hijos de padres creyentes que son santos, incluso cuando solo uno de los padres es creyente (1 Cor 7:14).

Mucho se ha escrito y discutido sobre el significado de la "santidad" de que habla el apóstol aquí. Quienes se oponen al bautismo infantil dicen que es una santidad que incluso un incrédulo puede poseer, porque en lo que inmediatamente le precede se dice que el esposo incrédulo es santificado por la esposa, y la esposa incrédula es santificada por el esposo. Ahora, seguramente Pablo no habría aceptado conceder que un esposo tan incrédulo pueda ser bautizado sobre la base de esta santidad. Pero los dos casos no son lo mismo. El esposo incrédulo es lo suficientemente santo como para seguir siendo el esposo de una esposa creyente. Él es santo en su capacidad de esposo, y todo lo que está conectado a esta capacidad comparte en esta santidad. Entonces, si un niño nace para él y su esposa creyente, entonces para este nacimiento él no cuenta como alguien impío, y uno no puede decir del niño: ha nacido de alguien santo más alguien impío. Entonces, también, el niño nació de padres santos. Así uno ve que la santidad del esposo es relativa en cierto sentido. Pero el de los niños, a lo que apunta Pablo, es absoluto. Son santos con el tipo de santidad que se encuentra en todo su estado, y no sólo desde un cierto punto de vista. Su santidad es entonces, para Pablo, el hecho establecido sobre la base del cual él discute contra los corintios. Se debe prestar atención al hecho de que en su argumento él no deriva la santidad de los hijos de la de los padres, sino que, por el contrario, de la verdad generalmente reconocida de que los niños son santos, determina la santidad de la relación matrimonial entre un creyente y un incrédulo. Entonces, en ese momento los niños eran considerados santos. Y "santo", cuando se usa sin más definición, era sinónimo de "miembro de la iglesia". Son los miembros de la iglesia a los que Pablo se dirige en sus cartas como santos elegidos [santos]. Por lo tanto, indudablemente ha considerado a los niños como miembros de la congregación.

34. ¿De qué depende el significado que se le atribuye al bautismo infantil?

Esto depende completamente de la concepción que uno tenga con respecto al pacto de gracia. El bautismo es una señal y sello del pacto de gracia. Los bebés que son bautizados

son miembros del pacto. El significado que uno asocia con el bautismo de infantes variará según lo que uno piense del pacto. Aquí solo discutiremos los diversos puntos de vista que se han defendido en la iglesia reformada, y con ese fin comenzaremos por los menos sostenibles.

35. ¿Cuál es el primer punto de vista que podemos analizar aquí?

El de un doble pacto, correspondiente a la iglesia visible e invisible. En la defensa de esta teoría, uno generalmente se vincula con el Antiguo Testamento. Sin embargo, en lugar de dar un pacto en el Antiguo Testamento dos aspectos, uno determina dos pactos allí. El uno era completamente externo. Los sacramentos pertenecen al pacto externo. Las obligaciones del pacto externo también son obligaciones externas. Dios también puede hacerlo subordinado para traer a alguien al pacto interno. Pero oficial y oficialmente el miembro del pacto se ha vinculado al pacto externo. Por su entrada él profesa solamente que posee una fe histórica, estará sujeto a las ordenanzas y regulaciones de la iglesia, y hará uso de los sacramentos. Él puede hacer uso tanto del bautismo como de la Cena del Señor, y en ambos casos por los mismos motivos. Lo que da derecho a un sacramento también le da derecho al otro. Cristo usa esta institución del pacto externo para formar el pacto interno de su cuerpo místico. Para más sobre esta teoría uno puede comparar a Hodge, *Teología Sistemática*, 3:562–63.

Las objeciones a la vista son las siguientes:

a) Es verdad que la dispensación del Antiguo Testamento tenía un lado externo. Pero ese era un aspecto político, y con la nueva era, el pacto de gracia ha perdido todo su carácter político. No hay evidencia de que Cristo haya establecido una institución externa, haya fundado una doble iglesia.
b) La teoría está en conflicto con el requisito claro del Nuevo Testamento de que para los adultos el bautismo presupone una fe salvadora sincera. En este punto de vista, los adultos también deberían ser llevados a la iglesia con una profesión de fe histórica. Pero las Escrituras enseñan que para los adultos la fe sobre la cual sigue el bautismo es una fe que salva (Marcos 16:16).
c) En esta concepción, el carácter único de los sacramentos es completamente incomprendido. Se hacen medios de conversión. El punto de vista escritural y reformado es que sirven para fortalecer la fe. Aquí el bautismo, así como la Cena del Señor, sirve para llevar a alguien a una esfera externa y para mantenerlo allí, donde está bajo influencias favorables y quizás pueda alcanzar la regeneración y la fe.
d) La pregunta no es si la administración externa del pacto de gracia y su esencia interna coinciden, sino sólo si uno tiene el derecho de separarlos de esta manera dualista y hacer dos pactos de ellos. Esto necesariamente debe llevar a una falsificación del concepto de la iglesia. Y la iglesia invisible entonces carece de su manifestación externa; la iglesia visible es algo diferente, algo independiente.

36. ¿Cuál es el segundo punto de vista relacionado con el que acabamos de mencionar?

Este es el llamado Pacto del Medio Camino. Aquí se hace una distinción entre los dos sacramentos, el bautismo y la Cena del Señor. El primero se convierte en el signo y el sello del pacto externo, este último en el sacramento del pacto interno. Cuando alguien recibe el bautismo, él no hace una profesión de su fe. Cuando él viene a la Cena del Señor, lo hace. El resultado es que alguien también puede tener derecho a solicitar el bautismo para sus hijos y,

sin embargo, no tener acceso a la Cena del Señor. De esta manera, se cree que se elimina una gran dificultad. Una gran cantidad de padres no se atreven a venir a la mesa del Señor y todavía desean que sus hijos sean bautizados. Ahora bien, si el bautismo y la Cena del Señor están a la par como sacramentos, se deduce inmediatamente que aquel que no tiene derecho a la suya no tiene derecho a la otra para sus hijos. Por el contrario, si el bautismo y la Cena del Señor son completamente diferentes, entonces uno puede participar de uno y se le puede negar el otro.

Este punto de vista también resulta insostenible. Separa lo que Dios se ha unido. La Escritura en ninguna parte nos da la oportunidad de pensar que el bautismo y la Cena del Señor pueden ser desgarrados de esta manera, ser signos y sellos de cada uno de sus propios pactos. La designación Pacto del Medio Camino también es menos precisa para expresar lo que se quiere decir. El pacto externo no es la mitad del interno. Es algo al lado del pacto interno. Todas las objeciones que son válidas contra el punto de vista anterior también deben presentarse en contra de este punto de vista. Aquí, también, la institución externa es algo independiente. Alguien puede nacer en la iglesia, vivir en la iglesia y morir en la iglesia como un miembro bueno y honrado, sin haber proclamado la muerte del Señor una sola vez. Nadie puede sostener que esto concuerda con la enseñanza de las Escrituras.

Esta visión fue aceptada oficialmente por las iglesias congregacionales de Nueva Inglaterra a mediados del siglo XVII. Sin embargo, también encontró muchos oponentes allí (cf. Hodge, *Teología Sistemática*, 3:567).

37. ¿Puede seguir presentándose este último punto de vista de un Pacto del Medio Camino en forma modificada?

Sí, también se puede aplicar la distinción entre un pacto externo e interno exclusivamente para el bautismo infantil. Esto va un paso menos lejos que las dos teorías anteriores. La primera visión hace que el pacto externo sea aplicable a todos e involucre ambos sacramentos. El segundo también lo hace aplicable a todos, pero solo implica el bautismo. Esta teoría nuevamente lo hace aplicable a todos, pero solo involucra el bautismo infantil. El razonamiento es el siguiente: Todos los que entran a la iglesia como adultos hacen esto con la profesión de una fe sincera del corazón. En consideración a tal profesión, son bautizados. Este bautismo es doble: (1) una señal y sello del pacto interno de la gracia; (2) una señal y sello del pacto externo de la iglesia. Los primeros pueden entrar naturalmente solo para sí mismos, porque la fe salvadora es algo completamente personal, en el cual el padre o la madre no pueden actuar de manera indirecta por su hijo. Sin embargo, estos últimos, el pacto externo, también pueden ingresar al mismo tiempo para sus hijos. Y sobre la base de ese pacto externo establecido, los niños pequeños reciben el bautismo como signo y sello. Si al crecer llegan a la fe personal, entonces, para ellos, el bautismo ganará el doble significado que tiene para los padres. Están entonces tanto en el pacto externo como en el interno.

Uno ve que esto no difiere esencialmente de la vista anterior. El dualismo del pacto externo e interno permanece, sin que se establezca la verdadera unidad entre estos dos. Y si el bautismo para niños puede ser un signo y un sello de algo completamente externo, entonces no se ve por qué no podría serlo también para los adultos. O si está a mitad de camino para los adultos, ¿por qué no también, si es necesario, solo para adultos? Expresado aquí también, en el requisito de que, al menos para los adultos, el bautismo debe presuponer la posesión de la verdadera fe, es la conciencia de cómo los sacramentos son más que sellos de un contrato nacional o externo.

38. ¿Qué puntos de vista se encuentran en el extremo opuesto a los que acabamos de mencionar?

Aquí y allá, en algunos teólogos reformados, se inmiscuye una concepción que parece funcionar en el límite del sistema ortodoxo, por lo que uno puede dudar de que todavía pueda llamarse Reformado. Ha habido quienes postulan una especie de justificación y regeneración en el bautismo, significados y transmitidos a todos los hijos de los miembros del pacto, sin excepción, pero que no necesariamente están conectados a la salvación, ya que pueden perderse por culpa de los hijos en crecer arriba. Pareus enseñó que todos los niños de la congregación son justificados y regenerados por el Espíritu Santo, en la medida que corresponda a su edad, sin eso, sin embargo, infringiendo el consejo de Dios, que habitualmente se revela por primera vez durante los años adultos. Baron y Forbes, teólogos ingleses, tenían una opinión similar. Este último apeló a Agustín y Próspero. Estos también sostienen que todos los niños bautizados están justificados, y que así el pecado original les es perdonado en el bautismo; sin embargo, con la diferencia de que Agustín asumió un perdón que podría ser retirado y para los niños réprobos se retira infaliblemente, mientras que Próspero sostuvo que esta gracia es irrevocable. Según lo mencionado anteriormente, una persona que después de su bautismo apostata de Cristo y termina su vida alejada de la gracia ciertamente entra en condenación. Él no está condenado, sin embargo, debido a su pecado original. Más bien, a causa de sus pecados posteriores, es castigado con esa muerte a la que también fue sometido a causa de los pecados que le son perdonados.

Davenant, delegado de la iglesia inglesa en el Sínodo de Dort, enseñó algo similar. Según él, todos los niños bautizados en el pacto no sólo son adoptados y justificados sino también regenerados y santificados. Pero él distingue esta justificación, adopción y regeneración de los beneficios de la salvación, incapaces de perderse, que los adultos comparten en su regeneración. Para los niños, dice, esos regalos son suficientes para colocarlos en un estado de salvación. Si mueren en la infancia, entonces sobre esa base van al cielo. Pero para los adultos no es suficiente. Cuando un niño bautizado crece, no puede considerarse como un miembro vivo de la iglesia sobre la base de la gracia del bautismo solo. No es que haya perdido su gracia inicial, pero ha perdido su condición de niño y, por lo tanto, su condición ha cambiado. Si no hay una verdadera conversión, entonces una persona bautizada que muere como un adulto se pierde.

Podemos descubrir claramente en esta perspectiva el esfuerzo por dar un contenido real y tangible al bautismo. Pero es, como observa Witsius, un esfuerzo fallido. Al emprenderlo uno se envuelve en problemas mayores de los que uno intenta evadir. En primer lugar, al emprenderla se enseña una gracia del bautismo que no concuerda realmente con la doctrina reformada de los sacramentos. El bautismo no existe para efectuar la regeneración, la justificación y la santificación. Aquí se convierte, en un sentido luterano, en el medio ordenado por Dios para engendrar nueva vida. Además, que habría un perdón parcial de los pecados y una justificación parcial es irreconciliable con los principios reformados. No servirá decir que el pecado original es quitado, pero la culpa del pecado real permanece. Además, no puede ser que los méritos de Cristo se apliquen a alguien para la regeneración, la justificación y la santificación sin que se incluya en la elección a aquel a quien se aplica. No hay ninguna solicitud (aunque ciertamente sea una oferta) de los méritos del Mediador, excepto aquellos que el Padre le ha dado. Finalmente, con la consiguiente pérdida de estos dones de gracia, uno entra en las mayores dificultades. Cristo ha sufrido por esa culpa perdonada, porque sobre esa base está perdonado. Pero ahora que el perdón se pierde de

nuevo, y la persona a la vista es castigada por ello personalmente. Luego hay una doble retribución, primero llevada por Cristo y luego por la persona misma.

En conclusión, la gracia no se permite cuantificar cuantitativamente, como Davenant pretende. En lo que respecta a la regeneración, la justificación y la santificación, un niño puede vivir con nada menos que un adulto. La verdadera vida espiritual que se da en la regeneración es suficiente para que un adulto viva para Dios. No puede ser hecho insuficiente por el desarrollo de la vida natural. Uno tendría que asumir que realmente estaba perdido de nuevo, y eso sería equivalente a enseñar una apostasía de los santos. Por todas estas razones, la visión mencionada no es sostenible para alguien que es reformado.

39. ¿Cuál es, en general, la opinión de los reformados sobre el significado del bautismo infantil?

En esto, hay dos puntos de vista que han tenido defensores, aunque no ambos por igual. Primero damos, en algunas proposiciones, la visión más común que en buenos términos puede llamarse la visión histórico-calvinista.

a) Por la caída de nuestros primeros padres, toda la raza humana ha caído en el pecado y la condenación. En consecuencia, todos los hombres son concebidos y nacen en pecado y son por naturaleza hijos de ira.
b) De esta raza humana corrupta, Dios quiere redimir a ciertas personas conocidas por él, aceptarlas en gracia, justificarlas por medio de Cristo, santificarlas por su Espíritu y llevarlas a la salvación.
c) Al dispensar o retener esta gracia, Dios no está obligado a una persona, pero, como la gracia es la gracia gratuita, demuestra esta gracia a quien Él elige.
d) Por lo tanto, Dios no haría a nadie, viejo o joven, una injusticia si Él los causara a todos juntos, sin distinción, para perderse.
e) La comunión en esta gracia solo puede ser conocida por nosotros a partir de ciertos frutos y marcas.
f) Nadie, y también la iglesia, pueden juzgar con certeza quiénes son aquellos que comparten esta gracia y la esencia del pacto de gracia. Sólo los creyentes mismos por el testimonio del Espíritu Santo tienen una certeza directa de eso.
g) La iglesia, como ministros del pacto de Dios, tiene que observar ciertas marcas externas de la gracia de Dios y actuar de acuerdo con el juicio de caridad, sin preocuparse más por la cuestión, nunca ser resuelta, si el estado interior corresponde a esa gracia
h) Este juicio de caridad se refiere a todos los miembros de la iglesia visible, y solo a ellos. A estos miembros pertenecen no sólo los adultos que profesan a Cristo, y no contradicen esta profesión por su conducta, sino que también los niños nacidos de padres creyentes pertenecen en virtud de la promesa hecha a Abraham y sus descendientes y por la cual ellos, al igual que sus padres, están incluidos en el pacto de Dios.
i) En consecuencia, con respecto al juicio de la iglesia, el nacimiento de los padres creyentes (al menos uno) es el equivalente de lo que para los padres es su profesión de fe.
j) Por lo tanto, de acuerdo con el juicio de la caridad, la salvación se atribuye a estos niños y se los considera elegidos, ya que sus padres son considerados cuando hacen

profesión de fe, y continúan siendo siempre y cuando de hecho no den evidencia a lo contrario.

k) Los padres creyentes deben criar a sus hijos como miembros del pacto de Dios en el temor y el conocimiento del Señor, así como los creyentes adultos son amonestados a aumentar su fe y avanzar en la piedad.

l) Sobre esta base, los niños, como miembros del pacto de Dios, tienen derecho a la señal y el sello del pacto y deben ser bautizados, como nacidos en el pacto y, en virtud de la promesa del pacto, los miembros de la congregación.

m) Como creyentes adultos que mueren profesando fe e invocando el nombre de Dios, se los considera salvados, así también debe juzgarse lo mismo de los hijos de los creyentes que mueren en su infancia.

n) Sin embargo, este juicio de caridad podría confundirse según la Palabra. No todos son hijos de Abraham porque son la simiente de Abraham, ni son todos Israel que son del padre de Israel [cf. Rom 9:6–7], al igual que en el crecimiento, a menudo es evidente que los niños más reprobados nacen de los padres más piadosos, y los niños más piadosos de los padres más impíos. Pero con eso no nos preocupamos más. Esa es la preocupación de Dios, quien nos ha ordenado que administremos su sacramento de esta manera, y de acuerdo a cuyo mandato exclusivamente debemos conformarnos. Con los adultos, también, lo mismo aparece repetidamente. Hay quienes, por profesión de fe, son recibidos en la congregación, a quienes uno debe considerar como conciudadanos de los santos y de la casa de Dios, quienes al profesar su fe son admitidos en el sacramento del bautismo y del sacramento de la Cena del Señor, y que, sin embargo, luego se desvanecen, de modo que ya no podemos, según el juicio de la caridad, considerarlos como hermanos. Pero la Palabra de Dios no ha fallado por eso. Sólo se ha hecho evidente que, en la fiel administración de la ordenanza de Dios, la iglesia puede emitir un juicio que no siempre se corresponde con el estado interno de alguien. La iglesia nunca tiene certeza, no más para adultos que para niños pequeños. La dificultad aquí es por lo tanto la misma en ambos casos; y si podemos aceptarlo en un caso, también podemos hacerlo en el otro.

40. ¿Puedes aportar algunas citas que demuestren que esta concepción de los asuntos es la que generalmente se encuentra en los teólogos reformados?

Sí. Ante todo Calvino, *Institución*, 4.16.17–18, donde argumenta extensamente que los hijos de los creyentes *poder* recibe la regeneración y el Espíritu Santo. Uno debe prestar atención al hecho de que él basa el bautismo en esto *poder* en conexión con la promesa de Dios: “a ti y a tu simiente”. Señala el ejemplo de Juan el Bautista y cómo fue santificado desde el vientre de su madre. Luego toma nota de la objeción de los opositores al bautismo de infantes que esto solo sucedió una vez. “Pero tampoco estamos discutiendo de esta manera (es decir, como si el Señor estuviera generalmente acostumbrado a tratar con niños de esta manera). Nuestro propósito es únicamente mostrar que ellos cierran injusta y perversamente el poder de Dios dentro de estos límites estrechos a los que no se permite ser confinado”. Y en la sección 20: “Esta objeción puede refutarse brevemente, a saber, que los niños son bautizados para el arrepentimiento y la fe que tendrán en el futuro, la simiente de la cual ya se encuentran dos dones por la obra secreta del Espíritu, aunque esos mismos dones todavía no tomado forma y se formó en ellos”.

Además, Ursinus (*Comentario sobre el Catecismo de Heidelberg*, pregunta 74). Responde a la objeción de los anabaptistas (los que no creen que no deberían ser bautizados) de la siguiente manera: "Esto solo es cierto para los adultos … porque en ellos se exige la fe antes del bautismo …, pero para los niños pequeños, para el bautismo es lo suficiente como para que sean santificados y regenerados, y su fe y profesión es que nacieron de padres creyentes … Además, es para que no se pueda tomar una decisión correcta de esto que no se debe bautizar, porque aquí solo están aquellos Se habla de quienes no creen para nada, ni de hecho ni por profesión ni por disposición. Pero de los niños pequeños, aunque en realidad no creen, uno no puede decir que los niños son totalmente incrédulos. Y tienen esta disposición no de la carne o de la naturaleza, sino del Espíritu Santo y de la gracia que se les promete".

Beza: "Hay una situación especial con los niños que nacen de padres creyentes. Porque aunque no tienen esa cualidad de fe que es en los creyentes adultos, sin embargo no puede ser sino que aquellos a quienes Dios ha santificado del cuerpo de su madre y separado de los hijos de los incrédulos tienen la semilla y el capullo de la fe … ¿Con qué derecho, entonces, alguien les negaría el sello de lo que el Señor ya les ha impartido? Si alguien objeta que aquellos que nacieron de padres creyentes no son todos elegidos y consecuentemente no todos son santificados, … no nos falta una respuesta: porque aunque no negamos que sea así, sin embargo decimos que uno debe dejar esto oculto el juicio permanece con Dios, y, en general, en virtud de la fórmula de la promesa, los consideramos a todos santificados que nacieron de padres creyentes, o de cuál de los dos es creyente, a menos que haya algo en el camino desde el cual se podría decidir lo contrario".

Pedro Mártir Vermigli: "Debido a que no podemos, por curiosidad, investigar la providencia oculta y la elección de Dios, consideramos que los hijos de los santos son santos siempre que, al crecer, no demuestren que están alienados de Cristo. No los excluimos de la congregación, sino que los aceptamos como partes de la misma, esperando que, como son la simiente de los santos, también participen en la elección divina y tengan la gracia y el Espíritu de Cristo. Y los bautizamos sobre esa base. Uno no debe escuchar a los que dificultan esto y decir: '¿Está el ministro engañado?' o, '¿Podría ser que en verdad el niño no es un niño de la promesa de la elección y misericordia divinas?' Porque uno también puede mostrar tanta burla sobre los adultos. De ellos, también, no sabemos si llegan engañosamente, si realmente creen, si son hijos de elección o destrucción … ¿Por qué los bautizas? Dirás: 'Lo hago porque sigo su profesión externa'; también decimos que la iglesia recibe y bautiza a nuestros hijos porque nos pertenecen. Y eso es para ellos un signo de la voluntad de Dios, ya que la profesión externa es para los adultos".

Franciscus Junius responde a la objeción de los anabautistas de que los niños no son capaces de regeneración: "La regeneración se ve en dos sentidos: a saber, según su fundamento, existe como una disposición en Cristo, y como de hecho está presente en nosotros la regeneración anterior, que se puede llamar el trasplante del viejo Adán en el nuevo, es la causa del último, que sigue como el fruto. Los hijos electos se regeneran en el primer sentido mencionado cuando son implantados en Cristo y el sellado de esto se convierte en suyo en el bautismo".

La Sinopsis de Leiden: "No vinculamos la eficacia del bautismo con el momento en que el cuerpo se rocía con agua externa, pero, con las Escrituras, se requiere fe y conversión de antemano de todos los bautizados, al menos según el juicio de caridad, y que ambos los hijos del pacto, con respecto a quienes mantenemos que en ellos se debe suponer la simiente y el Espíritu de fe y conversión, en virtud de la bendición divina y el pacto evangélico, así como para los adultos en quienes una profesión activa de fe y la conversión es necesaria".

Witsius: "Además, también decimos que los niños pequeños de los creyentes han recibido el Espíritu. De lo contrario, tampoco podrían ser santos, lo cual Pablo atestigua (1 Cor 7:14); ni podrían ser de Cristo, a quien nadie pertenece que no tiene su Espíritu (Rom 8:9) … De esto se deduce que no se puede rechazar el agua inyectando que los niños pequeños no deben ser bautizados … Voy más allá. Dios no sólo es libre de impartir la gracia de la regeneración para elegir a los niños antes del bautismo, sino que también es probable que generalmente lo haga".

Burman: "En cuanto a la fe de los niños, la investigación es muy oscura, ya que no hay memoria de esa edad, y el funcionamiento del Espíritu se lleva a cabo en secreto, de modo que no podemos determinar su modo. Los elementos de la regeneración y las semillas de la nueva vida no ocurren en los niños, al igual que la contaminación y el mal de la naturaleza corrupta que han recibido del antepasado de la raza humana. Basta que se les deba lo que significaba en el bautismo, que se les puede sellar para que nadie pueda pensar que un trozo de papel en blanco, sobre el cual nada está escrito, está sellado en ese bautismo".

Braun: "Para el que comparte la cosa significada, la señal también es debida; pero los niños participan de lo que significa, a saber, el perdón de los pecados, la regeneración y la vida eterna, ya que pertenecen al pacto y tienen las promesas, y el reino de los cielos les es dado".

Heidegger: "En lo que respecta a los adultos, el bautismo externo no sella la gracia interior para todos, sino sólo para aquellos que tienen en su corazón y profesan con sus palabras una fe sincera. Además, el bautismo no sella la regeneración y la gracia espiritual en su alcance inclusivo para todos los niños y para todos los hijos de padres creyentes, sino únicamente para los elegidos. Aunque es correcto y bueno con respecto a cada uno de estos niños, en particular, esperar el bien de acuerdo con el juicio de la caridad, todavía no somos libres de hacerlo teniendo en cuenta a todos los niños juntos".

Luego se hace una distinción entre aquellos niños que mueren antes de la edad de discernimiento y el resto. Respecto a lo primero, Heidegger sostiene que ya están santificados en el útero y que el bautismo les sella esta gracia ya presente. Aquellos que crecen generalmente están dotados de fe de la manera habitual, es decir, al escuchar la Palabra, y para ellos el bautismo no era un sello de gracia presente.

Marckius: "De la ausencia de fe (los oponentes de la razón del bautismo infantil), así como de la ausencia de una confesión de fe y pecados. Requerimos estos dos antes del bautismo de adultos, pero juzgamos que es suficiente si, con el criterio de la caridad, se espera que sigan en los niños. También razonan por la ausencia de beneficios sellados, como la santificación. Sin embargo, estos están de hecho presentes de acuerdo con su medida, como la santificación, que puede ser tan poco negada como la corrupción de la naturaleza que le antecede".

Turretin: "El mismo juicio debe hacerse sobre la fe de los hijos del pacto como su razón. Poseen ambos en el primer acto, no en el segundo … en la raíz, no en la fruta".

41. ¿Cuál es el segundo punto de vista que ha existido junto con el otro en la iglesia reformada?

Lo siguiente: En la Palabra de Dios, hay una oferta de los beneficios del pacto con la condición de la fe y el arrepentimiento. Por el llamamiento externo, la Palabra dice: todos estos beneficios son para ti, presuponiendo que crees. Esa es la oferta universal del evangelio. Pero ahora se agregan los sacramentos. Ellos sellan esta oferta del evangelio, sin embargo,

no a todos los que vienen sin distinción, sino sólo a aquellos de quienes es evidente por su profesión y conducta que no la rechazan ni la desprecian. *Olevian* dice: "Para que de toda esta multitud emergiera una iglesia, que Dios une a sí mismo en Cristo, Dios comienza así en esa transacción solemne, como en un contrato de matrimonio, no con el sellado de la gracia ofrecida en general (para muchos rechazar esa gracia abiertamente y, por lo tanto, no se puede sellar a ellos, por otro lado, el Señor tampoco quiere obligarse a los hipócritas, que secretamente se endurecen a sí mismos, lo que sucedería si Él primero dio su sello); pero con lo que en la forma de la oferta de la gracia fue la última, Él hace en su establecimiento un comienzo por signos visibles, etc.… Luego sigue el sellado del primero en la gracia ofrecida en el evangelio y el vínculo especial de Dios" (pág. 502).

Ahora uno debe prestar mucha atención a lo que está implícito en esta concepción. Aquí en el sacramento hay una oferta de los beneficios del pacto, pero ¿en qué sentido?

a) No como una oferta que aún puede ser rechazada o aceptada, y por la cual el hombre es libre o permanece libre. Cuando se produce el sellado, el hombre está atado. El sacramento sella el pacto establecido.
b) Además, no sólo como una oferta que *debe* ser aceptado en virtud de la ley y su demanda aplicada a las promesas. Todo hombre que escucha el evangelio está bajo esta obligación. El pacto de gracia no sólo se le ofrece a él, sino que también está obligado a aceptarlo y vivir de acuerdo con él. Aun así, el sacramento no se le puede administrar sobre esta base. La obligación natural de entrar en el pacto de Dios no proporciona ninguna base para la administración de los sellos del pacto.
c) Por lo tanto, debe haber algo más, y evidentemente esta otra cosa se encuentra en el hecho de que el receptor del sacramento se ha comprometido solemnemente a vivir en el pacto y cumplir el pacto. Él se ha ocupado del pacto y ha entrado en el pacto. Es un pacto establecido. Si él no camina por el camino de la fe y del arrepentimiento, entonces se convierte en un rompehielos y será tratado como tal por Dios. Y él tiene una responsabilidad más importante que aquellos para quienes la palabra del evangelio simplemente ha venido, y nunca han estado en relación con Dios.
d) Este punto de vista se distingue, pues, del de un pacto externo. En este último, simplemente se sella la oferta general del evangelio. Aquí hay un sello sobre las promesas, según el cual se presupone que uno las acepta por fe. Y la base de esa presuposición es la profesión del receptor de los sellos que desea vivir en el pacto y del pacto. Por lo tanto, no se trata meramente de: si crees, el beneficio del pacto es para ti. Sino: dado que tú, de acuerdo con tu propia declaración, aceptas el pacto de Dios, aquí se te sella el derecho a todos los beneficios del pacto en el camino de la fe y el arrepentimiento continuos. La diferencia entre la doctrina de un pacto externo y esta visión se puede ver mejor en el bautismo de adultos. Y solo esta visión está de acuerdo con nuestra Forma para el bautismo de adultos.

   Ese principio ahora se extiende al bautismo de los hijos de los creyentes. En virtud de su nacimiento de padres creyentes, también están incluidos en el pacto; uno puede incluso decir, sobre la base de la Escritura, nacido en el pacto. Así, por esta relación, les incumbe la obligación de vivir en el pacto y vivir de él. Nuevamente, no en el sentido superficial en que la obligación de creer incumbe a todos a quienes viene el evangelio, sino en el sentido muy específico de que los niños ya no son libres, son miembros del pacto, deben guardar el pacto y, si no lo hicieran, se convierten en rompedores del pacto. El titular de ellos es una responsabilidad totalmente única y

particular. Sobre esta base, es decir, sobre la presuposición y con la expectativa de que acepten y guarden el pacto, se les administra el sello del pacto. Si, al crecer, demuestran que no lo cumplen, dan un paso atrás; son ociosos y negligentes en guardar el pacto, o de hecho muestran que no están dispuestos a guardar el pacto y romperlo.

Uno notará que esta concepción también evita el peligro presente en la doctrina de un pacto externo. Aquí la demanda de la verdad espiritual se mantiene alta. El interno se mantiene en contacto con el externo. El dualismo, por mucho que permanezca en la práctica, en teoría no está legitimado y enseñado sistemáticamente. El carácter ideal del pacto, su esencia, se mantiene constantemente a la vista.

42. ¿Se encuentran ambos puntos de vista, tal como se los ha descrito ahora, uno al lado del otro en los teólogos reformados?

Sí, en muchos de los mencionados arriba uno a la vez encuentra expresiones que recuerdan la primera vista, y luego expresiones que recuerdan a la otra. Cualquiera puede convencerse de eso leyendo atentamente. Y cuanto más se lee, más se llega a la convicción de que los proponentes de ninguna de las visiones tienen el derecho de elogiar la suya como la única visión histórica reformada. Los testigos de ambos puntos de vista se pueden producir en abundancia.

43. ¿Qué deberíamos determinar en cuanto al significado del bautismo de infantes?

a) Observamos, en primer lugar, que hay una gran objeción al primer punto de vista si enseña que todos los niños deben ser regenerados y que deben poseer el principio de la fe hasta que se manifieste lo contrario. Si uno asume eso, entonces uno también debe llevarlo a cabo en su trato con los niños y trabajar solo en el desarrollo de su nueva vida. Además, uno no puede, con razón, rezar por su regeneración como una cosa que todavía deben recibir o aún necesitan. Los niños mismos, al crecer, estarán bajo la ilusión de que poseen regeneración, y la verdad de que sin la regeneración nadie puede ver que el reino de Dios perderá su fuerza. Gradualmente se verá en la congregación como algo evidente que quien vive y muere dentro de su círculo se salva, ya que ha venido al mundo virtualmente como una persona regenerada, se renueva y se santifica desde el vientre de su madre. Esto es extremadamente peligroso. Uno también está tentado a pensar que la resolución con la que esta visión fue expresada por algunos viejos teólogos reformados está conectada con el estado-iglesia puro de su tiempo, o también debe ser explicado en parte por reminiscencias católicas.

b) Además, esta visión también trae uno más o menos en conflicto con la realidad. Es siempre evidente, a medida que crecen, cuántos de esos niños poseen un corazón no regenerado o al menos no convertido. ¿Qué debe uno pensar de esta suposición del bautismo? Una respuesta: eso también puede ocurrir después con los adultos que se bautizan. Aunque esto es cierto, todavía hay una diferencia. Con los adultos, tenemos una profesión personal, y Dios sella su pacto con aquellos que lo dicen en verdad, que creen. Con los niños pequeños no tenemos un testimonio tan personal. Aquí es Dios quien nos ordena bautizarlos. Si ahora Él hubiera agregado, “sobre la base y con la presuposición de que son regenerados antes de su bautismo”, entonces tendríamos que consentir en eso. Pero Él no dice eso. Él no se ha obligado a hacer eso en general,

aunque nadie, por supuesto, tiene el derecho de asegurarnos que Él nunca o rara vez hace eso. Es un asunto que simplemente no podemos verificar nosotros. Sólo una promesa positiva nos daría el derecho de asegurarnos algo seguro. Naturalmente, si *podría* no sucederá, entonces el bautismo infantil sería condenado. Por lo tanto, la vida de un niño en su totalidad sería colocada fuera del círculo de la obra de gracia sobrenatural de Dios. De ahí que el argumento de los viejos teólogos se repitiera una y otra vez: los niños participan de la cosa significada, por lo tanto también del signo y el sello. Uno no puede inferir de esto que siempre solo quisieron decir que todos los hijos del pacto son regenerados por el bautismo. Sólo tienen la intención de decir que los niños *poder* ser regenerado Compare lo que hemos citado anteriormente de Calvino.

c) Los sellos del pacto no están preordenados para sellar la posesión de la gracia subjetivamente, sino para sellar la promesa de la gracia en el sentido más amplio: sellar al creyente tanto la gracia justificadora como la santificante. Al decir que los niños deben regenerarse de antemano, uno cambia este punto de vista. Uno desea mantener: si tienen derecho a los sacramentos, deben ser creyentes, y no pueden ser creyentes sin regeneración. Pero esto aplica, sin embargo, solo *Mientras* y *Tan pronto como* hay una actividad de fe que puede dirigirse al sello. Un adulto, por lo tanto, puede no recibir el sello correctamente sin una profesión de fe. Para los niños, en cambio, es diferente. Para ellos es suficiente que: a) Las promesas de Dios sean selladas como promesas en el sentido más amplio, completamente aparte de la cuestión de si una apropiación subjetiva de las promesas ya ha comenzado. Dios les dice a los niños que son bautizados: "Yo, Dios, seré tu Dios; sí yo *soy* tu Dios". b) Se puede considerar la expectativa bien fundamentada de que los niños se apropiarán de las promesas por sí mismos con el uso de su entendimiento, y por lo tanto, la demanda del pacto para hacer eso también puede dirigirse a ellos.

d) Por lo tanto, no sostenemos que los hijos de los creyentes ya se hayan regenerado a una edad temprana, sino que lo dejamos completamente indeciso. Y sin embargo, asumimos sobre la base de la promesa de Dios que los niños pequeños del pacto que mueren antes de usar su entendimiento, reciben la salvación eterna. ¿Sobre qué base hacemos esta suposición?

    1. Debemos notar que las Escrituras no nos ofrecen ninguna razón para considerar esta expectativa para *todas* niños dondequiera que nazcan entre paganos, musulmanes [musulmanes] o cristianos. Está claro que uno sólo puede razonar aquí desde el pacto. Donde no existe una relación de pacto, se carece de todas las bases para tal veredicto. No es necesario, por esa razón, predicar con énfasis que todos esos niños están perdidos. Pero no hay ninguna base para su salvación. Todas las razones que se producen para su salvación proceden de un debilitamiento del concepto de pecado original. Se cree que el pecado original (contaminación inherente) en sí mismo no es suficiente para condenar a un niño como condenable ante Dios, o al menos para hacer que se pierda. Si el niño muere antes de cometer un pecado real, entonces se guarda. Nuestra respuesta a esto es que el pecado original es ciertamente suficiente para la condenación, y uno no puede hacer esta diferencia en grado entre él y el pecado real. Además, se deduce demasiado de las premisas. Uno podría concluir que los niños no están perdidos. Decir que son salvos solo puede suceder sobre la base de que los méritos de Cristo se les imputan. Y para eso

debe haber bases sólidas. En aquellos casos en los que faltan, lógicamente uno sólo puede sacar la conclusión de que los niños están en un estado intermedio que no es ni el cielo ni el infierno. Y eso sería Católico Romano.

2. Toda la salvación de los niños pequeños, por lo tanto, se basa en la imposición gentil de los méritos de Cristo. ¿Cómo podemos ahora esperar que los hijos del pacto que mueren antes del uso de su entendimiento hayan recibido esta imputación? Esto se infiere de su pertenencia al pacto. Ahora, si esto no fuera más que una fórmula para el hecho de que viven bajo la oferta del evangelio, entonces no sería posible ver cómo se podría llegar a esa conclusión. Entonces faltaría toda posibilidad de decidir si aceptan la oferta. Y tendríamos que terminar diciendo que no sabemos nada al respecto. La comodidad de la promesa del pacto se habría ido. Pero ahora no es así como están las cosas. El pacto es un pacto establecido. Dios quiere que para los adultos lo consideremos como aceptado, y como lo será y debe ser aceptado por los niños pequeños del pacto. Esto es ahora, y ciertamente deberíamos prestarle atención a esto, no sólo un vínculo de obligación por el cual Él tiene cierto derecho sobre los hijos; también es una promesa divina Incluye que cuando los creyentes levanten su simiente para el Señor, Él continuará su pacto desde esa semilla, edificará su iglesia. Por lo tanto, no sólo "se espera de esos niños y se requiere de esos niños que vivan en mi pacto", sino también: "Yo, Dios, se los daré y haré realidad mis promesas a los padres". Aquí, por lo tanto, hay una base divina firme.

   El pacto de Dios es un pacto que da. También incluye, junto con otras promesas, la promesa de regeneración. Supongamos, ahora, que esta promesa no se cumple en los niños pequeños que mueren antes de usar su comprensión. El resultado sería entonces que Dios nos ha dado una promesa y prescrito un sello del pacto, pero no nos permite aferrarnos a él y obtener consuelo de él, incluso donde falta todo terreno para quitarlo. Él ha hecho que el sacramento del bautismo se administre a niños pequeños. Ese sacramento selló el pacto establecido, y así se le dio al niño en la expectativa, basada en la promesa de Dios, de que el niño realmente viviría en el pacto. Si el niño muere, entonces tenemos que aferrarnos a esa expectativa, y de ella podemos asumir, para nuestro solaz, la salvación del niño.

3. Dicho esto, por supuesto, también se supone que el niño se regenera antes de obtener la salvación. Sin regeneración, nadie verá el reino de Dios, y eso se aplica tanto a los niños pequeños como a los adultos. Pero *cuando* el niño se regenera, nadie puede determinarlo. Ya sea antes del bautismo, o en el bautismo, o después del bautismo, ¿quién dirá? Puede ser regenerado en su entrada al cielo, ya que posteriormente el creyente adulto está completamente santificado como en una crisis. Por lo que sabemos, aquí faltan datos positivos.

e) Pensamos, por lo tanto, que uno no puede ir más allá de decir que, sobre la base de la promesa que se espera y se exige a todos los hijos del pacto, cumplirán el pacto. Esa expectativa incluye que, si los padres hacen honor a su promesa, Dios, en su propio tiempo, quiere obrar en sus hijos por medio de su Espíritu, y de aquellos que crecen edificará la iglesia y promoverá su pacto. Y, al mismo tiempo, esa expectativa incluye que aquellos niños que mueren antes de que se use su comprensión se salven. Ambas

expectativas están selladas en el bautismo. Y entonces hay más en ese sello del bautismo que una oferta condicional del pacto; hay promesas positivas de Dios. Estos son los dos hechos altamente reconfortantes. Y con un ojo en esto, nadie podrá decir que el bautismo infantil no tiene sentido.

Pero no podemos individualizar. Si supiéramos ahora cuál de los hijos del pacto moriría antes de usar su comprensión, entonces, desde el principio podríamos decir: "Este niño y ese niño tienen la esencia del pacto". Pero no sabemos eso. E incluso si lo hiciéramos, aún no podríamos decir: "Tienen la esencia del pacto en posesión subjetiva". De ninguna manera, sin embargo, sabemos quiénes son estos niños. Sólo su muerte nos da una respuesta definitiva al respecto y, por lo tanto, se convierte en un hecho que convierte nuestra expectativa general en una confianza individual. En lo que respecta a los otros niños, es decir, a los que crecen, se debe orar por ellos, para que Dios haga de las promesas del pacto una cuestión de la verdad, y que esas promesas se cumplan cuando eso aún no se haya producido. Mientras no hayan llegado a una edad de discernimiento, no hacemos un juicio individual sobre ellos. Esta, precisamente, es la diferencia. En sus tratos oficiales con adultos, la iglesia no puede hacer otra cosa que tratar con ellos como creyentes. Sobre esa base, no sólo debe admitirlos en la Cena del Señor, sino que debe alentarlos y exigirles que participen. La congregación es oficialmente una congregación creyente, algo que mientras tanto no elimina el hecho de que, una y otra vez, debe haber una insistencia en el autoexamen, hasta el final de todos los que deciden entre Dios y su conciencia, ya sea su estado oficial corresponde con su relación real con Dios. A través de estos dos medios: tratar formalmente con los miembros de la iglesia visible como creyentes e insistir en la verdad en la relación del creyente con Dios, la vida de la iglesia debe mantenerse pura y protegida de sus dos extremos.

f) Los hijos de la congregación pertenecen a la congregación; hijos del pacto al pacto. Ellos son parte de la iglesia visible. Y la iglesia visible debe ser operativa como la manifestación de la iglesia invisible. Decimos, entonces, que la iglesia invisible se manifiesta tanto en los niños como en los adultos; es lo que hay detrás y en la iglesia visible. No se limita a la edad adulta, sino que tiene sus ramificaciones en todas las edades, en la de los niños también. En el asunto del pacto, siempre hay una semilla para el Señor. Pero los niños son tomados como un grupo, por así decirlo, y no hablamos de ellos de forma individualizada como lo hacemos con los adultos.

g) La pregunta ahora es cómo deben considerarse los hijos del pacto cuando llegan a años de discernimiento. Esta pregunta es extremadamente difícil de responder, especialmente con respecto a la práctica. El pacto ha sido sellado para ellos en la expectativa y con el requisito de que sea seguido; es decir, que tan pronto como vengan los años de discernimiento, se manifestará la fe y el arrepentimiento. El primer requisito es que se señale la obligación distintiva que tiene una persona bautizada con respecto al pacto. Puede que no sea llevado a la ilusión o dejado en la ilusión de que en lo externo tiene suficiente para estar justo ante Dios. El error es que uno insiste demasiado exclusivamente en hacer profesión, como si fuera un requisito que solo ahora está en vigencia y no se aplicó anteriormente. Esa concepción es completamente incorrecta. Antes de hacer profesión, también, había un *llamamiento del pacto* para mostrar fe y arrepentimiento. Hacer profesión es, como ya se ha comentado antes, algo negativo; ya no se guarda de la Cena del Señor. Si uno trata con miembros jóvenes antes de su profesión como si no fueran convertidos, aunque

viven en una buena posición en la iglesia como miembros leales del pacto, entonces el resultado será que, señalados especialmente con fuerza a los requisitos espirituales del pacto al hacer profesión, retroceden. Y luego vienen los miembros bautizados. En su profesión, entonces, se comprime, por así decirlo, lo que debería haberse difundido en los últimos años. Toma el carácter de una crisis. La idea de identificarse gradualmente con el pacto y vivir gradualmente en el pacto con la propia conciencia se pierde. Lo que se necesita es más apremiante de la verdad día a día, en el cultivo oficial de los hijos del pacto a medida que crecen, y menos apremiantes para una profesión en un momento particular.

Pero no sólo el requisito; la promesa de Dios también debe ser señalada. La promesa positiva de Dios ciertamente permanece vigente para los niños también a medida que crecen, que Dios promoverá el pacto desde la semilla de los miembros de su pacto. Por lo tanto, ellos también tienen una relación directa con la iglesia invisible. Saben que se encuentran en el lugar de trabajo de la recreación de la gracia, que los dones de la gracia de Dios se encuentran dentro de la esfera en la que nacieron. Entran en contacto con la esencia del pacto, sus beneficios invisibles. El reino de Dios está, por así decirlo, entre ellos y en medio de ellos.

El impulso de exhortación y el poder de consolación que están presentes en él no siempre se notan lo suficiente y se los convoca a pedir ayuda. Uno puede enfatizar demasiado las obligaciones hacia el pacto y pasar por alto demasiado el lado otorgante del pacto. El uno necesita al otro. Sólo presentar las obligaciones es desalentador; solo señalar las promesas causa indiferencia.

¿Cómo proceder si todo esto no produce frutos, y después de los tratos persistentes y fieles, se debe encontrar que falta toda respuesta espiritual a las promesas del pacto? En tales casos, la disciplina debe aplicarse adecuadamente; para que una persona bautizada viva año tras año sin venir a la Cena del Señor, o que desee el bautismo para sus hijos y no desee la Cena del Señor para sí mismo, es una situación completamente falsa que no puede excusarse, aunque en la práctica uno puede intentar hacer una excusa para eso. Pero creemos, en primer lugar, que con tratos fieles que no ocurren de manera espasmódica y que esperan todo en la realización de una profesión, tales casos serán extremadamente raros. Si ese no fuera el caso, entonces Dios nos hubiera dado una regla que en la práctica es inutilizable o debe conducir a la extinción de la congregación y a la eliminación del pacto. Porque en todos esos casos, muchos o pocos, uno debería llegar a la conclusión de que el pacto había fallado, mientras que Dios promete específicamente que su pacto no fallará en el lugar donde se administra fielmente. Sin embargo, si tal caso ocurre, entonces uno no debe actuar precipitadamente. El trato lento, persistente y cuidadoso, junto con la seriedad, puede ser solo el medio para llevar a tal persona al arrepentimiento. Porque no sabemos cuándo la paciencia de Dios deja de rodear a alguien como este con las promesas del pacto. Si en sus últimas horas llega al arrepentimiento, todavía tendríamos que verlo como una fruta, un efecto posterior del pacto. Incluso donde una generación ha fallecido que era apóstata, Dios todavía puede recordar su pacto en los hijos de los niños. Y no podemos ser menos pacientes que Dios.

44. ¿En qué sentido, pues, es el bautismo un medio de gracia para los niños pequeños?

Los juicios sobre esta cuestión son bastante diversos. Si uno está comprometido con la idea de que como medio de gracia el bautismo funciona específicamente en el momento de su administración y por lo tanto se mantiene enfocado en el requisito de que los sacramentos sirvan para fortalecer la fe, entonces necesariamente habrá que llegar a la conclusión de que los niños pequeños generalmente se regeneran antes del bautismo. Esto, entonces, parece ser el principio del cual el Dr. [Abraham] Kuyper razona en su opinión. También aplica al bautismo infantil la afirmación de que hay una gracia interna especial asociada con el sacramento externo que difiere específicamente de la gracia en la raíz, las ramas y los frutos: la gracia de la formación de la fe para la comunión de los santos. Cuando eso sucede, los niños deben ser regenerados naturalmente, porque de lo contrario no podrían poseer la semilla de la fe. Es cierto que el Dr. Kuyper no está solo al afirmar la presencia de la regeneración antes del bautismo de los niños. Eso es lo suficientemente claro a partir de las citas dadas anteriormente. Pero hasta donde sabemos, nadie entre los teólogos reformados ha enseñado esta gracia bautismal específica, ya sea para el bautismo de adultos o para el bautismo de niños pequeños.

Uno puede observar lo siguiente:

a) Aquellos entre los teólogos Reformados que ordinariamente ponen la regeneración antes del bautismo se dividen en dos grupos:
    1. Aquellos que suponen esto solo para los niños que mueren antes de que usen la comprensión. Entonces, por ejemplo, Witsius. Después de haber argumentado que la gracia de la regeneración no está ligada al bautismo, este autor dice: “Voy más allá: no sólo Dios es libre de conceder la gracia de la regeneración a los niños elegidos antes de que se administre el bautismo, sino que también es probable que habitualmente lo haga. Esto se deduce de esta manera de lo que se ha dicho. Ya que comenzando desde el nacimiento Dios ha recibido a niños elegidos en la comunión de su pacto, los ha unido con Cristo, los ha reconciliado consigo mismo, les ha perdonado la culpa del pecado original, no se puede producir ninguna razón por la cual al mismo tiempo lo haría no regenerarlos, a menos que no sean considerados como objetos adecuados para la regeneración … Además, creo que no se puede producir ningún ejemplo o testigo de la eliminación de la culpa del pecado por el perdón, sin al mismo tiempo el dominio de el mismo pecado está paralizado, de modo que cuando pierde el poder de condenar, también pierde el poder de gobernar. Ahora donde el dominio del pecado disminuye, se da muerte al pecado. Donde se da muerte al pecado, el alma es vivificada. La animación del alma no es otra cosa que regeneración”.

       Pero no es así con los niños que utilizan su comprensión. Para esto, Witsius cita la siguiente declaración de Beza con aprobación: “Con respecto a los niños que nacen en la iglesia y en el nombre de Dios son elegidos (y después de una cuidadosa deliberación, he dicho que todos deben ser considerados como tales) y mueren antes del uso de su comprensión, podría fácilmente asumir, sobre la base de la promesa de Dios, que están incorporados en Cristo al nacer. Sin embargo, lo que podemos establecer sobre los demás, sin ser precipitados, es que primero se regeneran cuando, al oír, están dotados de verdadera fe” (Witsius, *Miscellaneorum sacrorum libri II*, 633).

Uno ve que no se menciona aquí la gracia bautismal. Witsius y Beza argumentan a favor del sello. Ellos conciben esto (siempre presuntamente) como un sellado positivo de Dios para que los niños sean elegidos. Entonces, ellos sacan la conclusión de que los que mueren antes de que ellos entiendan ya están regenerados antes del bautismo. Pero cómo llegan a esa conclusión no está claro. No se puede deducir lógicamente de las premisas. Seguramente consideran a todos los niños bautizados como iguales, como elegidos. Tal vez su razonamiento es el siguiente: Dios quiere en general trabajar la regeneración bajo la escucha de la Palabra. Por lo tanto, no hay ninguna base para que Dios se desvíe de su gobierno, y ciertamente una base para suponer que Él se apega a él. Pero no hay ninguna base para decir que desearía regenerar a un niño que no llegará a un uso consciente de los medios de gracia a la edad de tres años, sino inmediatamente. Ergo: es muy probable que lo haga de inmediato, ya en el momento del nacimiento. Nos parece que este es el proceso de pensamiento por el cual inconscientemente se deja conducir. Pero no aparece claramente en las palabras usadas.

2. Aquellos que suponen la prioridad de la regeneración para el bautismo de todos los niños elegidos. Este es el punto de vista de Boecio. Él dice: "La enseñanza de los teólogos reformados con respecto a la función del bautismo es bien conocida, a saber, que no consiste en causar la regeneración, sino en el sellado de la regeneración que ya ha sido causada". Pero, como puede verse, Boecio tampoco le atribuye una gracia especial al bautismo. El bautismo sella la regeneración que ya está presente. El poder reside, según él, en el *sello*.

b) Por supuesto, aquellos que han conectado la regeneración al momento del bautismo no han faltado. Sin embargo, este punto de vista es demasiado católico y luterano para que pueda ganar muchos partidarios. Encontró aprobación en la Iglesia Anglicana y con algunos entre los teólogos franceses. Aquí hay de hecho una gracia bautismal, pero no es una gracia específica después de la regeneración.

c) Se ha dicho que en este punto el Dr. Kuyper está luteranizando. Esto es cierto en la medida en que él enseña una gracia bautismal específica a través de la cual el bautismo es el medio ordenado normal. Esto es lo nuevo en su concepción, desconocido hasta ahora entre los reformados. El resto, entonces, no es *el* Reformado pero aún *a* Vista reformada, y representa una línea que no es para nada nueva, pero que se remonta al primer desarrollo de la teología reformada. Sólo nos parece menos preciso presentarlo como *la doctrina* de los padres Por lo demás, debemos prestar atención al hecho de que hay tres grandes puntos de diferencia entre la teoría del Dr. Kuyper y la doctrina luterana. Los luteranos dicen: la gracia bautismal se concede mediante el bautismo a cada niño; El Dr. Kuyper dice: solo para elegir niños. Los luteranos dicen: es la gracia de la regeneración; El Dr. Kuyper dice: una gracia específica a través de la cual la fe ya presente se forma para la comunión de los santos. Los luteranos dicen: la gracia es trabajada por el agua en la palabra [hablado]; El Dr. Kuyper dice: la gracia es obrada por Cristo y el Espíritu Santo, no por medio sino junto con el signo.

d) Aquí también nos parece que falta una base bíblica para la doctrina de una gracia bautismal específica. Tendremos que mantener que el bautismo es un medio de gracia, pero que ser un medio de gracia está vinculado a que sea un sello. Eso es lo que era en el bautismo de adultos. Ahora, sin embargo, surge la pregunta: si esto es

así, ¿puede el bautismo infantil seguir siendo un verdadero medio de gracia? Un sello solo tiene significado e importancia para su uso consciente. Está destinado a ser visto, tocado, leído. El sellado debe pasar a través de la conciencia. Y si la gracia va ligada al sellado consciente, ¿cómo puede el bautismo ser un medio de gracia para los niños pequeños?

Nuestra respuesta es doble:

1. Debido a que esta objeción se sintió y, sin embargo, se deseaba mantener el bautismo como un medio de gracia, desde el lado Reformado se ha repetido una y otra vez que la eficacia del bautismo no está ligada al momento en que se administra externamente. Hasta donde sabemos, el bautismo como medio de gracia solo puede comenzar a funcionar directamente para el niño, cuando el niño comienza a entender algo al respecto. Y luego debe asumirse que funciona del mismo modo que el bautismo para adultos. Ese trabajo comienza con el ejercicio consciente de la fe y conduce al ejercicio consciente de la fe. Pero para ese fin, es necesario que el niño aprenda a comprender el significado de su bautismo. Aquí hay dos factores que siempre actúan conjuntamente: el sellado proveniente de Dios y la fe obrada por Dios, que hace que el sellado sea personal para nosotros. El bautismo es un sello de Dios aparte de la fe, pero sólo obtiene poder para sellar por nuestra propia conciencia a medida que nuestra fe se ocupa de él.
2. El bautismo como medio de gracia tiene significado no sólo para el niño bautizado. La iglesia, también, en medio de la cual se administra el bautismo, se ocupa de ello. Por lo tanto, el bautismo se administra en la reunión de creyentes. Por lo tanto, se dice en la Forma que el bautismo es una ordenanza de Dios para sellar su pacto a *nos* y nuestra semilla La oración se ofrece de antemano para que la santa ordenanza se haga para nuestro consuelo y para la edificación de la congregación. Por lo tanto, se les pregunta a los padres si creen lo que se les plantea en las preguntas.

   Por todo ello queda suficientemente claro que el bautismo tiene poder como sello tanto para los padres como para los niños bautizados. También hay un requisito de pacto para los padres ya que hay una promesa de pacto para ellos. Deben tener fe con respecto al pacto de Dios si ante Dios ellos con razón pedirán y recibirán el bautismo por sus hijos. Además, si no hay fe con respecto al pacto, no puede haber oración con respecto a él. Que los padres tengan fe, entonces, ciertamente se requiere. Eso no quiere decir, como a veces se ha propuesto, que la fe de los padres está en el lugar de los niños que todavía no son capaces de creer. Eso no puede ser, porque la fe es algo personal, para lo cual no es posible la sustitución. La fe de los padres es necesaria para ellos, en parte para que puedan usar el sellado en el bautismo para fortalecer su fe, en parte para que puedan cumplir las promesas que se les piden. Una y otra vez cuando se lleva a cabo la administración del bautismo, se sella de nuevo a la congregación que el pacto de Dios está presente en su medio, que con esa dispensación, Dios también desea mantener y continuar el pacto en medio de él, que Él quiere hacer su semilla es una semilla santa Y cuando este sellado es apropiado por la fe, Dios de ese modo desea aumentar su gracia en el sentido descrito anteriormente.

45. ¿Qué niños pueden o deberían ser bautizados?

Los hijos de los creyentes, es decir, aquellos que están en la hermandad de la iglesia visible y por lo tanto se presume que son creyentes. Al menos uno de los dos padres debe ser creyente en este sentido. Y se puede esperar de un creyente que él o ella cumpla con las obligaciones de un creyente y valore sus privilegios como creyente. Por lo tanto, alguien que es miembro solo por el bautismo y no utiliza el otro sacramento es, estrictamente hablando, un creyente en buena posición. Pero en la práctica es muy difícil tratar con esas personas.

Además, la cuestión de si, en ciertas circunstancias, otros niños pueden no ser bautizados también ha sido muy debatida. Por diversos motivos, el derecho a participar del sacramento se ha extendido más ampliamente.

a) Un motivo está en la declaración de Dios, como se cree, que hace sus promesas a los niños y los hijos de los niños hasta la generación número mil (Hodge, *Teología Sistemática*, 3:561). También se recurre a Isaías 59:21: "Mi Espíritu que está sobre ti y mis palabras que he puesto en tu boca, no saldrán de tu boca, ni de la boca de tu descendencia, ni de la boca de la descendencia de tu descendencia" (*De Heraut*, nº. 664).
b) Otro motivo es, naturalmente, la enseñanza de que el sacramento es necesario para la salvación e imparte la gracia que de otro modo no se puede obtener. Los católicos romanos y los ritualistas inevitablemente deben bautizar, sin discriminación, a todos los niños que estén a su alcance y no preguntar sobre el estado de los padres.
c) La externalización del pacto al hacer que coincida con el estado, en una iglesia estatal, conduce a obtener el mismo resultado. Un inglés, entonces, tiene derecho al bautismo en la Iglesia Anglicana así como también tiene derecho a la ciudadanía, independientemente de quién haya nacido. La disciplina no se puede ejercer naturalmente en una iglesia como esta, que se casa de esta forma con el estado y debe ajustarse al estado.
d) Todavía otra opinión sostiene que el bautismo de los padres que vienen con sus hijos es meramente necesario, sin preguntar sobre su relación con el pacto. Llevado a cabo consistentemente, esto conduce naturalmente a dos tipos de miembros en la iglesia. Si es posible en la primera generación, también está en el segundo y el tercero, y así sucesivamente. Entonces es posible tener una serie de cien o más generaciones que estaban en la iglesia como aquellos que fueron bautizados pero que todavía no han valorado el pacto de Dios; de hecho, lo han profanado escandalosamente. Esto último naturalmente ocurrirá con menos frecuencia, porque quienquiera que viva en pecados graves probablemente ya no desea el bautismo para su hijo. Pero el primer caso ocurre con frecuencia, a saber, que los padres traen a sus hijos para el bautismo que están en la iglesia por el bautismo, pero no vienen a la Cena del Señor. Se dice que la Iglesia Presbiteriana de Irlanda y Escocia sigue esta práctica. La Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos, por otro lado, parece sostener la práctica de que solo los padres que vienen a la Cena del Señor pueden recibir el bautismo por sus hijos.
e) El principio de adopción se aplicó para obtener el bautismo para niños que de otro modo no tendrían derecho a él. Huérfanos o hijos de padres que no son aptos o no están dispuestos a ser padres, criarlos en la religión cristiana y conducirlos a la conciencia del pacto, se puede decir que son aceptados en su nombre por otros que luego responden por una educación cristiana. Por lo tanto, Abraham también tuvo que

circuncidar a sus esclavos que nacieron en su casa, incluidos los esclavos que fueron comprados con dinero (Gn 17:12–13). La Iglesia Presbiteriana decidió en 1843 que los niños del paganismo pueden ser bautizados si están conectados con un misionero u otro, de modo que se les garantice una educación cristiana. El Sínodo de Dort también debatió este punto. Algunos lo apoyaron, pero la mayoría decidió no hacerlo, en nuestra opinión, correctamente. Que los creyentes tengan la intención de bautizar a sus hijos se basa en algo más que estar dispuestos a criarlos de manera cristiana. Está basado en el mandamiento y la promesa de Dios. Y dice así: "a ti *y a tu simiente*", no "a todos los que puedas darle una educación cristiana". Con Abraham y los nacidos o comprados para formar parte de su hogar, era algo diferente. Aunque en realidad era el mismo pacto de gracia administrado allí que todavía tenemos, al mismo tiempo no debemos olvidar que la base estaba allí para la existencia nacional de Israel. Y este fue un mandato divino directo para recibir a todos los siervos en el pacto. Con eso no se pretendía que Abraham pudiera someter a un número indefinido de niños paganos bajo su supervisión y circuncidarlos. Eso fue decididamente excluido por el particularismo del Antiguo Testamento. Sólo los judíos tendrán el pacto. La iglesia del Antiguo Testamento no era una iglesia misionera como nosotros.

f) Entonces, solo podemos aferrarnos a esta regla: los hijos de padres creyentes tienen derecho al bautismo. Es muy difícil hacer una determinación adicional y establecer cuántas generaciones pueden omitirse. La iglesia no siempre ha permanecido igual en este asunto. Desea bautizar incluso a los hijos de los excomulgados (véase el Sínodo de Dort, 1574, pregunta 9). À Brakel ([*El servicio razonable del cristiano*], 39.23) dice: los hijos de los miembros del pacto nacidos de la prostitución también, los hijos de los miembros bajo censura también, porque el hijo no tendrá la culpa del padre. Razonando de esto, es justo preguntar: ¿Hay algo que decir, entonces, en contra de bautizar a los hijos de los miembros solo por el bautismo? En general, el razonamiento es que los miembros por bautismo solo son ciertamente miembros del pacto, pero los miembros que no cumplen con sus obligaciones del pacto. Y aquellos que son excomulgados y censurados por otros pecados hacen mucho menos. Esto también es una consideración: supongamos que uno admite a tales miembros bautizados al sacramento del bautismo para sus hijos, ¿qué medios quedan para ejercer disciplina sobre ellos? Mantenerlos fuera de la Cena del Señor no sirve, ya que no desean la Cena del Señor por sí mismos. Negarles el bautismo por sus hijos parece ser el único medio. Pero ese es un medio que al mismo tiempo afecta a los niños junto con los padres, y frente a esto uno debe reconocer que à Brakel está en lo cierto cuando dice: "El hijo no tendrá la culpa del padre".

46. ¿Qué se entiende por testigos bautismales?

Los testigos bautismales son aquellos que están presentes en el bautismo, ya sea para dar testimonio con respecto a las personas que desean el bautismo para ellos o para sus hijos, o para dar testimonio de ciertas obligaciones que ellos mismos asumen con respecto al que se bautizará. Tertuliano hace la primera mención de esto bajo el término *sponsores* [patrocinadores, fiadores] en relación con el bautismo infantil. Más tarde, la Iglesia Católica Romana legalizó este uso de tener *sponsores* y especificó que los padres no pueden servir como tales al mismo tiempo. Los *sponsores* fueron gradualmente transformados como guías espirituales en *apacienta* [padres] y *maters* [madres], y surgió la idea de un parentesco

espiritual entre ellos y aquellos para ser bautizados que luego tuvo como resultado un pacto de unión entre estas dos partes.

También hubo testigos de adultos que vinieron para el bautismo, al menos ya en el siglo IV. La práctica fue asumida por las iglesias protestantes, así como por el Sínodo reformado de Dort, 1574, artículos 61 y 62: "Porque no tenemos el mandato del Señor de recibir patrocinadores o testigos para presentar a los niños para el bautismo, uno no puede imponer esto a nadie como una necesidad específica". Se especifica el propósito de ser un testigo: dar testimonio de la fe de los padres y del bautismo del niño, asumir la tarea de instruir al niño en caso de que su padre o madre haya muerto. Además, para mantener la comunión mutua y el vínculo de amistad entre los creyentes, uno no puede hacer que esto sea un tema de disputa, sino que debe cumplir con la práctica anterior.

47. ¿Cuántos puntos de vista hay con respecto a la forma bautismal?

Todos los puntos de vista del bautismo:

a) Algunos dicen que la Forma toma el punto de vista de aquellos que suponen que la regeneración es anterior al bautismo. Witsius: "No se puede dudar de que la afirmación de la regeneración de los niños pequeños, al menos según el juicio de la caridad, es la opinión aceptada de la Iglesia holandesa [Reformada]. Ciertamente, en su forma bautismal, esta pregunta está dirigida a los padres que ofrecen a sus hijos para el bautismo: si no confiesan que ellos [los niños] son santificados en Cristo", etc. Entonces, todo adquiere naturalmente un sentido absoluto. Ser santificado se entiende como regeneración inicial; la nueva obediencia es tal que solo aquellos que son capaces de manifestarla son regenerados y en quienes la gracia ya está obrando. El niño no tiene su conocimiento adoptado en la gracia, así como sin su conocimiento participa en la condenación en Adán. Todo esto está muy expresado, ya que todos tendrán que reconocerlo.
Solamente, uno entra en dificultad con la oración: "Que mires graciosamente a estos niños y por tu Espíritu Santo los incorpores en tu Hijo, Jesucristo". ¿Cómo se explica eso cuando los niños ya están regenerados? Varias explicaciones han sido dadas. Dr. Kuyper: Se refiere a la gracia bautismal específica mediante la cual la fe obtiene esa unión con el cuerpo de Cristo que luego permitirá al niño vivir en la comunión de los santos. Pero nos parece que no se puede demostrar que esta visión de la gracia bautismal existía cuando la Forma estaba compuesta. Witsius: Esto solo debe entenderse de la incorporación sacramental y de la confirmación de la incorporación real, de su incremento y sus frutos. De lo contrario, la Forma bautismal sería contradictoria consigo misma, y eso no puede suponerse de una Forma tan minuciosamente examinada, tan generalmente aceptada, tantos años en uso. La misma Forma dice que están santificados en Cristo.
Otra solución: la Forma habla en general de *nos* y *nuestra* niños. No individualiza. Pero la oración ahora se aplica personalmente a estos niños, y pide que Dios los convierta en la semilla de la congregación a la que apuntan las promesas. Pero la distinción entre *nuestra* niños y *estas* los niños no se aferran a la Oración de Acción de Gracias, porque allí se dice primero "que nos has perdonado a nosotros y a nuestros hijos todos nuestros pecados a través de la sangre de tu amado Hijo Jesucristo y por tu Espíritu Santo nos has recibido como miembros de tu Hijo unigénito, y así nos adoptaron para ser tus hijos". Y luego continúa la misma Oración de Acción de

Gracias: "También oramos para que siempre gobiernes *estas* niños bautizados por tu Espíritu Santo". Eso es nuevamente personal, y también para esta explicación la Forma no sería la misma.

b) Otros dicen que la Forma no presupone que los niños ya están regenerados sino que son elegidos, y que el bautismo es un sello solo para los elegidos. "Santificado en Cristo" entonces tiene la intención de decir: "Que en virtud de ese pacto, los hijos de los miembros del pacto … tienen derecho a sus beneficios y participarán en poseerlo". Entonces à Brakel, con el cual se puede comparar su afirmación: "El bautismo sella solo a los elegidos".

c) Aún otros entienden que ser santificados no sólo en un sentido objetivo, sino también en un sentido menor que significa "dedicado a Dios". Si esto significa que los padres intentan ante el Señor que los niños no son turcos o paganos sino que crecen en la congregación cristiana, entonces esto ciertamente no hace justicia a las otras expresiones de nuestra Forma Bautismal.

d) Uno también puede tomarlo en el sentido de "santificado por Dios para su servicio y llevado a una relación de pacto con él". La santificación proviene de Dios. Es una característica de toda la iglesia, la iglesia visible, y hasta ese punto, de todos los que pertenecen a ella y que nacen en su redil. Los niños son santos entonces, ya que se espera y se les exige que vivan en el pacto de Dios. Pero esta explicación tampoco es del todo satisfactoria, ya que no concuerda con otras expresiones de la Forma, especialmente en la Oración de Acción de Gracias.

e) Lo único que podemos decir sobre este tema es:
    1. La forma habla de *nos* y *nuestra* niños, donde dice, entre otras cosas, que hemos sido hechos miembros de Cristo por el Espíritu Santo. Esto parece tener a la congregación a la vista en la medida en que Dios se da cuenta del pacto en ella y de ella, es decir, efectúa la comunión del pacto. Aquí se expresa en tiempo pasado, no como si ya hubiera ocurrido para todos los niños antes de su bautismo o incluso seguramente ocurrirá, sino porque a través de todas las edades Dios ha sido fiel a su promesa a la congregación.
    2. La oración "para que Dios mire con gracia *estos niños*" aplica esta promesa general a ellos personalmente y asume al menos la posibilidad de que aún no se hayan regenerado; "Incorporar a Jesucristo" puede referirse a nada más que la regeneración.
    3. La oración "que Dios gobierne siempre a estos niños bautizados por su Espíritu Santo" también aplica la promesa a los niños personalmente, sin, sin embargo, presuponer definitivamente que el Espíritu Santo ya les ha sido dado.
    4. Las expresiones en la Forma misma-que Dios el Padre establece un pacto eterno de gracia, que Dios el Hijo nos lava en su sangre, nos incorpora a la comunión de su muerte y resurrección, que el Espíritu Santo quiere habitar en nosotros, apropiándose para nosotros lo que tenemos en Cristo, todo esto no significa que los beneficios prometidos aquí tienen su comienzo justo ahora o que comenzarán en el futuro. Eso no puede ser, porque la primera parte de la Forma para el Bautismo también se usa para adultos; y para ellos, como se desprende de las preguntas, se supone el comienzo de la gracia subjetiva. Por lo tanto, solo puede significar que el Dios trino promete todos estos beneficios a su congregación en general; y esto se hace sin especificar un tiempo en el

que comenzarán a otorgarse, también sin especificar personas, salvo según un juicio de caridad y según la expectativa que se base en la promesa. Para el individuo, no hay otra manera de tener la promesa aplicada a uno mismo que el camino de la fe. Si A ha sido bautizado como un niño y el Espíritu Santo le ha sellado que quiere santificarlo como miembro de Cristo y aplicarle lo que tiene en Cristo, entonces, a medida que crezca, puede tener un pozo -seguro de que esa promesa también le concierne solo en la medida en que él lo crea.

48. ¿Cómo explicamos la afirmación en nuestra Confesión [belga] de que por el bautismo, el pecado original no es completamente abolido o completamente erradicado?

a) Se pensó que esta es una traducción incorrecta de una declaración presente en la copia francesa de la Confesión. "No del todo" debería decir "nada". Y eso luego se referiría a la enseñanza católica romana. Esta enseñanza incluye que por el bautismo el pecado original está abolido, y también que el resto *concupiscentia* [concupiscencia] no tiene el carácter de pecado genuino. En la traducción al inglés de la Confesión (adoptada por la Iglesia Reformada [en América]) leemos: "Tampoco es de ninguna manera abolida o eliminada por el bautismo" (artículo 15). Pero cuando la declaración también se modificó para tener este sentido en las impresiones holandesas, nuestros padres, al revisar la Confesión, la restauraron de nuevo expresamente al original. Por lo tanto, hay más en esta declaración que una protesta contra Roma.
b) El Dr. Kuyper conecta esta expresión con la gracia bautismal. Por esa gracia, el pecado original se rompe en el niño ya que entra en comunión con el cuerpo de Cristo. La comunión con el viejo Adán es, en consecuencia, cortada y la comunión con el nuevo Adán, con Cristo, entró en ella. Pero las palabras no nos hacen pensar en tal explicación.
c) El artículo se explica más a fondo. (a) La raíz del pecado original, como corrupción inherente, permanece, porque un pecado nuevo siempre surge de ella como de una fuente impía. Esto es contra Roma. (b) Este pecado original ya no se imputa a los hijos de Dios como colocándolos en la condenación (aunque ellos en sí mismos permanecen naturalmente culpables y dignos de castigo). Toma nota: los hijos de Dios. Si alguien es un hijo de Dios, acepta con fe la declaración de Dios dirigida a él en el bautismo. Por lo tanto, recibe el fortalecimiento de la gracia y de la fe justificadora, una nueva y solemne seguridad de que, por el bien de la sangre de Cristo, todos sus pecados le han sido perdonados. Esto se refiere no sólo a los pecados pasados y presentes, sino también a los que son futuros. Cubre toda su vida, al igual que la justificación abarca toda su vida. Y el pecado original, no menos que el pecado real, se subsume aquí. Entonces se puede decir que para él el bautismo es una eliminación del pecado original, es decir, del aspecto de la culpa hereditaria. Ahora, todo lo dicho posteriormente en el artículo se ajusta a esta explicación. De hecho, uno podría pensar que cuando un cristiano recibe tal exención por la culpa de todos sus pecados, eso lo llevaría a vivir una vida disoluta y descuidada, y no se preocuparía demasiado por la corrupción. Pero eso de ninguna manera sigue, el artículo dice: "no para dormir fácilmente en el pecado, sino que la detección de esta corrupción a menudo los haría gemir, anhelando ser liberados de este cuerpo de muerte".

49. Da una definición de bautismo

El bautismo es una señal y sello del pacto de gracia en el cual, mediante el lavamiento con agua en el nombre del Dios trino, a los creyentes y en el camino de la fe, su participación en los beneficios del pacto está significada y sellada, y ellos a su vez, se comprometen a una vida en obediencia de fe a Dios.

CAPÍTULO 5

La Cena del Señor

1. Bajo la antigua dispensación, ¿qué se correspondía con el sacramento de la Cena del Señor?

La Pascua. Por sus particularidades arqueológicas, uno puede consultar arqueología bíblica. Aquí solo tenemos que ver con su significado dogmático como sacramento.

2. ¿Desde cuántos puntos de vista se puede considerar la Pascua?

Principalmente de cuatro:

a) Como una comida sacramental de recuerdo.
b) Como un sacrificio con un carácter sacramental.
c) Como una comida sacramental.
d) Como una fiesta de cosecha.

3. ¿Hasta qué punto era la Pascua una comida sacramental de recuerdo?

Como podemos ver desde Éxodo 12:1–13, 21–23, 28, 43–51, la Pascua fue instituida en la liberación del pueblo de Egipto. Por lo tanto, es una comida de recuerdo de eso, y cuando los niños preguntan: "¿Qué quiere decir con este servicio?", Entonces la respuesta debe ser: "Este es un sacrificio de Pascua al Señor, que pasó por encima de las casas de los niños" de Israel en Egipto", etc. (Ex 12:26–27). Pero de esto no podemos concluir que fue únicamente una comida conmemorativa, vinculada a ese hecho como un hecho histórico. Más bien, ese hecho en sí mismo tenía importancia como tipo. La liberación de Egipto fue una imagen de liberación de la esclavitud del pecado. De esta manera, la comida conmemorativa al mismo tiempo se convierte en tiempo de sacramento, ya que en la liberación histórica de Egipto, Israel no pudo ver nada más retratado que la liberación espiritual que alcanzaría el Mesías. El nombre Pascha, entonces, se refiere a esto, una forma aramea del hebreo פֶּסַח, "Pasar por alto" o "rescatar". Dios dice (Ex 12:13): "Cuando vea la sangre, te pasaré por alto". Por lo tanto, en la Pascua hubo una señal y un sello de la misericordia de Dios perdonador. Los primogénitos de los egipcios fueron abatidos, pero Israel fue liberado de este y otros juicios punitivos, aunque Israel ciertamente también mereció la muerte.

4. ¿En qué sentido era la Pascua un sacrificio?

Aunque contra los católicos romanos, los reformados a veces han discutido que la Pascua era un sacrificio, no obstante, no se puede negar que se equivocaron en esto. Temían poner un arma en manos de los católicos para defender su misa, que es un sacrificio. Pero erróneamente. Que el sacramento bajo la antigua dispensación fue un sacrificio no le da derecho a la conclusión de que es así ahora. Cristo es el único sacrificio verdadero. Los sacrificios de los judíos fueron solo oscuros sacrificios. Cuando el cuerpo vino, la sombra cesó [cf. Col 2:17]. Por lo tanto, ahora ya no tenemos sacrificios. Pero el cordero pascual es ciertamente un cordero sacrificial en el mismo sentido en el que todos los sacrificios del Antiguo Testamento eran sacrificios. Como sacrificio, es un tipo. Y dado que los sacrificios recordaban que el verdadero sacrificio estaba por llegar y aún tenía que ser traído, también lo hizo el cordero pascual. Representaba el único sacrificio del fiador del pacto, pero luego como uno que estaba por venir; de ahí también el carácter sangriento de este sacrificio. Con la circuncisión también había sangre. Pero con el bautismo y la Cena del Señor, ahora que ha fluido la verdadera sangre, ya no hay derramamiento de sangre.

Que la Pascua fue un sacrificio parece claro. De hecho, se llama sacrificio de Pascua (Ex 12:27). No es tan fácil decidir qué tipo de sacrificio fue. Algunos dicen una ofrenda de agradecimiento, otros una ofrenda por el pecado y otros una ofrenda de paz. Keil dice que une el significado del pecado posterior y las ofrendas de agradecimiento; esto parece ser correcto La comida recuerda la ofrenda de agradecimiento, de la ofrenda por el pecado, aunque no la ofrenda. Pero lo que de otra manera no estaba conectado aquí se mantuvo separado. El sacrificio sobre el cual se puso el pecado todavía se podía comer; todavía fue declarado por Dios como limpio y santo. Así es con Cristo también. Como fiador, Él era completamente un pecador, y sin embargo, emergió de ese pecado, completamente limpio, sin pecado, para que Él pudiera ser alimento verdadero para el alma. En la Pascua, el sacrificio precede a la comida y conduce a la comida. El sufrimiento y el autosacrificio de Cristo forman la base sobre la cual descansa la comunión con Él por la fe.

El cordero pascual tenía una relación definida con el hogar. El padre de la casa tuvo que obtenerlo para su familia. En Egipto (después de eso ya no) la sangre tenía que extenderse en los postes y el dintel de la puerta. Y el padre de la casa tenía que hacer eso. Entonces, en cierto sentido, él era un sacerdote. Más tarde en Palestina, sin embargo, la sangre fue rociada sobre el altar por los sacerdotes.

5. ¿Cuál era el significado de la Pascua como una comida sacrificial?

El cordero de la Pascua tuvo que ser comido. Llegó a la mesa en su totalidad. Ningún hueso podría romperse. Tampoco fue hervido en agua, sino asado o a la parrilla. No es posible establecer con certeza el significado de todas estas cosas, pero sin duda todas estas características apuntan a la unidad de la iglesia, que se basa en la unidad de Cristo. Por eso, también, el cordero de la Pascua no puede dividirse.

Si no fuera posible para un hogar comerlo todo, más hogares podrían unirse. Nada de la carne se puede tomar fuera de la casa. Lo que quedaba debía ser destruido. Siempre comer la misma comida ya indicaba cierta camaradería, pero esto se manifiesta con fuerza al comer el único cordero ininterrumpido. Además, el comer el cordero tenía que tener lugar con hierbas amargas. En este punto, la conmemoración recordando a Egipto y el significado general sacramental se unen. Sin duda, las hierbas amargas se referían a la amarga esclavitud egipcia (Ex 1:14). Pero eso no fue todo. La amargura del pecado en la vida pecaminosa fue así retratada, y el pensamiento que por lo tanto reside en esto es que comer la comida de la gracia

de Dios está asociado con comer la amargura del pecado, que el arrepentimiento acompaña a la fe.

Para la comida de la Pascua uno debe distinguir entre lo que se basa en un mandato divino directo y lo que con la autoridad humana se le agregó más tarde. Según el mandato divino, la comida consiste en carne y pan. Estos son, al menos para el hombre pecador, alimentos ordinarios. El pan tenía que ser pan sin levadura. Esto se refería, por una parte, al éxodo precipitado de Egipto (Dt 16:3: "Porque saliste de la tierra de Egipto a toda prisa"); para otro, también tenía un significado simbólico más profundo. La levadura (aunque también ocurre con el significado opuesto) sigue siendo en general un símbolo de corrupción. Es lo que es viejo, lo que debe ser purgado del hombre (1 Cor 5:8; Mt 16:6, 12). El hecho de que los israelitas fueran alimentados aquí con pan sin levadura también indicaba cómo la nueva vida, alimentada sacramentalmente por Dios, ya no era una vida de pecado y corrupción, sino una vida santa en la que el pecado ya no podía dominar.

Más tarde, se agregaron otras características a estos. Estas características adicionales son, por lo tanto, de importancia, ya que están conectadas con la institución de la Cena del Señor, y por lo tanto después del hecho recibió una cierta sanción de Cristo. Una copa de vino se sirvió al comienzo de la Pascua y fue bendecido con una oración de agradecimiento por parte del padre del hogar. Luego bebieron de él uno por uno. Después de esto, se lavaron las manos y se comieron algunas de las hierbas amargas, mientras se leía un pasaje en voz alta. Luego se sirvió una segunda copa de vino. El hijo preguntó sobre el propósito de la comida; el padre se lo explicó (Ex 12:26–27). El Hallel fue cantado, así como Salmos 113 y 114, después de lo cual se bebió la segunda taza. Sólo entonces llegó la comida real. Al concluir, el padre de la casa se lavó las manos, dio gracias a Dios y tomó una tercera taza. Esto también fue bendecido y fue llamado "la copa de bendición" *por excelencia* (1 Cor 10:16). Finalmente, después de que esta tercera taza fue vaciada por los invitados, se derramó una cuarta taza. Nuevamente, el Hallel y Salmos 115–118 fueron cantados El padre bendijo esta cuarta copa con las palabras de Salmos 118:26, y uno bebió de eso. En total, entonces, había cuatro tazas.

No era necesario que el vino apareciera como una señal y sello en la Pascua, ya que el cordero de la Pascua llamó a la mente directamente al cobertizo, la sangre rociada. Cuando, con la dispensación de las sombras, el cordero de la Pascua también se dejó de utilizar y sólo quedó la cosa representada, "*nuestro* Cordero pascual", Cristo, se hizo necesario que también haya un signo visible para este aspecto. Cristo entonces se vinculó con el uso de la copa que acabamos de describir. Él tomó esa copa de la cena de la Pascua y llegó a ser la copa de la Cena del Señor.

En la comida, Jehová es el anfitrión. El padre de la casa, que conduce, hace trabajo sacerdotal, aparece en nombre de Jehová. Los que están sentados a la mesa son los invitados de Jehová. Esto aparece más claramente por el hecho de que más tarde la Pascua no se mata ni se come en la casa de todos, sino en el santuario, así en el lugar donde Jehová moraba y al que llamó e invitó al pueblo a sí mismo. Sólo aquellos que eran Levíticos limpios podían sentarse a su mesa; los incircuncisos, que no pertenecían al pueblo del pacto de Dios, fueron excluidos. Para el concepto de la mesa, compara lo que dice el apóstol en 1 Corintios 10:14–21.

6. ¿Era la Pascua también una fiesta de la cosecha?

Sí, ya antes de la institución de la verdadera Pascua, Israel celebró una fiesta de primavera que estaba relacionada con los beneficios naturales de Dios. Esta fue la Fiesta de los Panes

sin Levadura, que se celebrará del 15 al 21 de Abib o Nisán. En el segundo día de fiesta, el día 16, se ofreció la gavilla de las primicias de la nueva cosecha. El primero y el séptimo día de fiesta hubo reuniones solemnes de la congregación. Toda la levadura tuvo que ser removida de las casas y dentro de sus fronteras. El nombre *Pascua* También se le dio a esta fiesta, así como a los sacrificios que se ofrecieron en la fiesta (cf. Dt 16:2; Lucas 22:1). Esta fiesta de los panes sin levadura, mientras tanto, también tenía un significado histórico nacional. Señaló hacia atrás a la liberación de Egipto y, en esa medida, hacia la liberación que sería llevada a cabo por Cristo. En Egipto, Israel había comenzado su nueva existencia. Ese era un tipo de la existencia espiritual y santa del pueblo de Dios. Y el hecho de que la fiesta que conmemora esa liberación se asoció con la cosecha por la cual se alimentó la vida natural de Israel, indicó de manera tangible cómo lo natural y lo espiritual deben impregnarse mutuamente, cómo el primero también debe ser santificado por el segundo. La creación y la recreación se unen entre sí aquí en la conexión más íntima.

7. ¿Tiene el segundo sacramento de la nueva dispensación un nombre fijo específico como el primero?

No, el nombre "bautismo" es fijo y también lo conserva todo el mundo. Con la Cena del Señor es lo contrario. Hay varios nombres en uso para él, por el cual a veces la visión teórica que uno tiene de este sacramento se revela claramente a sí misma. Los más comunes son:

a) "La Cena del Señor" (Δεῖπνον Κυριακόν). Se llama "cena" porque fue instituida y celebrada por primera vez en la noche. Esto, por supuesto, está relacionado con la institución de la Pascua como una comida sacramental, que tuvo que ser compartida en la noche (Ex 12:8). Además, las comidas en los templos de los ídolos generalmente eran llamadas "cenas" por los paganos, ya que generalmente se consumían por la noche. Y en tierras del Medio Oriente, la comida de la noche era la comida principal, de lo contrario, con nosotros. Que fue comido en la noche no es esencial para la Cena del Señor. Se llama *los señores* Cena porque el Señor Cristo, el institutor, es la cosa significada, el objeto de este sacramento.
b) "La mesa del Señor" (τράπεζα κυρίου, 1 Cor 10:21). Esto se debe entender como una metonimia. La tabla representa todo lo que le pertenece y se usa a partir de ella. La mesa del Señor se opone a la mesa de los ídolos. Evidentemente, entonces, es la mesa en la que las personas tienen comunión con el Señor y se dan cuenta de una estrecha unidad de vida con Él y son testigos de esa realización (cf. v. 20). Al comer en el templo de los ídolos, los corintios habrían presenciado el deseo de tener comunión con los ídolos.
c) "El partimiento del pan" (κλάσις τοῦ ιρτου). Algunos desean que esto se refiera exclusivamente a la Cena del Señor. Sin embargo, es probable que dondequiera que ocurra en el Nuevo Testamento, lo que se quiere decir es la fiesta de amor comunitaria más la Cena del Señor que lo siguió. En la iglesia apostólica, entonces, estas dos comidas se celebraban regularmente juntas, de modo que una se convertía inevitablemente en la otra (Hechos 2:42; 20:7, 11; 27:36).
d) "Acción de gracias", "Bendición" (*eucaristía, eulogía*). El apóstol dice: "La copa de acción de gracias que bendecimos con acción de gracias" (1 Cor 10:16). Aquí el apóstol alude a la bendición que se pronuncia sobre la copa y por la cual se aparta para uso sacramental. "Bendecir" significa "dedicar", porque por la bendición que se produce sobre algo, está destinado a algo. *Eucharistein* es algo diferente otra vez Se

dice de Cristo que, antes de distribuir la copa y antes de repartir el pan, "dio gracias" (Lucas 22:17, 19; Marcos 1:23; Mt 23:27; 1 Cor 11:24). Esta fue una acción de gracias que en cierta medida recordó la acción de gracias o la oración de gracias en la comida de la Pascua. Sobre la tercera copa se dijo: "Bendito seas, oh Dios, nuestro Rey eterno, que hizo que su fruto salga de la tierra, que haya hecho el fruto de la vid". Por lo tanto, hay una doble bendición, una bendición de Dios y una bendición del signo.

e) Los términos mencionados hasta ahora tienen un origen bíblico. Pero también hay otros: por ejemplo, *synaxis*, "reunir" porque el sacramento se administra en la reunión pública de la iglesia; *leitourgia*, "Ministerio", porque constituye una parte del ministerio de lo que es santo; *thusia*, "ofrenda", en el primer período de la iglesia, no porque se considerara que la Cena del Señor era una repetición del sacrificio de Cristo, sino porque con motivo de la celebración uno traía una ofrenda de caridad a través de sus limosnas o también daba pan y vino

La palabra *mysterium* ["misterio"], que significaba ceremonias religiosas secretas y para los sacramentos en general, también se aplicaba a la Cena del Señor en particular. Finalmente, la palabra "misa" (*missa*), usada por los latinos. *Missa* originalmente no es otra cosa que la palabra que se pronunció para descartar la reunión. "Después del sermón", dice Agustín, "dejad que los catecúmenos sean despedidos; los creyentes permanecerán". Estos catecúmenos no debían estar presentes para el sacramento y el sacrificio relacionado con él. Tras la celebración del sacramento, los creyentes también eran despedidos, y el ministro decía: "*Ite, missa est*" ["Id, estáis despedidos"]. No es difícil ver cómo la palabra "misa" naturalmente tuvo que transferirse a la ceremonia que fue cerrada por dos de esas "misas" ["envíos"].

Notamos que la palabra "comunión" está tomada de 1 Corintios 10:16: "La copa de acción de gracias que al dar gracias bendecimos, ¿no es comunión en la sangre de Cristo?"

8. En el primer período de la iglesia cristiana, ¿qué se asociaba con la Cena del Señor?

El banquete de amor, el llamado *ágape*. Esta era una comida ordinaria en la cual se comía comida y, al mismo tiempo, un testimonio dado a la unidad de todos los creyentes en el Señor. La comida de la Pascua, las comidas de sacrificio paganas, tuvieron su influencia aquí; también la costumbre de reunirse en una casa de uno de los hermanos apoyó esta práctica. Pablo habla explícitamente sobre estas fiestas de amor en 1 Corintios. Inicialmente, precedieron a la celebración de la Cena del Señor. Más tarde, parece que se determinó, para evitar abusos, que la Cena del Señor debe ser primero y solo entonces la fiesta de amor. De hecho, ya en Corinto se había dado la situación de que las personas, hambrientas o borrachas de comer el *ágape*, procedían a la celebración del sagrado sacramento del Señor. Pablo alude a esto cuando dice que un hombre debe examinarse antes de comer el pan y las bebidas de la copa.

9. ¿Dónde se nos describe la institución de la Cena del Señor?

Encontramos que se describe en los primeros tres Evangelistas, Mateo 26; Marcos 14; Lucas 22, y de nuevo por separado en el apóstol Pablo, en 1 Corintios 11. Juan habla de comer la Cena del Señor antes de la Pascua (13:1–2 y siguientes), pero no de la institución del sacramento.

En primer lugar, observamos que la taza de Lucas 22:17 Todavía no es la copa de la Cena del Señor, sino la copa de la cena de la Pascua, probablemente la primera de las cuatro. Jesús dice: "Tomad esto, y repartidlo entre vosotros. Porque os digo que de ahora en adelante no beberé del fruto de la vid hasta que venga el reino de Dios". Se ha preguntado si el Señor primero dejó que toda la comida de la Pascua siguiera su curso para luego reemplazarla con la nueva institución, o si permitió que la otra fluyera hacia la otra. Este último es sin duda el más probable. La comida de la Pascua habrá pasado imperceptiblemente al sacramento. En las manos del Señor, el sacramento de la antigua dispensación cambió, por así decirlo, en el sacramento de la nueva dispensación. De acuerdo a Lucas (22:20) y Pablo (1 Cor 11:25), Jesús tomó la copa de la Cena del Señor después de comer, es decir, después de comer la comida de la Pascua (μετὰ τὸ δειπνῆσαι). Esto también implica que la toma, la ruptura, la distribución del pan, tuvieron lugar durante la comida de la Pascua. Ahora hemos visto arriba cómo la comida de la Pascua se llevó a cabo entre la segunda y la tercera copa. Así que habrá sido la tercera copa que tomó Cristo y se convirtió en la copa del Nuevo Testamento; comparar también verso 26 en Mateo: "Mientras comían, Jesús tomó pan". Por lo tanto, esa parte de la comida de la Pascua que siguió a la tercera copa se omitió por sí misma aquí.

En las palabras de la institución, tal como son dadas por los tres evangelistas, prevalece el acuerdo en sustancia, con algunas diferencias de forma. En cuanto a su integridad, más o menos, podemos mantener que los cuatro se complementan entre sí. Con respecto a la pequeña diferencia en la forma, uno debe tener en cuenta que al inspirar las Escrituras, el Espíritu de Dios podía expresar las palabras del Señor de diversas maneras, de acuerdo con lo que le parecía útil, sin que realmente se hubiera cambiado el significado. Cuando tomamos todo junto, obtenemos: "Tomar, comer; este es mi cuerpo, que es dado / roto por ti. Haced esto en memoria de mí".

Y con la copa: "Bebed de ella todos". Porque esta es mi sangre, la sangre del nuevo pacto (o esta copa es el nuevo pacto en mi sangre), que por muchos es derramada / derramada por vosotros para el perdón de los pecados. Haced esto todas las veces que la bebiereis en memoria de mí".

Es cierto que Pablo también recibió las palabras de la institución de la Cena del Señor, no por tradición sino directamente por revelación del Señor, como fue el caso con su evangelio en general (cf. 1 Cor 11:23; Gal 1:13).

Antes de que el Señor dijera estas cosas con respecto al pan, Él "tomó", "agradeció", "rompió", "dio". Mateo dice que tomó "el pan", los otros que tomó "pan". El primero indica el pan sin levadura que se usó en la comida de la Pascua. De este último, sin embargo, vemos que este pan no se considera sin levadura sino pan ordinario. Más tarde, la Iglesia Católica Romana regresó al pan sin levadura (es decir, al Antiguo Testamento).

Que Jesús "tomó" pan significa que Él lo apartó para uso sacramental, y de hecho para este nuevo uso sacramental. Lo mismo ocurrió por el acto de "bendición" (εὐλογήσας, Mateo y Marcos), "dando gracias" (εὐχαριστήσας, Lucas y Pablo). Ya se ha mencionado anteriormente que dar gracias y bendición son dos aspectos de la misma cosa. La oración de gracias se le ofrece a Dios, la bendición es para el elemento. También en la cena de la Pascua, Dios recibió las gracias y el pan, que Él había hecho venir de la tierra, fue bendecido. Aquí se agradece a Dios, y la señal y el sello de ese pan espiritual que no proviene de la naturaleza, sino de su dispensación de gracia para nosotros, benditos. Por supuesto, no es posible determinar qué palabras habló el Señor en esta acción de gracias. Ese 1 Corintios 10:16 se usa para no ser menospreciado, pero allí Pablo no nos dice que el Señor habló estas palabras con la copa o que dijo esas palabras con el pan. El pan reemplaza al cordero pascual como

signo y sello. Ahora que el verdadero cordero estaba a punto de ser asesinado, el cordero como tipo tenía que cesar. El cordero pascual también tuvo un significado nacional que recordó la liberación de Israel de Egipto, pero a partir de ahora desapareció el aspecto nacional en la administración del pacto de gracia. El pan es un alimento común y universal que se encuentra en todas partes. También se puede observar cómo la doctrina católica romana de la transustanciación y también, en parte, la doctrina luterana hace que este reemplazo del cordero por el pan sea inexplicable. Si hubiera tenido que ver con comer la carne del Señor y la sangre con la boca, entonces la carne animal del cordero habría sido un elemento mucho más adecuado que la comida de pan basada en plantas. Pero en el hecho de que el pan fue elegido, hay también, por el contrario, una indicación de cómo aquí tenemos que ver con una señal y un sello de una devoción espiritual superior de fe con la boca. Él "lo rompió" (cf. Hechos 2:42; 1 Cor 10:16). El padre judío de la casa también rompió el pan para poder distribuirlo. Pero aquí esta ruptura tiene un significado más profundo. Esto es evidente: (1) por el hecho de que los tres evangelistas y Pablo afirman: Él lo "partió". (2) Que Pablo dice, "El pan que *partimos*, ¿no es eso la comunión del cuerpo de Cristo?", es decir, la partición de *una* barra de pan se refiere a la comunión de los santos en el cuerpo de Cristo, que es *uno*. (3) Porque dice: "que por vosotros *es partido*", con respecto al cuerpo. La fracción del pan es, por lo tanto, un elemento esencial del acto sacramental que no puede omitirse. Se refiere a la fracción del cuerpo de Cristo en su sufrimiento para nuestro bien. Y, por lo tanto, debe ser condenado cuando la Iglesia Católica Romana distribuye la oblea ininterrumpida. Lutero inicialmente se aferró a la necesidad de partir el pan, pero luego dejó de hacerlo. Los socinianos también insisten en quebrar el pan.

Él "dio": eso, también, pertenece a la acción. Cristo toma la delantera con nosotros. Primero Él da y luego recibimos. El que administra la Cena del Señor lo da en el nombre de Cristo, para él también.

Después de estas cuatro acciones, o más bien las tres primeras, siga las últimas palabras que lo acompañan: "Tomad, comed". El pan ya es pan consagrado. No se convierte primero en eso con las siguientes palabras: "Este es mi cuerpo". Los católicos romanos generalmente sostienen que la consagración se lleva a cabo mediante las últimas palabras, que luego el sacerdote solo necesita murmurar para sí mismo en voz baja. Los Reformados dicen que la consagración no se encuentra en estas palabras específicas, sino en la actividad anterior como un todo, más específicamente, en el dar gracias o bendición.

Tomar es un acto que tiene importancia, al igual que comer. Ambos son actos conscientes y representan el ejercicio consciente de la fe. Aquí tenemos el estado de ánimo imperativo: "Tomar, comer". Por lo tanto, la palabra de mando en la institución de la Cena del Señor. Dirigida primero a los apóstoles, esta palabra de mando les llega también a todos los discípulos del Señor. Pero esta palabra de mando no tiene simplemente un sentido externo. Que el comulgante debe tomar el pan en su mano y meterlo en su boca es algo tan evidente que no hay necesidad de un mandamiento independiente. Más bien, implícito en este mandato también está su sentido simbólico: tomar con la mano, comer con la boca de la fe. La fe que se requiere aquí es una fe dispuesta. Uno *proviene* a la Cena del Señor, ciertamente en obediencia al mandato del Señor, pero seguramente en obediencia voluntaria. En realidad, en este punto las opiniones con respecto a la Cena del Señor ya comienzan a divergir. Los católicos romanos y los luteranos actúan como si no dijera "toma, come", como si la fe no tuviera nada que ver con la recepción de los beneficios espirituales.

La palabra de orden es seguida por la palabra de promesa, porque aquí, también, en el sacramento estos dos deben estar uno al lado del otro: “Este es mi cuerpo”. Estas palabras han llevado al conflicto entre las iglesias:

a) El punto de vista de Carlstadt de que con τοῦτο, “esto”, Jesús habría indicado su cuerpo, naturalmente debe ser rechazado. Con τοῦτο no se puede significar nada más que el pan, del que se habló directamente antes de esto. Carlstadt apeló a τοῦτο como neutro, que de otro modo debería haber sido οὗτος, ya que ἄρτος es por supuesto masculino Pero eso fue completamente innecesario. Algo como el pan puede ser considerado por nosotros como una cosa, neutro. Por lo tanto, el Señor quiere decir: “Esta cosa, este pan, que tengo aquí en mis manos, es mi cuerpo”.
b) La visión católica romana: “Esta cosa, que posee los accidentes y las características externas del pan, es mi cuerpo”, es decir, mediante la transustanciación se ha convertido en mi cuerpo en su sustancia. Esta visión se basa, o al menos se defiende, en la interpretación literal de la palabra “es”. Pero si el Señor hablaba arameo, como entonces se supone, la cópula carecía por completo. Los católicos romanos también entran en dificultades porque causan la transustanciación por estas palabras. ¿Pero cómo puede ser eso? En las palabras por las cuales algo debería tener lugar, al mismo tiempo se presupondría que ya ha tenido lugar.
c) La visión luterana: Esto es menos literal que la visión católica romana. Reconoce que es una figura del habla y no un lenguaje literal. Pero cuando uno pregunta: “¿Qué forma de hablar?”, Se da la respuesta: no es una metáfora a ningún precio, de modo que las palabras llegarían a significar “esto significa, simboliza y sella mi cuerpo”. Debe ser entendido de manera diferente, es decir, sinécdocamente. Este es mi cuerpo por lo tanto significa: “Donde tienes esto, tienes mi cuerpo. Mi cuerpo está en él, debajo de él”. Los dos están vinculados de tal manera que uno puede representar al otro, sinécdocamente. Por lo tanto, la τοῦτο También se entiende que se refiere a la presencia real del cuerpo del Señor. La sinécdoque existe tanto en el “esto” como en el “es”, o incluso más en el primero que en el segundo. “Lo que te doy aquí (con, adentro, debajo del pan) *es* mi cuerpo”. El “es” es tomado tan real como lo es por los católicos romanos; el “esto” se entiende de manera diferente que los católicos romanos. Para este último, aparentemente solo es pan. Para los luteranos, es una entidad compuesta, en la cual el pan y el cuerpo de Cristo están presentes de manera localizada.
   La gran objeción a esto es que los apóstoles ciertamente no habrían captado tal significado. Tal sinécdoque no es evidente. Cuando dos cosas se unen de forma natural y siempre van juntas, entonces una sinécdoque es fácil de entender y no es necesario elucidar. Pero ese no fue el caso aquí. Por lo tanto, debería haber sido añadida una explicación específica y extensa si el Señor hubiera querido ser entendido de esta manera por los apóstoles. Algunos dicen que una iluminación milagrosa de su entendimiento por el Espíritu Santo también acompañó estas palabras del Salvador. Esta visión luterana también debe ser rechazada en su totalidad porque está basada en la cristología luterana insostenible y conduce a la enseñanza banal de una *manducatio oralis* (“Comer con la boca”). Esa enseñanza es banal; la idea de que el cuerpo de otro sería devorado por nuestra boca física es aborrecible. ¿Por qué no sería? ¿Entonces los órganos corporales nos deben alimentar para nuestra vida espiritual? Tal concepción está en el hogar en el materialismo pero no en la enseñanza que

distingue claramente entre el alma y el cuerpo, como lo hace la Escritura en todas partes.

d) La vista Reformada es exegéticamente la única sostenible: "Esta cosa (el pan) *significa* mi cuerpo". Que los apóstoles podían entender Con ese entendimiento, uno no se ve forzado en absoluto a la perspectiva de Zuinglio. En ninguna parte está determinado que debemos derivar todo lo que sabemos sobre el sacramento de la Cena del Señor de ese "es". Si eso fuera así, entonces la explicación "significa" de hecho nos llevaría a los brazos del Zwinglianismo. Pero hay otros datos que nos enseñan que está más conectado con este "significado", y que más adelante.

"Este es mi *cuerpo*", Dice el Señor *Soma*, "cuerpo" es el todo orgánico y, en ese sentido, la sangre ya está incluida. Y sin embargo, la sangre viene por separado más tarde bajo la señal y el sello del vino en la copa. ¿Por qué el Señor no dice "carne" (*Sarx*)? Aparentemente porque aquí el énfasis debe caer en "roto", "dado". Ahora, si se dijera "carne", tendríamos ante nosotros carne arrancada de su contexto orgánico. El "cuerpo" hace que pensemos inmediatamente en el cadáver aún intacto que luego se rompe violentamente. La ruptura debe ser específicamente la ruptura de algo *todo*, no meramente una distribución.

De una manera muy llamativa, las palabras "partido por vosotros" / "dado por vosotros" en Lucas y Pablo se complementan. En el uno ("roto") es la *manera*, en el otro ("dado") el *origen* de lo que está a punto de suceder con el cuerpo del Señor. Con "roto", uno piensa instintivamente en Isaías 53:5, 10. Con "dado", pensamos en Juan 6:51. Ninguno de estos aspectos debe perderse de vista. En primer lugar, es un cuerpo roto que está significado y sellado. Es decir, la comunión, por imputación, en el sufrimiento y los sufrimientos de Cristo ocupan el primer lugar aquí. El judicial precede. Comer y beber Cristo significa, en primer lugar, recibir sus méritos por fe. Pero ese cuerpo roto también se nos "da". Él lo regala, nos lo regala, para que pronto también tengamos verdadera comunión con Él por la fe, no sólo con sus méritos, sino también con su persona como mediador, como mediador encarnado.

En Lucas y Pablo todavía sigue finalmente: "Haced esto en memoria de mí". Con "esto" se entiende comer (y beber) el pan como signo de mi cuerpo (cf. 1 Cor 11:26–29). Los católicos romanos entienden "haced esto" como algo dicho a los sacerdotes, de modo que en la institución de la misa se incluye la institución del sacramento de la ordenación sacerdotal, como si hubiera significado: "Al traer, efectuar y entregaros este sacrificio a vosotros, haced lo mismo, y como sacerdotes realizad este ritual de sacrificio autorizado por mí para ese propósito". El pasaje no sugiere nada como esto.

El pan debe ser comido "en memoria de mí". Por lo tanto: para recordarlo y mantener viva su memoria. Esto, sin embargo, no debe entenderse en el sentido personal, que uno debe pensar en Él como uno piensa en un amigo distante, porque el Señor ya había prometido que estaría donde dos o tres estaban reunidos en su nombre. Es una comida de recuerdo, pero una comida de recuerdo como lo fue la Pascua. Allí, también, los israelitas debían pensar en la liberación de la casa de la esclavitud para luego, al mismo tiempo, disfrutar de la bendición y el cuidado que se les había abierto con esta liberación. Es así aquí. Es obvio que los discípulos tendrán al Señor presente con ellos. Pero tenían que enfocar su recuerdo específicamente en la causa de esta presencia amable, en la fuente de la cual fluyeron todas estas bendiciones espirituales, en el sufrimiento del Señor. Como Cristo está presente en el cielo como mediador glorificado, pero su sacrificio traído en humillación se mantiene constantemente en la memoria por su intercesión, en la conciencia de fe de aquellos que son suyos, este sacrificio siempre debe ser el punto de partida donde su comunión con él

comienza. Su gloria surgió de su sufrimiento; disfrutar lo primero solo puede crecer al recordar lo último. Pablo por lo tanto también llama a esto comer y beber en memoria del Señor "una proclamación de la muerte del Señor hasta que él venga". Del recuerdo fluye la proclamación. De modo que el Señor en realidad quiere que el sacramento sea visto como una confesión pública y externa. Aun así, esto viene después. No es el primer y único propósito, sino sólo un propósito.

Venimos ahora al *vaso*. "Del mismo modo, la copa", dicen Lucas y Pablo. Esta es una fuerte razón contra todos los deseos de celebrar la Cena del Señor *sub una specie* [bajo un tipo], como lo hace Roma. Implícito aquí es que Jesús hizo lo mismo con la copa que ocurrió primero con el pan: "tomar", "dar gracias", "bendecir", "dar". En Mateo y Marcos se da también el agradecimiento. Sin embargo, tampoco se dice explícitamente que Jesús derramó o vertió el vino en la copa. Y, sin embargo, la analogía con el pan partido, sobre el cual se puso tanto énfasis, nos hace esperar eso. Sin embargo, se debe tener cuidado de señalar que posteriormente se dice que no es del vino (el signo), sino de la sangre (lo que significa) que es sangre derramada. Lucas incluso dice con una construcción distintiva: "Esta copa … que por vosotros es derramada". Aunque ahora no se puede decir que como el pan debe romperse, así también el vino debe ser derramado ante los ojos de todos, aun así debe retenerse tanto que el flujo del vino, en la bebida, es un signo y un sello del derramamiento de sangre de nuestro Señor. La distinción aquí radica en el hecho de que el pan en sí mismo aún no recuerda la ruptura del cuerpo y, por lo tanto, debe romperse deliberadamente; el vino, por el contrario, ya por su apariencia particular recuerda la ruptura, por lo que ser derramado visiblemente ya no es necesario.

¿Por qué el doble signo del pan y la copa, el uno al lado del otro? Se han dado varias respuestas: para complementar la idea de sustento con la de refrigerio; para mostrar, junto con el sustento, la mejora de la vida. Como el pan sostiene la vida, así el vino eleva la vida, ya que alegra el corazón del hombre [Sal 104:15]. La razón principal, sin embargo, reside en esto: la separación de carne y hueso, de pan y vino, coloca ante nuestros ojos, de la manera más vívida, cómo tenemos que hacer aquí con un Salvador crucificado y sufriente. Se ha notado que en el Antiguo Testamento faltaba beber vino, no sólo en la comida de la Pascua sino en todas las comidas de sacrificio. Por el contrario, los paganos bebían vino en tales ocasiones.

¿A qué vino se hace referencia? ¿Tinto o blanco? ¿Mezclado o sin mezclar? En Palestina, el vino suele ser tinto, y habría sido el vino tinto que Jesús tomó de la mesa de la Pascua. Pero esto no es esencial, y en ninguna parte se nos dice con una sola palabra que debe ser vino tinto. Este último seguramente retrata la sangre mejor que el vino blanco. Según fuentes posteriores, la mezcla del agua con el vino fue prescrita para la Pascua, y pronto se buscó un significado simbólico en esto. Se refería, se dijo, a la unión entre Cristo y los suyos. Eran el agua, y Él era el vino, y los dos se mezclaron juntos como uno (Cipriano). Otros encuentran aquí un símbolo de la unión entre las naturalezas divina y humana del Mediador. Tanto la Iglesia Católica Romana como la Iglesia Griega [Ortodoxa] mezclan vino con agua. Contra esta práctica: (a) Es muy incierto que en ese momento el vino de la comida de la Pascua se mezcló con agua. (b) Si sucedió y fue importante, se habría mencionado explícitamente, como con la fracción del pan.

"Bebed de ella todos vosotros" (Mt). "Y todos bebieron de ella" (Marcos). Calvino correctamente observó que estas palabras parecen condenar de antemano el error de los católicos romanos. Todos deben beber de la copa. Con el mandato de tomar pan y comérselo, está ausente este "todos vosotros". Esta omisión aquí debe tener su significado especial.

Algunos dicen: Jesús no dijo “todos vosotros” con el pan porque quería darle a Judas una señal para abstenerse de comer o retirarse, y ahora que había tomado el pan, también tuvo que tomar el vino, para su juicio No es imposible que haya esta consideración por Judas. Del Evangelio de Juan se puede sacar la conclusión de que Judas se fue antes de la celebración de la Cena del Señor. Pero las palabras de Lucas (22:21) son decisivos en este sentido. Judas participó de la Cena del Señor (así también Calvino y muchos intérpretes reformados). Es natural encontrar en esto una prueba de que, al admitir o negarse a admitir a la Cena, los que administran la Cena del Señor en nombre de Cristo no deben actuar de acuerdo con un criterio subjetivo sino de acuerdo con un criterio objetivo. El criterio subjetivo que Jesús tenía era infalible, porque su divina omnisciencia le mostraba claramente quién era Judas. Aun así, no desenmascaró a Judas antes, sino después de la Cena del Señor, y de una manera completamente objetiva lo trató como un apóstol entre los apóstoles. Sin embargo, esto es algo de lo que de ningún modo se deduce que alguien deba ganar confianza en el comportamiento de Judas para ir a sentarse a la mesa del Señor con pecados no confesados y no perdonados en su corazón.

Para los católicos romanos, *communio sub una specie* (retener el cáliz de los laicos) es consistente con la doctrina de la transustanciación. El Concilio de Constanza emitió esta notable declaración: “Aunque Cristo lo instituyó después de la comida y administró este venerable Sacramento a sus discípulos bajo los dobles signos del pan y el vino, la autoridad de los santos cánones … estableció que tal sacramento debería no se celebra después de la comida, y no debe ser recibido por los creyentes que han comido previamente”. Sólo el sacerdote celebrante toma el cáliz; el resto de los sacerdotes y los laicos reciben la oblea. En algunos casos, la Iglesia hace excepciones a su regla, como para gobernantes civiles, cardenales, etc.

Exegéticamente, Roma apela a 1 Corintios 11:27, “Entonces, quien come este pan *o* bebe la copa del Señor indignamente y será culpable del cuerpo y la sangre del Señor”. Aquí, entonces, “o” se entiende de manera disyuntiva y se ve como una prueba de que en la iglesia apostólica la comunión bajo una señal ocurrió-erróneamente. Lo que se habla aquí no es el uso de un elemento, sino una forma de uso indigna de lo que se necesita, incluso para un solo elemento, para hacer que alguien sea culpable. Por la separación de católica romana, se pierde el significado del sacramento. Si beber no se agrega a la comida, la fracción del cuerpo del Señor no sale a la luz; nuestra nutrición no está completa.

Las palabras de la promesa con respecto a la copa son: “Esta es mi sangre, la del nuevo pacto, que por muchos es derramada para el perdón de los pecados” (Mateo, Marcos). “Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre, que se derrama por ti” (Lucas y Pablo). Al tratar la doctrina del pacto, ya se ha señalado lo que estas expresiones recuerdan. La sangre del nuevo pacto apunta a la sangre del antiguo pacto (Ex 29). Este último era la sangre del pacto como un tipo; el primero es la verdadera sangre del pacto. La realización del pacto con Israel fue, por así decirlo, por estos dos hechos: la matanza del cordero pascual y la confirmación formal y solemne del pacto con los sacrificios acompañantes. El vino en la copa *es* esta sangre del nuevo pacto. El “esto” de nuevo no puede referirse a otra cosa que no sea *vino*. Cuando Lucas y Pablo dicen “esta copa”, se entiende el contenido de la copa, lo que se debe beber, como las Escrituras hablan en otro lugar del beber una taza. Aquí “es” también significa “significa”. Pero al mismo tiempo implicado aquí es que el vino, como signo y sello de la sangre del pacto, de ahora en adelante toma el lugar de todos los sacrificios típicos que siguieron uno tras otro bajo la antigua dispensación. Aquí está el final del servicio ceremonial. El pacto no se hará nuevamente con sacrificios sino con pan y vino.

¿No había sido esta sangre representada por el vino también la sangre del antiguo pacto? ¿No le había quitado el pecado a lo largo de todos los siglos, incluso antes de que fuera derramado? Sin duda. Y aún aquí, el Señor lo llama la “sangre del nuevo pacto”. Por lo tanto, ocurre aquí en el sentido específico, ya que solo ocurre en la dispensación nueva y no en la anterior, es decir, como realmente se derramó, con todo lo que está más conectado con ella. El vino no representaba la sangre que aún tenía que ser derramada, sino la sangre que ya se había derramado. De hecho, la institución del sacramento aquí fue anticipatoria, señaló hacia adelante, miró hacia el tiempo en que Cristo habría sufrido. Mientras que la sangre de Cristo había ejercido su poder retrospectivo desde el principio de los tiempos y había provocado la redención y la justificación de los piadosos, ahora comenzó a trabajar de una manera más gloriosa y poderosa ahora que en realidad fue derramada. Ahora vino la eliminación del muro divisorio entre Israel y los gentiles; ahora vino el derramamiento del Espíritu. El derramamiento de sangre del Mediador marcó la línea divisoria entre los pactos antiguos y los nuevos. Como sangre derramada, su sangre podría llamarse, por excelencia, la sangre del nuevo pacto. La forma de la Cena del Señor: “Finalmente, con su muerte y el derramamiento de su sangre, se estableció el nuevo y eterno testamento, el pacto de la gracia y la reconciliación, cuando dijo: ‘Todo está cumplido’ ”.

Lucas y Pablo tienen: la copa es el nuevo pacto por medio de su sangre. La sangre es, en general, como la sangre del Mediador, la esencia del pacto de gracia. En eso, el pacto de la gracia tiene su validación, su estabilidad. Sólo en esta sangre pueden Dios y el hombre unirse y vivir juntos. La sangre es, en particular, como la sangre derramada, la esencia y la validación de la dispensación del pacto de gracia del Nuevo Testamento. Todo lo que es específico de la dispensación del Nuevo Testamento proviene de esta sangre. Por lo tanto, se pueden decir ambas cosas: la copa era el pacto de gracia por medio de la sangre, y la copa era el nuevo pacto (= la dispensación del pacto de gracia del Nuevo Testamento) por medio de la sangre. Aquí el énfasis está en el último, pero al mismo tiempo el primero está incluido en él.

Esta sangre fue “derramada por muchos/por vosotros para el perdón de los pecados”. Al igual que con el pan, esto también apunta hacia adelante. Ahí estaba: “mi cuerpo es entregado/partido”. Ya no es sangre lo que está por derramarse, pero el derramamiento está ahora presente. “Por vosotros” significa “en su nombre”, “para vuestro beneficio” (ὑπέρ, Lucas περί, Mt y Marcos). Debería prestarse atención a “por muchos”, “por vosotros”. Así pues, no por *todos*. Evidentemente hay una restricción. Pero para todos los que aparecen en la mesa, el Señor dice: “por vosotros”. Porque ellos vienen allí como aquellos que buscan su salvación en Cristo como sus discípulos. Y por todo esto Él derramó su sangre. Incluso con Judas no hay intención aquí de excluirlo de él. El Señor dice en general: por vosotros. En “por muchos” hay sin duda un recordatorio del amplio alcance que la administración del pacto de gracia de Dios tomaría en la nueva era en contraste con el particularismo nacional de la antigua dispensación.

“Para el perdón de los pecados” (Mt). Esto no debe entenderse como si no hubiera perdón en la antigua dispensación. Aquí el principal beneficio del pacto de gracia se coloca en primer plano, ya que eso pertenece a la esencia del pacto de la gracia (cf. Jr 31:33–34: “Pero este es el pacto … Porque perdonaré su iniquidad, y no me acordaré más de sus pecados”). Aquí se puede establecer una diferencia entre la antigua y la nueva dispensación solo en la medida en que en la primera se repite el pecado una y otra vez (Heb 10:3), y ahora Dios hace la promesa de que ya no recordará los pecados en absoluto, tampoco los recordará por medio de sacrificios (cf. Heb 8:12–13).

Finalmente, en Pablo todavía tenemos: "Haced esto todas las veces que la bebiereis, en memoria de mí". Por esto, la institución de la Cena del Señor se muestra como una institución que es para todos los tiempos, no para esa única comida, sino para el futuro como un todo, "hasta que venga" (1 Cor 11:26). "Tan pronto como" claramente presupone que no ocurrirá con poca frecuencia, aunque no hay una estipulación expresa de la frecuencia con la que debería tener lugar. En esto hay latitud.

10. ¿Cómo nos puedes mostrar brevemente qué está incluido en estas palabras de la institución?

a) En la Cena del Señor hay un significado del sufrimiento y la muerte del Señor (el "cuerpo partido" y "la sangre derramada").
b) Este sufrimiento y muerte aparece aquí como el fundamento del pacto de gracia ("el nuevo pacto en mi sangre").
c) Al mismo tiempo, sin embargo, este significado es también una forma de sellar el pacto de gracia por parte de Dios ("por vosotros").
d) Al mismo tiempo, hay un consentimiento aquí de parte del creyente, por el cual entra una y otra vez en la renovación del pacto ("tomad", "comed", "haced esto", "bebed de ella todos").)
e) Al mismo tiempo, esta comunión en el pacto es también una profesión pública del Señor, una proclamación de su muerte, un recuerdo de lo que ha hecho por los suyos ("haced esto en memoria de mí"; "la muerte del Señor anunciáis hasta que Él vuelva").
f) Al mismo tiempo, el ejercicio de esta comunión del pacto tiene como propósito alimentar la vida espiritual de los creyentes. La acción del pacto sacramental también es una comida. Esto reside en el hecho de que el Señor ha dado el pan y la copa. Cuando uno ora por la bendición de Dios en la comida terrenal antes de comerla para que sirva al propósito para el que Él la ha ordenado, así también, en conexión con este alimento sacramental, es bendecido y se ora por bendición.

11. ¿Qué otras preguntas deberían analizarse en relación con la Cena del Señor?

a) ¿En qué sentido reciben el cuerpo y la sangre de Cristo en la Cena del Señor?
b) ¿Cuáles son las principales desviaciones de la enseñanza de las Escrituras en este punto?
c) ¿Quién debería venir a la Cena del Señor?
d) ¿Cómo se va a adjudicar la misa católica?

12. Ofrece una explicación de la primera pregunta

Ya hemos visto cómo los signos del pan y del vino en la Cena del Señor ponen ante nuestros ojos al Mediador como sufriente y muerto. También hemos visto que tomar y comer son simplemente expresiones escriturales para creer. Por lo tanto, en la Cena del Señor, nuestra fe está dirigida al sufrimiento y al Mediador muerto. Y comer su cuerpo y beber su sangre no sería nada más que apropiarse en la fe de los méritos de su sufrimiento y de su muerte. Eso, entonces, tiene en mente la comunión en estar bien con Dios. Es a la gracia de la justificación que la Cena del Señor señala como un medio de gracia. Esta gracia está sellada para nosotros, y nuestra fe, que toma posesión de esto, debe ser fortalecida.

Sin duda, este es el propósito de la Cena del Señor. El hecho de que aquí Cristo aparece ante nuestros ojos bajo los signos de pan partido y vino derramado ya es suficiente para demostrarlo. La pregunta es solo si uno puede detenerse con esta consideración. ¿O hay más que tiene lugar en este sacramento que una aplicación de los méritos de Cristo por la fe? Si ahora, por el momento, dejamos de lado las enseñanzas de los católicos romanos y luteranos, entonces nos parece que en la iglesia reformada se ha hecho un esfuerzo por dar un sentido aún más profundo al sacramento de la Cena del Señor. Acentuaremos (a) históricamente qué puntos de vista se han formado a este respecto; y (b) investigue los fundamentos de las Escrituras en los que se basa este punto de vista.

13. ¿Quién entre los reformados adoptó el punto de vista menos místico con respecto a la Cena del Señor?

El reformador Zuinglio. Él dijo: "Comer el cuerpo de Cristo espiritualmente no es más que con nuestro espíritu y nuestro entendimiento para confiar en la bondad y la gracia de Dios a través de Cristo". Lo que distingue a este punto de vista consiste en dos cosas: (a) El comer es únicamente comer de fe; es decir, se hace mediante un ejercicio de fe consciente. (b) Es comer, no tanto en un ejercicio de comunión mística con el Cristo viviente, como un comer que consiste en observar los acontecimientos salvíficos del sufrimiento y la muerte del Señor.

14. ¿Calvino también se mantuvo fiel a este punto de vista?

No, fue más allá de Zuinglio. Nuestra comunión con Cristo no es solo una comunión con sus méritos por imputación; es una comunión de vida a través de la acción del Espíritu de Cristo. Donde esto se establece una vez, debe seguir necesariamente que el pan y el vino no son simplemente signos de lo que Cristo ha hecho en su persona, sino que al mismo tiempo son signos de lo que Cristo es para nosotros ahora como el Mediador viviente que aún posee nuestra naturaleza. Nuestra alimentación y bebida, entonces, también es más que un ejercicio de fe justificadora; es un signo de la comunión mística de la vida que nosotros, como miembros de su cuerpo, tenemos con Cristo, la Cabeza. Calvino dice [*Institución*, 4.17.10]: "Concluimos que nuestras almas son alimentadas por la carne y la sangre de Cristo, así como el pan y el vino alimentan y sostienen la vida física. Porque el signo no se correspondería con lo que significaba si las almas no encontraban su alimento en Cristo … Y aunque parezca increíble que la carne de Cristo nos penetre a través de tan gran distancia como para ser alimento para nosotros, permítannos soportarlo. importa hasta qué punto el poder secreto del Espíritu Santo se extiende más allá de toda nuestra conciencia … ya que Él (Cristo) derrama su vida en nosotros, como si penetrara en nuestros huesos y médula … Lo que significa es ofrecido y presentado allí por Él a todos los que … se sientan …, aunque se recibe con beneficio solo por los creyentes". Esto se justifica con una apelación a 1 Corintios 10:16.

Además, Calvino distingue entre: (1) los signos físicos; (2) la verdad espiritual. Para explicar qué es la verdad espiritual, dice, se debe prestar atención: (a) al significado; (b) a la sustancia o materia; (c) al poder o fruto que se sigue de ambos.

El significado reside en las promesas, que están entrelazadas en cierto grado en el signo. La sustancia es Cristo, con su muerte y resurrección. El fruto consiste en la redención, la justificación, la santificación y la vida eterna; en resumen, todos los beneficios. Además, se dice expresamente que recibir a Cristo por fe no es únicamente para recibirlo mediante el

intelecto y la imaginación. Porque, dice Calvino, la redención y la justificación solo se pueden obtener por verdadera comunión con Cristo.

El punto de partida para Calvino no es diferente de Zuinglio. Sólo comemos a Cristo correctamente, entonces, cuando lo comemos como crucificado y nos aferramos al poder de su muerte con un sentido animado. Debe comenzar con un ejercicio consciente de fe. Pero no permanece allí. Tanto del lado de Cristo como de nuestro lado en la apropiación, hay algo más. *Del lado de Cristo*: Cristo, como un Mediador viviente, tiene en sí mismo el poder de su muerte y la resurrección como algo eterno e inmortal. Él no es un Cristo muerto, sino un Cristo viviente que estaba muerto. Como exaltado Mediador, Él tiene a su disposición los frutos que han surgido de su sufrimiento. *De nuestro lado*: No solo tenemos comunión con Cristo a través de la vida consciente de la fe, sino también de una manera mística. Los otros (zuinglianos) dicen: comer equivale a creer. Calvino dice: uno come la carne de Cristo por creer, y tal comer es un fruto y efecto de la fe; es el resultado de la fe, no la fe misma. Por lo tanto, no se trata de comer con la boca, sino de comer de fe, de comer, sin embargo, de modo que no es solo una aplicación judicial de la apropiación consciente, sino que también tiene un vínculo místico con Cristo.

La pregunta ahora surge: ¿Cómo pensó Calvino en esta comunión real con la carne y la sangre de Cristo? Él dice [*Institución*, 4.17.9]: es más que compartir en su Espíritu. Como el Logos, Cristo ya es la fuente y el origen de la vida. Además, por su encarnación, se convirtió en la fuente de la vida en un nuevo sentido. Después de su resurrección, la carne, la naturaleza humana de Cristo, está saturada con la plenitud de la vida. Eso significa, Juan 5:26, "También le ha dado al Hijo tener vida en sí mismo". Efesios 1:23; 4:15; y 1 Corintios 6:15 también son citados

Aun así, el Espíritu tiene un trabajo que hacer aquí. No es necesario que la carne de Cristo descienda del cielo a nosotros. El poder del Espíritu supera todas las barreras. Esto es un misterio. ¿Cómo puede la carne convertirse en vida para nuestro espíritu? El poder de la carne y la sangre de Cristo se aplica a nosotros por el Espíritu Santo. En cierto sentido, es un milagro.

Esta concepción de Calvino se encuentra más claramente en la Confesión francesa, la Confesión belga y la Confesión escocesa. Nuestra Confesión [belga] dice (artículo 35): "Para asegurarnos que, tan ciertamente como recibimos y tenemos este sacramento en nuestras manos y comemos y bebemos lo mismo con nuestras bocas, por el cual nuestra vida se nutre después, también hacemos lo que ciertamente recibimos por fe (que es la mano y la boca de nuestra alma) el verdadero cuerpo y sangre de Cristo, nuestro único Salvador en nuestras almas, para nuestra vida espiritual … Mientras tanto, no nos equivocamos cuando decimos que lo que se come y bebemos es el apropiado y el cuerpo natural y sangre propia de Cristo. Pero la manera en que participamos de lo mismo no es por la boca sino por la fe".

Nuestro Catecismo [de Heidelberg] habla con menos fuerza, pero mantiene el mismo principio. Ver preguntas 75 y 76. En ambos, dos cosas se distinguen claramente y se colocan una al lado de la otra: (a) la apropiación de los méritos de Cristo por la fe; (b) la impartición de la comunión de vida y la unión con Cristo a través del Espíritu Santo.

15. ¿Cuáles fueron los fundamentos bíblicos sobre los cuales se elaboró esta enseñanza?

El terreno principal se encontró en lo que el Señor dice en Juan 6:53–58: "A menos que comas la carne del Hijo del Hombre y bebas su sangre, no tienes vida en ti" [v. 53]. "Porque mi carne es comida verdadera, y mi sangre es bebida verdadera" [v. 55]. Y el versículo 51,

“Y el pan que yo daré es mi carne, la cual daré por la vida del mundo”. Se puede preguntar: ¿Qué significan todas estas expresiones? Cuando Jesús habló de esta manera, ¿estaba pensando específicamente en el misterio de la Cena del Señor, o habló de una manera completamente general?

Con el tiempo, a esta pregunta se le han dado respuestas muy diferentes, y hay casi tantos puntos de vista de estas palabras como explicaciones de las palabras de la institución de la Cena del Señor. La mayoría ha respondido: Cristo no está hablando aquí de la Cena del Señor (tantos padres de la iglesia, Lutero, Calvino y la Fórmula de Concordia). Este último dice que solo un *spiritualis manducatio*, una alimentación espiritual, se habla aquí; y los luteranos mantuvieron, como se sabe, que en la Cena del Señor hay más, un *oralis manducatio*, un comer con la boca, con la boca física. “Por lo tanto, hay un doble comer de Cristo. El uno es espiritual, del cual Cristo trata principalmente en el Evangelio de Juan, capítulo 6, que no ocurre de otra manera que en el Espíritu y por medio del evangelio “[Fórmula de Concordia, Declaración Sólida 7, párrafo 61]. No es difícil señalar lo que subyace a esta polémica luterana contra la exégesis que comprende Juan 6 de la Cena del Señor. Entonces surge aquí muy claramente que no se puede negar cómo comer la carne y la sangre de Jesús tiene lugar solo por la fe. Y los luteranos no quieren eso; Lutero no quería eso. Los incrédulos también comen la carne y la sangre de Cristo con la boca física. Por lo tanto aquí en Juan 6 debe significarse algo más, es decir, comer espiritual, que solo se atribuye a los creyentes. Este es sin duda un fenómeno notable; robustez realista que, por un lado, piensa que en el tema de la Cena del Señor debe insistir en el sentido más literal de cada sílaba y que aquí, por otro lado, explica las expresiones mucho más fuertes: comer carne y beber sangre de una manera completamente espiritual de apropiación por fe.

Junto con aquellos que no pensarán en la Cena del Señor en ningún sentido aquí, también están aquellos que entienden las palabras exclusivamente de la Cena del Señor. Ese es otro extremo que Calvino ya impugnó, en contra de, al parecer, algunos luteranos de su tiempo (*Institución*, 4.17.7). Las palabras suenan completamente generales, y nada nos obliga a pensar específicamente en el sacramento. Calvino dice correctamente [*Comentario* en Juan 6:54]: Cristo habla de la devoción perpetua de la fe. Pero agrega: “Al mismo tiempo, sin embargo, estoy de acuerdo en que aquí no se dice nada que no esté expresado en la Cena del Señor y verdaderamente impartido a los creyentes. Por lo tanto, Cristo ha querido que la Santa Cena sea un sello, por así decirlo, en esta predicación. Y esta es la razón por la cual en Juan no se menciona la Cena del Señor. Y, por lo tanto, Agustín sigue el orden correcto cuando, al explicar este capítulo, no menciona la Cena del Señor hasta que llega a la conclusión. Porque allí enseña que este misterio se representa en un símbolo tan a menudo como las iglesias celebran la Santa Cena”.

Ahora uno podría preguntarse si Calvino ha buscado en la Cena del Señor algo más de lo que es en Juan 6. ¿Hay algo que comer en la Cena que es esencialmente diferente de comer continuamente la fe? La respuesta debe ser negativa. En Juan 6, también, Calvino ya ve más que la apropiación consciente de los beneficios de Cristo por la fe. Él distingue comer y creer. Mientras enfatiza que comer es imposible sin fe (contra los luteranos), por otro lado, no desea identificarlos. Él dice: “Lo que algunos deducen de este pasaje, a saber, que creer en Cristo es lo mismo que comer a Cristo o a su carne, no tiene una base suficientemente firme. Porque estas dos cosas difieren la una de la otra como lo que precede y lo que sigue, ya que venir a Cristo y beber de Él difieren, porque llegar a Él es anterior. Reconozco que no se puede comer a Cristo más que por la fe; pero la razón es porque lo recibimos por fe para que more

en nosotros, y para que seamos partícipes de él, y así podamos ser uno con él. El comer, por lo tanto, es un fruto o una obra de fe" (*Comentario* sobre Juan 6:47).

Aun así, Calvino no cree que la Cena del Señor esté a la vista aquí. El asunto es el mismo, pero el significado no estaba dirigido a eso. La razón por la que él da es que la Cena del Señor aún no había sido instituida, y que no tendría sentido hablar de algo que aún no existía. Pero, desde nuestro punto de vista, esto no muestra que nuestro Salvador mismo no estaba pensando en la Cena del Señor. Más puede residir en sus palabras de lo que sus oyentes entendieron de ellos. Pero también, aparte de eso, uno debería preguntarse si la idea de participar de la carne y la sangre realmente estaba tan fuera de su comprensión que cada alusión a ella tenía que ser ininteligible para ellos. Algunos han hecho correctamente referencia a las comidas de sacrificio. En ellos había al menos un comer carne, y en este comer carne había confraternidad religiosa. Los judíos podrían haber pensado en eso. Que no pensaran en eso radicaba en su ceguera al significado más profundo del sacramento del Antiguo Testamento y los sacrificios del Antiguo Testamento en general, y en su ceguera al significado del Mesías como cordero sacrificial y alimento para el alma. Es cierto, "beber la sangre" debe haber sonado extraño en sus oídos. Eso fue algo inaudito en los sacrificios judíos.

Cuando ahora miramos más de cerca las palabras, entonces es evidente que hay más de un punto de similitud. Cristo está hablando específicamente de un pan que Él *será* da, y esa es su carne. Eso se refiere a algo en el futuro, y hace que pensemos en las palabras de la institución de la Cena del Señor, "que se te da a ti", que ya hemos discutido brevemente más arriba. Para eso uno puede pensar en más de una "ofrenda": (1) Una ofrenda de sacrificios a Dios. El sacrificio fue una ofrenda, una ofrenda de sí mismo que sucedió de buena gana y obtuvo su valor de esa disposición. (2) Una presentación de la presentación y ofrenda en la palabra del evangelio, a lo que la fe consciente responde. En este sentido, Cristo se da a sí mismo y se imparte a sus discípulos, como también dijo en la institución de la Cena del Señor: "Toma, come, bebe, este es mi cuerpo, mi sangre". (3) Una impartición de impartición cuando Él, por medio de su Espíritu Santo, se convierte realmente en la vida espiritual de los creyentes. Aquí debemos pensar especialmente en la primera donación, sin embargo, tal que las otras dos están conectadas como si siguieran directamente de ella. Aunque Cristo había dicho "yo *soy* el pan de vida" y habla a lo largo de toda esta perícopa en tiempo presente (cf. vv. 47–48, 50–51), todavía en esto "*daré*" también hay una referencia al futuro. Aunque ya era el pan de vida, se convertiría en un sentido aún más profundo y especial al darse a sí mismo como pan vivo. Eso se refiere a su sufrimiento, su muerte y su glorificación. Y con eso la institución de la Cena del Señor también estuvo conectada, como ya hemos visto. Por lo tanto, podemos decir: El Señor habla aquí en Juan 6 no *solamente* de un sentido general en el que Él, como Mediador, es la fuente de vida para los creyentes, pero también habla específicamente del sentido en que Él, como Mediador glorificado, cuyo sacrificio *ha sido* traído, se convierte en una fuente de vida para los creyentes que son miembros de su cuerpo místico. Y como eso iba a suceder pronto y estaba cerca, también instituyó la Cena del Señor la noche anterior a su sufrimiento. Ambos Juan 6 y la institución de la Cena del Señor señalan esta verdad única.

Con esto también se da el punto de vista desde el cual se debe explicar el resto del pasaje. Uno puede enfocar su atención en los siguientes puntos:

a) Que el Salvador puede ser nuestra comida y bebida en un sentido espiritual está conectado con su encarnación. De ahí el discurso repetido de "venir del cielo", "comer carne y beber sangre".
b) Esto, sin embargo, no debe entenderse como si, con la encarnación como tal, nuestra salvación se lograra en principio y la vida eterna nos fuera garantizada. La encarnación es necesaria, pero es necesario más. Aquí, así como en la institución de la Cena del Señor, es una cuestión de lo que se da, la carne rota. Esto también aparece claramente aquí en que el Salvador habla por separado de carne y hueso. Él habla no sólo de su cuerpo sino de su cuerpo mutilado. La pregunta de por qué el Salvador habla en la Cena del Señor del "cuerpo", aquí de la "carne", no tiene que discutirse y decidirse aquí.
c) Cristo como Mediador sacrificado y encarnado es así el alimento espiritual de los creyentes. Y comerlo como tal siempre debe proceder de la fe. Eso está claro en el versículo 47: "De cierto, de cierto, te digo, el que cree en mí tiene vida eterna". El punto de contacto en nosotros siempre reside en la fe. Y esa fe debe comenzar donde comienza la entrega de Cristo, es decir, con su sufrimiento y muerte. Eso es lo que viene primero en nuestra manera de comer y beber de Cristo, que en la fe aprobamos sus méritos para nosotros mismos.
d) Creemos con Calvino, sin embargo, que se entiende más aquí que un ejercicio consciente de fe. Hay tres puntos en los cuales uno debe fijar su atención para ver esto: (1) Cristo dice no sólo que Él es el pan de vida, sino también que Él es el Pan viviente (vv. 48, 51). (2) Habla de una comunión mística de la vida como resultado de esta forma de comer y beber. "El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí, y yo en él" (v. 56). (3) Que el Señor habla de algo muy real es aparente del versículo 57: "Como el Padre me ha enviado, y yo vivo por el Padre, asimismo el que se alimenta de mí también vivirá por mí". Y el versículo 54, "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día".

De esto es evidente, nos parece, cómo el Señor se refiere a una misteriosa comunidad de vida que, vista desde nuestro lado, procede de la fe y no puede existir aparte de la fe, pero que vista desde el lado del Señor ciertamente debe tener un origen todavía más profundo del bien. Cristo es el pan vivo que actúa sobre nosotros de una manera vivificante, y en y con nuestra creencia se nos da para que el poder nutritivo fluya en lo más profundo de nuestra vida espiritual. Mientras estamos en Él a través de nuestra fe, Él está en nosotros y obra en nosotros a través de su Espíritu Santo. Como el Padre le había dado a Él tener vida en sí mismo, así desea darnos vida. Y lo que Él da es vida eterna, que ya no puede morir y debe transformar e impregnar por completo a toda nuestra naturaleza muerta y corrupta, que en el último día, incluso la resurrección de los muertos debe seguir como fruto consecuente.

Uno ve que estas expresiones son demasiado fuertes para encontrar un lugar en la concepción de Zuinglio. Y sin duda tendremos que reconocer que hay algo misterioso aquí, que se habla de la unión mística con Cristo, y también de que la Cena del Señor está asociada a ella. Pero, ¿cómo se formula esa misteriosa naturaleza? No podemos hacer eso; porque si pudiéramos, habría dejado de ser un misterio. Lea lo que Calvino dice al respecto (*Institución*, 4.17.7) Palabras recias en las que se enfatiza tanto la realidad del misterio como su incomprensibilidad. Uno puede decir una cosa u otra al respecto solo de manera negativa.

Observamos:

a) Esa fe no se enfoca en el Mediador como una persona histórica del pasado que sufrió y murió hace más de 19 siglos, sino en el Cristo viviente como Él todavía existe en nuestra naturaleza humana. Eso ya ha sido expuesto en la discusión sobre la fe. Por lo tanto, cuando nuestra fe se centra en la carne y sangre que se da, ciertamente los ve en Cristo, ya que ahora posee los méritos de su obediencia. Nuestra fe tiene que ver con una persona viva en quien están presentes los poderes y los frutos de los hechos históricos, no con un hecho histórico en sí mismo. Eso es demasiado perdido de vista; y al perder de vista eso, uno presenta la comida y la bebida solo como si vivieran de nuevo en ese hecho histórico, entonces uno termina inevitablemente en la visión de Zuinglio. Por el contrario, cuando se manifieste claramente que no puede haber ninguna confraternidad de fe en el sufrimiento y la muerte de Cristo, salvo que se centre en Él como un Mediador ahora presente y que ahora vive, entonces uno verá inmediatamente que no puede seguir siendo una comunidad espiritual en el pensamiento, que debe ser una verdadera comunión de vida.
b) Sin embargo, la fe en sí misma no posee el poder de concedernos esta verdadera comunión con Cristo. Eso, también, ya ha sido señalado. La acción aquí debe venir no de nosotros, sino de Cristo. Lo único que importa es que uno distinga cuidadosa y claramente. El Señor ha unido nuestra comunión con Él al ejercicio de la fe. Para nosotros no hay otro medio para entrar en esta confraternidad o ser conducidos más profundamente en ella para nuestra vida consciente que el ejercicio de la fe. Cualquier otro medio es para nosotros inútil e ilegítimo. Y eso es aplicable tanto a la Palabra como al sacramento. Visto desde nuestro lado, entonces, la fe es, de hecho, el acceso a comer, en principio, la comida misma. Quien no tiene fe no puede comer; y en la misma medida en que alguien tiene fe, come y bebe. Pero hay otro aspecto al respecto. No podemos traer más la vida de Cristo en nosotros por nuestro progreso en la creencia de lo que podemos atraer a Cristo a nosotros mismos por la fe al comienzo de nuestra creencia. En ambos casos, es Cristo mismo quien primero se une a nosotros por medio de su Espíritu Santo, y solo entonces, de nuestra parte, sigue el vínculo de la fe con Cristo. En la regeneración, Cristo otorga fe y, así obrado, creemos. De manera similar en la vida de fe en curso: por su Espíritu Santo, Cristo mantiene la comunión de vida entre él y todos sus miembros, y porque lo hace, ejercitamos fe. Entonces, nuestra fe es a la vez el medio por el cual aprobamos esa vida para nosotros mismos, así como el fruto del otorgamiento de esa vida por Cristo.
c) Por lo tanto, comer y beber a Cristo tiene un doble sentido: (1) Participa y obtiene sus méritos por fe. (2) Es tener comunión con Él y obtener más y más la vida que está en él.

   Sin embargo, uno no puede colocar estos dos uno al lado del otro libremente. Lo bello es solo eso en la institución de la Cena del Señor y en Juan 6, están conectados tan íntimamente. Ambos proceden de la fracción del pan, la separación de carne y sangre, la entrega de la vida. Y ambos conducen desde allí a la comunión con el Cristo viviente. Por nuestra parte, entonces, primero hay una actividad con el Mediador viviente bajo el aspecto de un sumo sacerdote que ha hecho sacrificio. Mediante esta actividad de fe se origina un vínculo con Cristo, y de este vínculo con Cristo fluye una apropiación más segura de los méritos del Mediador. El uno lleva al otro. Uno puede distinguir aquí, pero uno no puede separarse. El creyente sabe que está en un vínculo de vida con Cristo, y al darse cuenta de esto, se fortalece con la convicción de que participa de todos los beneficios que se encuentran en Cristo. La unión mística

no es el terreno judicial, pero ciertamente es el medio para impresionar profundamente en el alma el pensamiento de que el único terreno judicial para nuestra vida y nuestra salvación reside en Cristo (Calvino, *Institución*, 4.17.2).

d) Uno no debería pensar que esta comunión con Cristo solo se otorga en la Cena del Señor. Es una constante para los creyentes que nunca puede cesar. El Espíritu Santo no se retira por completo. Donde una vez tomó su morada, siempre mantiene unidos a los que creen en Cristo. Tampoco se puede pensar que la comunión con Cristo vaya ligada al sacramento a diferencia de la Palabra. Sin embargo, el evangelio de Cristo viene a nosotros, ya sea en Palabra o en sacramento, siempre sigue siendo el medio ordenado por Dios para tener comunión con el Cristo viviente. Aquí también se debe poner énfasis en el hecho de que el sacramento no da más que la Palabra, y la Palabra no da más que el sacramento. Ambos dan el Cristo pleno y completo. La comida y la bebida pueden tener lugar tanto fuera como en la Cena del Señor. Pero esto no nos da ningún derecho a despreciar la institución de Cristo. Él claramente ha querido que a lo largo de estos dos caminos se establezca y mantenga la comunión con Él. No hacer uso del sacramento debe empobrecer la vida espiritual y deteriorarla.

e) Comer y beber no son actividades constantes, sino que ocurren solo de vez en cuando. Como es en nuestra vida natural, así es en nuestra vida espiritual. La comunión de vida con Cristo ciertamente nunca se rompe por completo, pero aún hay momentos en que se fortalece especialmente. Esto sucede a través de los medios de gracia. Con el uso fiel de ellos, Cristo desea hacer por nuestra vida espiritual lo que sucede en nuestra vida natural al comer y beber. Algo ciertamente ocurre con el uso fiel de los medios de gracia que continúan trabajando en el futuro. No es solo que por un momento nuestra fe consciente se fortalece y sentimos que la calidad de nuestra vida es elevada, pero también es el caso de que la fuente de la vida recibe agua nueva por la cual la corriente de fe puede continuar posteriormente fluido. Como uno no come ni bebe por el disfrute momentáneo de la comida y la bebida, tampoco vamos a la Cena del Señor para refrescarnos y consolarnos por un solo momento, sino para obtener algo de lo que podamos alimentarnos y de lo que podemos sacar fuerza continuamente. Y como Dios ha establecido un cierto orden y regularidad en nuestra vida natural, así también en la sana vida espiritual tendrá que haber un uso regular y ordenado de los medios de gracia que Dios nos ha dado.

f) Hasta ahora todo está claro y todos los teólogos reformados esencialmente están de acuerdo. Pero ahora llega un punto sobre el cual la unanimidad completa no prevalece, y con respecto a la cual Calvino ha ido más lejos que cualquier otra persona. Calvino, entonces, enseña que no sólo hay una unión mística y que en la Cena del Señor esa unión se mantiene, fortalece y nutre por el Espíritu Santo, pero también se ha esforzado por expresar con mayor precisión cómo se realiza. Lo ha presentado desde dos ángulos: a veces habla de un *emanación* del poder que está en el cuerpo de Cristo sobre los creyentes que observan la Cena del Señor; a veces habla de un *elevación* de creyentes a Cristo en el cielo, donde el cuerpo glorificado de Cristo es, por fe. Catecismo de Ginebra, 166: “No dudo que Cristo nos hace partícipes de su sustancia, como lo atestiguan las palabras y los signos … Ya que el cuerpo de Cristo está en el cielo … Lo hace por el maravilloso poder de su Espíritu … Debemos criarlo nuestras mentes al cielo, donde está Cristo, … en estos elementos terrenales es buscado en vano”. Aquí se unen la segunda y la primera concepción.

La primera concepción se encuentra en *Institución*, 4.17.18, "Como si Él estuviera presente con ellos con su cuerpo … para que Él claramente los alimente con su propio cuerpo, la comunión de la cual Él derrama en ellos por el poder de su Espíritu. De esta manera, el cuerpo y la sangre de Cristo nos son dados e impartidos en la Santa Cena". En las Confesiones, también, esta concepción no ha permanecido completamente sin resonancia. Confesión belga, artículo 35: "Por otro lado, no nos equivocamos cuando decimos que lo que comemos y bebemos es el cuerpo apropiado y natural y la sangre propia de Cristo. Pero la manera en que participamos de lo mismo no es por la boca sino por el espíritu a través de la fe" (cf. Confesión francesa, artículo 36).

Sobre todo, uno debe dejar en claro lo que está contenido en esta concepción. De acuerdo con esto, hay una verdadera comunión con la carne y la sangre de Cristo. La distancia espacial que existe entre nosotros y ese cuerpo de Cristo está llena por el omnipresente Espíritu Santo. No solo Cristo el Dios-hombre, el Mediador, sino específicamente la naturaleza humana de Cristo ejerce una actividad misteriosa sobre nosotros. Hay una recepción, ciertamente no de la sustancia en un sentido material, pero no obstante del poder de la sustancia del cuerpo de Cristo.

Todos los teólogos reformados están de acuerdo en que en las expresiones "Esto *es* mi cuerpo"; "Esta *es* mi sangre", hay un tropo en la cópula. "Es" equivale a "significa y sella". Pero algunos de ellos piensan que todavía hay otro tropo en el predicado, que "mi cuerpo" y "mi sangre" pretenden decir lo mismo que: comunión conmigo, el Salvador sacrificado. Pero Calvino eligió entender estas palabras literalmente y no descubrir un tropo en el predicado. Insiste en el cuerpo y la sangre, y en la verdadera comunión con ellos. Sin duda, en este punto estuvo más cerca de Lutero que los otros teólogos reformados. Sostuvo una alimentación espiritual de algo material.

La pregunta ahora es: ¿cómo se juzga esta visión distintiva de Calvino? ¿Las Escrituras nos llevan a seguirlo tan lejos como él se ha ido? Para comenzar, observamos que de las dos concepciones que acabamos de mencionar, aparentemente solo la puede tomarse literalmente. Cuando se dice que por fe somos elevados al cielo, donde está el cuerpo de Cristo, entonces esto sólo puede ser un uso figurado del lenguaje. La fe es algo espiritual, y como tal no puede afectar un movimiento espacial. No puede acercarnos al Cristo glorificado en un sentido espacial en lo que concierne a su cuerpo. De lo contrario, con la otra concepción. Nadie que sea apropiadamente humilde y tenga un sentido de misterio presumirá de afirmar que mediante su actividad omnipotente, el Espíritu Santo no puede traernos el poder que irradia el cuerpo glorificado de Cristo. Que esto es incomprensible no viene al caso aquí. Calvino observa correctamente contra esta objeción que no podemos elegir medir la grandeza inconmensurable del poder del Espíritu Santo según la medida de nuestro entendimiento.

Pero hay otra objeción contra la opinión de Calvino. Si se basa en algo, entonces debe estar en la explicación literal de las expresiones "comer carne", "beber sangre". Ahora, es más que probable que tanto en la institución como en Juan 6, estas expresiones se refieren a una comunión real con la naturaleza humana del Mediador, pero no obstante deben ser entendidas simbólicamente en la medida en que representan esta naturaleza humana como carne y hueso, como corporeidad. Sin duda, si el cuerpo roto y la sangre derramada representan el sufrimiento del Mediador, entonces ya hay una sinécdoque. Este sufrimiento tenía un alcance más amplio que la ruptura del cuerpo del Señor y el derramamiento de su

sangre. El sufrimiento en su alma era una parte primaria de eso. Toda la naturaleza humana del Señor sufrió, según su alma y según su cuerpo. Y aún eso está representado por el signo y el sello que apunta directamente solo al sufrimiento corporal. Se rompe el cuerpo y derrama sangre. Pero sin duda la razón de esta representación inadecuada es la siguiente: solo el cuerpo puede mostrarse bajo una acción sacramental con una imagen sensorial. Cuando uno habla de una ruptura del alma o de un deshielo del alma, entonces seguramente siempre está en las imágenes corporales. Y cuando uno debe hablar de algo que ocurrió con su humanidad como un todo, debe hablar usando símbolos visibles, allí ese lenguaje simbólico está naturalmente conectado con el lado sensorial y visible de la naturaleza humana: carne y hueso. No hay sufrimiento del alma, sino que el sufrimiento del cuerpo se elige como punto de partida. Expresado todavía de manera más general: dado que los sacramentos están destinados a nuestro sentido de la vista, están vinculados a esa parte de lo que significa que cae dentro de nuestro sentido de la vista, y aquí lo que ha sucedido con la carne y la sangre. Lo que distingue la apropiación del sacramento también conduce a lo mismo. Esto sucede en la Cena del Señor al comer y beber. Pero uno sólo puede comer y beber algo material. Por lo tanto, el signo en la Cena del Señor, para ser de una parte, debe representar el cuerpo y la sangre y no el alma.

Por lo tanto, mediante una cuidadosa consideración, vemos cómo un elemento figurado está latente en este “mi cuerpo” y “mi sangre”. La carne y la sangre significan no sólo lo que ha ocurrido en esa carne y sangre, sino también todo lo que ha ocurrido en la naturaleza humana de la cual la carne y la sangre forman el lado exterior visible. Si nos limitamos primero a la confraternidad judicial con los méritos de Cristo por la fe, entonces obtenemos: “Esto es” significa “esto significa” (primer tropo: metáfora). “Mi cuerpo”, “mi sangre” significa lo que ha ocurrido en mi cuerpo y mi sangre (segundo tropo: metonimia). “Mi cuerpo, que por vosotros es partido”, “mi sangre, que por vosotros es derramada” significa todo mi sufrimiento que he sufrido en mi naturaleza humana y de la cual la ruptura de mi cuerpo y el derramamiento de mi sangre es la indicación visible (tercer tropo: sinécdoque). “Comed”, “bebed” significa “apropiaos de los méritos de este sufrimiento por la fe” (cuarto tropo: metáfora).

Si ahora prestamos atención a la comunión de vida con el Cristo glorificado, sobre lo cual establecimos que tiene lugar en la Cena del Señor: aquí, también, “esto es” significa “esto significa”. Aquí, según Calvino, “mi cuerpo” y “mi sangre”, “que por vosotros es entregado” significan, sin ningún significado figurado, “mi corporeidad glorificada”. “Comed” y “bebed” significa “apropiaos del poder de esta corporeidad glorificada por la fe”.

Uno ve dónde está el punto débil aquí. La carne y la sangre se toman demasiado literalmente, como si tuvieran que significar la materia de la carne y la materia de la sangre sustancialmente, materialmente, y no representaban la naturaleza humana en general. Esto no puede ser. Tener comunión con la naturaleza humana glorificada se puede representar sacramentalmente comiendo algo que representa un cuerpo y bebiendo algo que representa la sangre. Pero nadie puede concluir de esto que esta comunión con el Mediador glorificado fue, en primer lugar, una comunión con su cuerpo y su sangre. Nadie más podría sostener que la comunión por imputación con su sufrimiento era, en primer lugar, la comunión solo con su sufrimiento corporal. Pero en su sufrimiento incluimos también el alma. Entonces aquí también. Comer el cuerpo y beber la sangre del Señor son expresiones que uno no debería forzar. Sin duda, tienen una realidad como base, pero esa realidad no puede ser otra que la comunión mística de la vida, que los creyentes también disfrutan en la Cena del Señor, basada en la naturaleza humana completa del Señor. Hay una comunión con el Señor como

poseedor de la naturaleza humana, una comunión de vida mística a través del Espíritu Santo, y no solamente una comunión de fe consciente. Es una comunión que debe ser de tal naturaleza que no sería posible sin la encarnación (convirtiéndose en hombre) del Mediador, y que en esa medida también está ciertamente vinculada y basada en la parte corporal y material de la naturaleza humana del Señor. Pero aun así, de ninguna manera termina en este último. La carne y la sangre no son todo; son solo un aspecto. El alma es la otra, y eso es más que la carne.

Más allá de esto, nos parece que no podemos ir. Reconocemos que en la Cena del Señor hay para el participante creyente una verdadera comunión a través del Espíritu Santo con el Mediador convertido en carne y ahora existiendo en carne. Reconocemos que esta comunión puede tener lugar en todo su poder solo desde que se asumió la glorificación de la carne, aunque anteriormente había ciertamente comunión con el Mediador, que todavía no se había hecho carne, a través del Espíritu Santo. Reconocemos que esta comunión no procede de nosotros, sino en primer lugar de Cristo, y que el Espíritu Santo, como toda la Escritura nos enseña, establece y mantiene el vínculo aquí entre Cristo y nosotros.

Pero no sabemos cómo esto ocurre más detalladamente, de qué manera misteriosa los poderes de la vida y de la fe son transmitidos y vertidos en nosotros a través del Espíritu de Cristo desde Él, la Cabeza. ¿Es sustancialmente el mismo poder de la vida lo que está obrando en su humanidad glorificada o no? ¿Ese poder procede de su alma o de su cuerpo, o de ambos? Estas, nos parece, son todas preguntas que no pueden ser respondidas. Y cuando, sin embargo, uno presiona para obtener respuestas, entonces el peligro es muy grande de que se formulen formulaciones que estén expuestas a todo tipo de malentendidos.

Como es bien sabido, una diferencia de opinión prevalece con respecto a la intención real de Calvino. Si él no tuvo la intención de tomar cuerpo y sangre de una manera unilateral para los elementos corporales de la naturaleza humana de Cristo, sino que, por sinécdoque, para incluir el alma, entonces la mayor objeción se elimina. Pero incluso entonces, nos parece, esta objeción permanece: cómo el poder irradia de la humanidad de Cristo y es traído a nosotros por la agencia del Espíritu Santo se describe con demasiada precisión aquí.

Si, por otro lado, lo que está en discusión se entiende corpóreamente, entonces hay dos grandes objeciones contra él. Primero que nada, el significado literal de las palabras *carne* y *sangre* no se puede aplicar a la humanidad glorificada del Señor. Pablo nos dice que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios [1 Cor 15:50]. Sigue siendo un cuerpo para siempre, pero no un cuerpo de carne y hueso. Así pues, comer carne y sangre debe entenderse siempre como algo figurado. Y en segundo lugar, uno podría esperar de una acción de su cuerpo solo un efecto sobre nuestros cuerpos. Y eso sería contrario al tenor de las Escrituras. A lo largo de todo, se nos enseña que la recreación de nuestros cuerpos no comienza aquí, que ninguna semilla de vida espiritual superior ha sido puesta en nuestros cuerpos, sino que solo después de la muerte y descansando en la tumba, el cuerpo será recreado en el Resurrección. No puede hablarse de una acción del cuerpo de Cristo en el cielo sobre nuestros cuerpos, ni tampoco de una acción de su cuerpo sobre nuestras almas.

Si, por lo tanto, parece que Calvino ha ido bastante lejos, por otro lado no se puede señalar lo suficiente cómo ha rechazado correctamente la visión de Zuinglio. Debemos mantenernos firmes en una verdadera comunión con Cristo en la Cena del Señor. Y esa verdadera comunión nunca puede sublimarse en un pensamiento acerca de Cristo o en una actividad consciente de fe con Cristo. Calvino vio eso y, según su punto de vista, ha protegido la confesión reformada de caer en ese error.

Un punto debe abordarse aún más. Como sacramento, la Cena del Señor está dirigida a la vida de fe. Sirve para fortalecer la vida de la fe. Ahora cabría preguntarse: ¿Cuál es la relación entre ella y la comunión de vida con el Salvador glorificado? Para entender esto correctamente, uno debe tener en cuenta que nuestra fe no existe en sí misma y no está separada de la vida espiritual que se otorga en la regeneración. Más bien, la fe debe verse como el aspecto consciente de esta vida espiritual. Por lo tanto, todo lo que sirve para fortalecer esta nueva vida también tendrá un efecto fortalecedor en la fe. Cuando Cristo nos alimenta con su carne y nos da su sangre para beber, entonces en esa alimentación y bebida, nuestra fe, por la cual lo aprobamos a Él y todos sus beneficios, inevitablemente se desarrollará. Aproximadamente como en el aumento natural del poder de la vida, se produce un mayor grado de hambre y sed. No solo se fortalece la fe en su actividad sino también la fe en su raíz. Y por esa fe, el cristiano vive conscientemente de todos los beneficios del pacto de gracia. Tan poco como en el bautismo hay una razón aquí para limitar el alcance de esta actividad de fe. Es, en primer lugar, ciertamente enfocado en la justificación, la remisión del pecado, ya que nuestra Forma para la Cena del Señor comienza correctamente con eso. Cualquiera que se beneficiara de Cristo en la Cena del Señor sin estar en primer lugar y se valiera principalmente de Él como Sumo Sacerdote, como Fiador, como cordero sacrificial, sin duda perdería su propósito. Uno debe regresar una y otra vez al cuerpo roto y la sangre derramada. Pero uno no necesita permanecer allí. "Compartimos todas sus bendiciones de la vida eterna, de justicia y gloria". Así, la Cena del Señor resume, como en un solo volumen, toda la obra de la redención. Aquí la fuente de la cual fluyen todas las bendiciones y la suma de todas las bendiciones se comprimen. Es el Señor quien murió y, sin embargo, vive en toda la eternidad.

La Cena del Señor también apunta a la comunión de los santos. Nuestra Forma tiene eso en mente en tercer lugar, apelando a la palabra del apóstol (1 Cor 10:17): "Hay un pan, entonces nosotros, que somos muchos, somos un solo cuerpo, porque todos participamos del único pan". La comunión de los santos experimentados en la Cena del Señor se basa en la comunión con el Señor. Debido a que todos están unidos a Cristo, él está unido a los creyentes. Se rompe y, sin embargo, une el pan, simplemente porque representa al Mediador según dos aspectos, según dos estados.

16. ¿En qué sentido puede decirse ahora que el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes en la Cena del Señor?

Esto se refiere a la cuestión de la unión sacramental (*unio sacramentalis*). Ahora hemos visto lo que es el signo; también hemos visto lo que significa la cosa. El signo es pan y vino; lo que significa es Cristo el Mediador en la unidad de su muerte y su vida. Pero, ¿qué significa la relación entre estos dos, signo y cosa?

a) No es una unión material, o, expresado más precisamente, un cambio, como si el pan y el vino dejaran de ser pan y vino y la carne y la sangre los reemplazaran (en contra de Roma).
b) No es una unión local, como si el cuerpo y la sangre de Cristo se unieran en el espacio a través de la proximidad local o el contacto con los signos. No podemos decir: en este lugar donde veas las señales, también debes considerar la sustancia de carne y sangre presente (contra los luteranos).
c) No es una unión teórica que solo existe en la mente de los creyentes. Con un símbolo, siempre asocié la cosa significada con mi concepción; Lo represento para mí mismo.

Pero eso es algo pensado, algo figurado. En la Cena del Señor, ese es el punto de partida en nuestra fe consciente, pero la unión sacramental no termina en eso (contra Zuinglio).

d) Es una unión por relación (σχετικῶς). La cosa significada está asociada con el signo para el participante creyente. No viene a través del signo en sí. El signo sirve solo para traer su significado y certeza a nuestra conciencia. Sólo en este punto, y solo en esa medida, el signo es un instrumento para la cosa significada, expresada con mayor precisión, para una conciencia de la cosa significada.

e) No la *existencia* de lo que significa, pero sin duda es *eficacia espiritual* en el alma del comulgante está ligado a la fe. Uno debe prestar atención a este punto, y en este sentido hacer una distinción precisa. Hay una comunión con el Mediador viviente, ya que Él existe en una gloriosa naturaleza humana para el participante creyente. Pero, ¿y si el participante no cree? La cosa significada no por eso deja de existir. Cristo sigue siendo el mismo Cristo. Sin embargo, Él solo está activo por su Espíritu en el corazón del creyente para otorgar comunión consigo mismo. Ahora todo depende de lo que uno entiende por la presencia de Cristo. Si esto significa que las señales, como fueron comisionadas por Cristo, son ofrecidas por Cristo, y que el Espíritu Santo, como Dios omnipresente, está presente, listo para aplicar la cosa significada, entonces Cristo también está presente en la Cena del Señor para el participante incrédulo. Si, por otro lado, significa que por el Espíritu Santo se establece la comunión con el Salvador viviente, entonces Cristo no está presente para el participante incrédulo. La palabra "presencia" tiene más de un significado. Puede significar que algo se hace sentir y hace que se experimente su acción. También puede significar que algo está presente.

Se requiere fe para disfrutar la bendición de la Cena del Señor, en orden, en el sentido que acabamos de describir, para recibir el cuerpo y la sangre de Cristo presente (como poder activo). Aun así, uno no puede decir que la fe hace presente a Cristo. La fe es la *conditio sine qua non* [condición necesaria], pero no realiza un milagro; no dibuja la naturaleza humana de Cristo desde el cielo.

17. ¿En qué sentido puede decirse que Cristo es comido en la Cena del Señor?

De la conexión en la que el signo y la cosa están relacionados, es evidente que no se trata de comer con la boca del cuerpo. La comida ocurre con la boca de la fe. Pero como tal, sin embargo, es real. Es una recepción de Cristo en nosotros por el Espíritu Santo. Y a este comer de Cristo sigue un ser alimentado con Cristo. En ese sentido, Calvino tiene toda la razón cuando insiste en que creer y comer no son exactamente lo mismo. Podríamos decir que creer es lo mismo que comer, pero a ambos todavía les sigue otra cosa. Si alguien ingiere comida, por eso en sí mismo aún no está alimentado efectivamente. La energía que reside en la comida debe pasar a su sangre y a su cuerpo, y esta podría llamar una segunda comida, una comida en un sentido más profundo, ya que no sólo la boca sino el sistema corporal en general se apropia de los elementos nutricionales, y de tal manera que entran en la carne y la sangre. Lo mismo ocurre con la Cena del Señor. Primero comemos con la boca de la fe. Pero siguiendo esa devoción de fe, una alimentación ocurre en un sentido más profundo por nuestro hombre espiritual como un todo cuando el poder vivificante del Señor, el alimento que hay en Él, entra en nosotros, en la carne y sangre de lo espiritual hombre-se identifica con nosotros. Ese comer es el fruto y el resultado de la fe, pero, visto de esta manera, también es más que la fe.

18. Describe la doctrina luterana de la Cena del Señor

Hay que ser conscientes de que Lutero no siempre mantuvo la misma postura. Al principio, reconoció que los signos son meros signos y que la fe, como una especie de fe que obra milagros, crea de ese modo la realidad de la cosa significada. Más tarde, sostuvo que era la palabra la que venía y con los signos, e hizo que el sacramento sea un sello de esta palabra. Pero pronto, en reacción a Carlstadt y otros, comenzó a tomar el punto de vista característicamente luterano. Ahora él insistió en la interpretación literal del "es" en las palabras de la institución, enseñó una presencia local, y conectó esta enseñanza en la Cena del Señor con su cristología. La Confesión de Augsburgo se expresa muy modestamente, de modo que los Reformados (por ejemplo, Zanchi) no dudaron en suscribirse a sus enseñanzas sobre la Cena del Señor como un todo. El cuerpo y la sangre de Cristo, se lee allí, están realmente presentes en la Cena del Señor y se distribuyen a los participantes. La Apología de la Confesión de Augsburgo (1531) ya habla más explícitamente: el cuerpo y la sangre están presentes de manera verdadera y sustancial. Los artículos de Esmalcalda van un paso más allá: los impíos también reciben y toman este cuerpo y sangre. La Fórmula de Concordia enseña que las palabras de la institución deben ser entendidas literalmente. No la consagración de los hombres, sino la omnipotencia de Cristo hace que la presencia local exista. La humanidad de Cristo está a la diestra de Dios, y la diestra de Dios está en todas partes. El cuerpo y la sangre de Cristo no sólo son recibidos y comidos por la boca de la fe, sino también por la boca del cuerpo, pero no en el sentido capernaítico. Los puntos ya mencionados anteriormente por otras confesiones también son confirmados. Uno sabe que la fórmula luterana es: "en, con, debajo" del pan y el vino. Para describir esta doctrina, los no luteranos usaron el término *consubstanciación*, que, sin embargo, no ha sido aprobado por los propios luteranos. El término puede malinterpretarse, ya que hace pensar en una fusión o coalescencia de dos sustancias. Sólo se trata de un acompañamiento, y los luteranos protestan contra el término cuando uno les atribuye que pretenden confinar la esencia del cuerpo y la sangre de Cristo dentro de los elementos.

En cuanto a la eficacia de la *manducatio oralis* [alimentación oral], las opiniones de los luteranos también variaron. Inicialmente, para Lutero, casi todo se centraba en la justificación por la fe, y por lo tanto, también hacía que este comer del cuerpo y la sangre estuviera subordinado a eso; así en su Catecismo menor. En el Catecismo mayor ya fue más allá. Y en sus escritos privados, Lutero incluso enseñó que de este cuerpo y esa sangre emana una misteriosa eficacia sobre nuestros cuerpos, por la cual nos aseguramos de su inmortalidad. La carne de Cristo, al ser asimilada por nosotros, recrea nuestra carne (cf. Calvino, *Institución*, 4.17.32 para algo similar). Pero la Iglesia Luterana no ha otorgado autoridad confesional a esta opinión particular, ni la opinión de Calvino sobre este punto particular ha entrado en las confesiones reformadas. La Fórmula de Concordia coloca en primer plano como fruto de la Cena del Señor el "verdadero consuelo y el fortalecimiento de la fe débil".

Los luteranos no han dejado en claro lo que ellos ven como la diferencia entre la comida capernaita y la *manducatio oralis*. Lutero se había expresado bastante groseramente y había hablado de "morder con los dientes". La Fórmula de Concordia, por otro lado, dice que los sacramentarios (es decir, zuinglianos y calvinistas) erróneamente y en contra de su mejor conocimiento acusan a los luteranos de enseñar un desgarro del cuerpo con los dientes y un consumo de los mismos como otros alimentos. No es necesario someter la doctrina luterana para expresar crítica aquí. La base sobre la cual se basa ha sido tratada anteriormente, y con ese tratamiento cae la doctrina misma. No se debe pensar que la exégesis de las palabras de

la institución da lugar a esta doctrina de la Cena del Señor. Por el contrario, fue la visión de la Cena del Señor lo que condujo a la bien conocida exégesis de las palabras de la institución. Tanto en cristología como en la doctrina de la Cena del Señor, el mismo principio estaba en efecto en Lutero, un principio que no mantenía a Dios y al hombre separados suficientemente, y en el impulso de una unión íntima con Dios borró los límites de las dos naturalezas. Usando la cristología luterana, muchos luteranos, o al menos los que se hacen llamar luteranos, también han cambiado la antigua doctrina de la Cena del Señor.

19. ¿Cuál es la visión católica de la Cena del Señor?

Antes que nada, uno debe observar que según Roma, lo que llamamos la Cena del Señor incluye dos cosas distintas: (1) un sacramento; (2) un sacrificio

Estos dos ciertamente están conectados entre sí, pero aún no son lo mismo. Son dos acciones distintas. En la Santa Cena, se da algo *para nosotros de parte de Dios*. En el sacrificio, *nosotros* dar algo *a Dios,* a través de la mano del sacerdote. Dado que la Iglesia Católica Romana se arroga el papel de mediadora entre Dios y el hombre, está en su naturaleza poner mucho más énfasis en el sacrificio que en el sacramento. Darle algo a Dios para el hombre ya es una gran oferta, pero que el hombre le traiga algo a Dios es la obra propia del sacerdote. La misa se ha convertido así en la parte más importante del servicio de culto católico romano, alrededor del cual se concentra todo.

Hablamos aquí solo acerca de la Cena del Señor como sacramento.

a) Su *base* para los católicos romanos es la doctrina de la transustanciación. A través de las palabras de consagración que el sacerdote habla, se cambia toda la sustancia de los signos. Los "accidentes" sensoriales, como el color, el olor, el gusto, etc., permanecen, pero la sustancia cambia milagrosamente. Estos accidentes existen por tanto en sí mismos y no tienen nada a lo que adherirse, ya que como sustancia solo está presente el cuerpo y la sangre de Cristo, junto con todo lo que es inseparable de ellos. De hecho, donde el cuerpo es el alma también debe ser, y donde está el alma, la Deidad también debe ser. Es por eso que la Iglesia enseña que el Cristo completo está presente localmente donde los signos del pan y del vino han sido transformados en la sustancia del cuerpo y la sangre. El resultado de esta transustanciación, además, es que ahora el Cristo completo está presente en cada signo ostensible en sí mismo. Él está en el pan ostensible; Él está en el vino ostensible. Y entonces uno sólo necesita recibir un signo para recibir el Cristo completo. Cristo es el pan y el vino, o el vino y el pan son Cristo, no sólo durante su uso, sino que también lo sigue después de la celebración de la Cena del Señor (o de la misa). Este es uno de los puntos donde los luteranos también divergen de Roma. Para los luteranos, la unión local está vigente sólo durante el tiempo de la administración del sacramento. Los católicos romanos conservan la oblea consagrada, se la llevan a los enfermos, la llevan en procesiones, le rinden culto religioso del más alto nivel (*latreia*).
b) La *práctica* de la Cena del Señor. El celebrante sacerdote bebe el cáliz; los otros reciben y comen la oblea. Se usan pan sin levadura y vino mezclado.
c) El *propósito* de la Eucaristía no es para conceder el perdón de los pecados. Los Cánones de Trento se oponen a la visión que considera el perdón de los pecados como el principal fruto de la comunión. En esto, entonces, Roma nuevamente difiere tanto de los luteranos como de los reformados. El sacramento de la penitencia está destinado a quitar primero el pecado mortal, y ese pecado primero debe ser quitado

antes de que uno pueda asistir a la Eucaristía. Sólo los pecados veniales pueden ser perdonados por la Cena del Señor. El propósito principal radica en el intercambio místico de sustancias, por el cual no es tanto que el cuerpo y la sangre de Cristo pasen a nosotros como que estos más bien nos vuelven a crear y nos cambian, para que lleguemos a ser como Cristo. El Catecismo de Roma apela a las palabras de Agustín: "¡Y no me transformarás en ti, como alimento de tu cuerpo, sino que serás transformado en mí!"

d) La *prueba* de esta doctrina reside principalmente, se piensa, en Juan 6:48–65. Pero, como los católicos romanos mismos reconocen, aquí la tradición es una base más firme que la Escritura, de modo que la prueba de las Escrituras puede llamarse casi superflua. Con Juan 6 Roma no gana nada. Aquí se enseña claramente que esta manera de comer y beber del Señor es necesaria para tener vida en uno mismo, para la salvación (v. 53). Si entonces la referencia aquí es *exclusivamente* a la Cena del Señor (y debe ser así, porque, según Roma, el comer en la Cena del Señor es una comida completamente única), eso implicará que la comunión es necesaria para tener vida. Pero Roma misma no enseña esto. La vida se da en el bautismo; en la Cena del Señor se supone que está presente; alguien puede salvarse sin comer esta Cena del Señor. En Juan 6 por lo tanto, no puede ser exclusivamente una cuestión de la Cena del Señor.

   Tampoco es la tradición una base firme aquí. La regla "*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*" ["Lo que se cree siempre, en todas partes, por todos"] no puede aplicarse aquí. Uno sólo necesita abrir una historia de dogmas para ver el desarrollo gradual de la doctrina católica revelada.

   La doctrina de la transustanciación incluye una imposibilidad física. Los accidentes no pueden existir sin y sin una sustancia. Y aquí están completamente en el aire. Y que el mismo Cristo -no, decimos, de acuerdo con su deidad, sino según su naturaleza humana delimitada- estaría al mismo tiempo en tantos lugares en todas partes donde un solo sacerdote, por el acto de consagración, lo llama a aparecer o estar presente, es nada menos que absurdo.

20. ¿Qué puntos de vista han sido desarrollados por la teología moderna en relación con la Cena del Señor?

La teología moderna tiene las dos naturalezas en Cristo fusionadas en una naturaleza divino-humana. Esta naturaleza divino-humana, aunque individualizada en Cristo, es al mismo tiempo también una entidad genérica que puede impartirse y propagarse a sí misma. No está confinado dentro de Cristo, sino que fluye hacia la iglesia y hacia todos los creyentes. No hay diferencia esencial entre la deidad y la humanidad, el cuerpo y el alma de Cristo. Por lo tanto, debe ser impartido a nosotros en su totalidad si vamos a recibir su vida. Esto no fluye en nosotros de una manera material, sensorial, sino de una manera espiritual, ya que el vínculo con Cristo está fijado en el centro de nuestra personalidad, que en sí no es ni materia ni espíritu, sino una entidad superior. La impartición de esta sustancia de Cristo tiene lugar en la Cena del Señor. No tiene lugar por el Espíritu Santo sino por Cristo mismo. De acuerdo con el punto de vista reformado, la unión mística es efectuada por el Espíritu Santo, que mora en Cristo, la Cabeza, y en nosotros, sus miembros. De acuerdo con este punto de vista moderno, se efectúa y se mantiene continuamente mediante la infusión e infusión de esta esencia divino-humana.

Uno puede encontrar esta teoría en la mayoría de los teólogos modernos. Ebrard lo ha resuelto en detalle. No tiene una base bíblica. Se basa en premisas filosófico-panteístas, y trata de mantenerse exegéticamente con lo que las Escrituras enseñan en un sentido completamente diferente con respecto a la unión mística entre Cristo y los creyentes. Esto, como vimos antes, no es una unión de esencia sino una unidad de vida a través del Espíritu Santo.

21. ¿Quién debería acercarse a la Cena del Señor?

Aquellos que son miembros de la congregación de Cristo y se examinan a sí mismos, que pueden discernir el cuerpo y la sangre de Cristo. Así:

a) No a los niños antes de que hayan llegado a años de discernimiento. La Iglesia Griega [Ortodoxa] tiene una comunión infantil, que durante mucho tiempo también se ha usado en la Iglesia Católica Romana. Apelación de eso se puede hacer para Juan 6:53, si uno sostiene que este comer y beber de Cristo solo debe ser recibido en la Cena del Señor. Pero Roma no sostiene que la Cena del Señor sea necesaria para la salvación. Entre los reformados, casi nadie ha hablado con incertidumbre sobre este punto. Musculus argumentó desde el bautismo, pero esa argumentación no se sostiene. En el bautismo, la persona aparece de una manera completamente pasiva; él recibe algo En la Cena del Señor, en cambio, él viene activamente, actúa; hace algo: toma, come, bebe, lo hace en memoria de Cristo. Se requiere de aquellos que vienen a la Cena del Señor que disciernen el cuerpo del Señor y se examinen a sí mismos. Los niños no pueden hacer eso. Los niños se unieron para comer la Pascua a una edad muy temprana. Pero no se puede probar que más tarde los niños muy pequeños tuvieron que unirse para viajar a Jerusalén o al lugar donde estaba el tabernáculo para comer la Pascua. En cualquier caso, la Pascua y la Cena del Señor no están en la misma línea, de modo que lo que se aplica a la otra también se aplica indudablemente a la otra. Se informa de Jesús que fue a Jerusalén a la edad de 12 (Lucas 2:42).
Sin embargo, se debe notar que no es la (antigua) práctica reformada y tampoco está garantizada por las Escrituras, cuando se pospone la profesión de fe y la participación en la Cena del Señor a la edad de 20 años. Años de discernimiento vienen antes. En la vida civil uno actúa con discreción mucho antes; ¿Por qué entonces, en la vida de la iglesia, debería uno venir a la Cena del Señor mucho más tarde? Posponer la participación por mucho tiempo no ha beneficiado la observancia de la Cena del Señor, ya que ha llevado a la ilusión de que la vida en la congregación de acuerdo con el requerimiento de Dios también es posible para aquellos que están completamente crecidos incluso cuando no van a la Cena del Señor. Dado que la profesión de fe no viene al comienzo de la vida independiente, sino que en cierto sentido se encuentra en su medio, uno comienza a considerarla como algo inusual, como una crisis, como algo por lo cual algo nuevo debe hacerse evidente.
b) No *incrédulos*, es decir, aquellos que por doctrina y vida ofenden en la iglesia y que consecuentemente por disciplina deben ser guardados de la mesa del Señor. La iglesia debe excluir a tales personas, ya que se le confía estar atentos a la santidad del pacto de Dios según un estándar objetivo. De ahí la inclusión en nuestra Forma de la Cena del Señor de los pecados graves y públicos, y la declaración de que aquellos que se saben contaminados con estos sacrilegios deberían ausentarse. Incluso si la iglesia no ha tomado nota oficialmente de tales pecados, la persona que se sabe contaminada

con ellos no podrá participar si no siente un dolor sincero por sus pecados y no tiene la intención de mejorar su vida.

c) No *incrédulos* que carecen de fe salvadora por completo. Pero aquí hay que distinguir:
    1. Entre la cuestión de quién debe o debe admitir la iglesia y la cuestión completamente diferente de quién posee para sí subjetivamente el derecho de ir y sentarse a la mesa, a comer y beber. Con respecto a la primera pregunta, la iglesia, también en el asunto de la Cena del Señor, no tiene que hacer un juicio subjetivo sobre el estado de alguien sino sólo tratar con miembros de la iglesia visible que son incorrectos en doctrina o vida. La iglesia debe invitar a todas esas personas a la Cena del Señor e incluso insistir en que vengan. Puede que nunca diga: si eres inconverso y sin fe, entonces debes mantenerte alejado. Más bien, debe hacer cumplir dos cosas: la obligación de cada miembro de venir y la obligación de cada miembro de venir como creyente.
    2. Entre fe y fe La fe que alguien debe poseer para poder venir a la Cena del Señor con una conciencia tranquila no es la confianza segura de la fe. Si fuera así, entonces solo muy pocos podrían usar este sacramento. Seguramente ha sido instituido por Cristo para todos, incluso para el creyente más débil entre sus creyentes. Nadie debería preguntarse a sí mismo: "¿Estoy seguro de mi justificación? ¿Puedo contar con que soy regenerado? "Pero seguramente:" ¿Hay en mí pena por mi pecado y una confianza que se refugia en mi Salvador, aunque sea tan poco? "Quienquiera que tenga, se le puede dar. La fe más pequeña puede ser alimentada y aumentada en la Cena del Señor.

d) *No verdaderos creyentes en todos los estados.* Hay una alimentación y bebida indigna que puede tener lugar, incluso para un verdadero creyente. Eso ocurrió en Corinto. En el hambre y la embriaguez uno alcanzaba el pan y la copa. Por lo tanto, si un cristiano está en un estado de ánimo por el cual es seguro de antemano que no podrá santificar la institución del Señor sino que la deshonrará y profanará, entonces él no podrá asistir. Si tales casos ocurren, todos deben decidir por sí mismo. De acuerdo a 1 Corintios 11, el creyente también puede comer y beber juicio sobre sí mismo. A partir de esto, es evidente que la exégesis popular de este capítulo es insostenible. "Juicio" aquí no significa "castigo", mucho menos "castigo eterno", sino "castigo" enviado por Dios sobre los suyos para que no sean condenados con el mundo (v. 32). En consecuencia, el autoexamen, que se requiere aquí, no es tanto un examen de uno mismo con un ojo a la pregunta si uno es regenerado o no, sino más bien un examen de la actitud que uno toma hacia Dios y su institución, para que uno pueda pasar de una actitud equivocada a una actitud digna, y así comer y beber. El autoexamen más minucioso también debe terminar en esto, según Pablo: al comer y beber en el estado correcto, en una actitud humilde deseosa de la salvación.

22. ¿Qué hay que entender acerca de la misa católica?

El sacrificio llevado a Dios por la mano del sacerdote, después de la transustanciación, que consiste en el cuerpo, el alma, la deidad de Cristo, en la forma ostensible de pan y vino.

En este punto, la Iglesia Griega [Ortodoxa] tiene esencialmente la misma visión que la Iglesia Católica Romana. También considera el sacramento como un sacrificio. El Catecismo Católico Romano dice que el sacrificio tiene lugar por la consagración. Si entonces los signos consagrados se conservan o se llevan a una persona enferma, entonces eso no es un sacrificio

sino simplemente la Cena del Señor. Que los dos deben separarse, al menos lógicamente, también surge del hecho de que los Cánones de Trento se ocupan de la Cena del Señor en la sesión 13, con la misa en la sesión 22, así con cada uno en un lugar separado. Puede haber comunión sin la misa, al menos en el mismo momento, aunque parece que la misa con consagración siempre debe haber precedido. También puede haber una misa sin comunión; por ejemplo, las denominadas misas privadas en las que no hay participantes presentes.

La misa es un sacrificio real. No difiere en su esencia del sacrificio presentado por Cristo en la cruz. Eso fue una maldición; este es un sacrificio sin sangre Pero en ambos, Cristo es sacrificado.

Además, en ambos casos, el sacerdote es el mismo. A veces se presenta como si el ministrante oficiante fuera el sacerdote. Sin embargo, el Catecismo de la Iglesia Católica enfatiza, entre otras cosas, que es el mismo Cristo sacrificado quien al mismo tiempo hace la obra de un sacerdote. Esto debe ser entendido de tal manera que Cristo se ofrece a sí mismo a través del ministerio del sacerdote. Actúan por Cristo en el nombre de Cristo.

La misa, como la repetición del sacrificio de Cristo, funciona de una manera esencialmente diferente a un sacramento. Los católicos romanos enseñan sobre un sacramento que funciona *ex opere operato* [a través del trabajo que se realiza]. El bautismo y la Cena del Señor de ellos mismos hacen lo que se dice que hacen. La cruz de Cristo no justifica sino que simplemente abre la justificación, la hace posible y, por lo tanto, la misa. Tiene ciertos méritos disponibles que luego, sin embargo, requieren una aplicación especial para entrar en vigencia. Belarmino hace una distinción entre el sacrificio en la cruz y el sacrificio de la misa. El primero merecía (*meritorium*), generando satisfacción (s)*atisfactorium*) y merecer la salvación (*impetrador*). El sacrificio de la misa es solo el último. Depende por su poder del sacrificio de Cristo en la cruz, por lo que no es completamente correcto cuando los católicos romanos son acusados de hacer que el sacrificio en la cruz sea insuficiente. El sacrificio en la cruz tiene, en el sentido que acabamos de describir, poder infinito, ya que le da valor a todo lo que sucede en el nombre de la Iglesia a lo largo de los siglos. El poder de la misa es limitado, de lo contrario no habría necesidad de muchas misas. El propósito de la misa es obtener la remisión de los pecados para los vivos y los muertos, para las personas individuales y para los creyentes en general, y para hacer posible acumular méritos para la vida eterna. Para aquellos que están en el purgatorio, las misas pueden ser celebradas por la Iglesia si ellos mismos o sus parientes han hecho dinero disponible para ese propósito. A través de estas misas, su estancia en el purgatorio se acorta. Esta es una fuente constante de ingresos para la Iglesia.

23. ¿Cuál es la base bíblica que le hace pensar a Roma que es posible elaborar esta doctrina?

Como se vio anteriormente, se apela a las palabras de la institución de la Cena del Señor: “Haced esto”, etc. De ese modo, Jesús supuestamente habrá motivado a sus apóstoles y les habrá dado el poder de hacer lo que él mismo acaba de hacer, es decir, aprender a efectuar la transustanciación. Pero, en primer lugar, todo el punto de vista se basa en la explicación imposible de las palabras, “Este es mi cuerpo”, como si fuera una fórmula transustanciadora. Si ese no es el caso, y toda exégesis sin prejuicios debe reconocer esto, entonces lo que se ha construido sobre él también colapsa: esta extraña institución del sacramento de la consagración sacerdotal.

Además, los católicos romanos dicen que Cristo es sacerdote según el orden de Melquisedec y, por lo tanto, debe repetir continuamente el sacrificio una vez que lo trajo en la cruz. Pero: (a) El punto de comparación no es que Cristo y Melquisedec sacrifiquen continuamente sino que no tienen ningún sucesor en el sacrificio, como dice la carta a los Hebreos que con un solo sacrificio Él ha perfeccionado para siempre a todos los que son santificados [Heb 10:14]. Por lo tanto, todo lo contrario de lo que Roma mantiene. (b) La comparación con Melquisedec llevada a cabo en este punto debe excluir específicamente el sacerdocio de los ministros de la Iglesia Católica Romana.

Una apelación también se hace para Malaquías 1:11: " 'Pero desde la salida del sol hasta su ubicación mi nombre será grande entre las naciones, y en todo lugar se ofrecerá incienso a mi nombre, y una ofrenda pura, porque mi nombre será grande entre las naciones' dice el SEÑOR de los ejércitos". La Vulgata tiene "*sacrificatur*" aquí. Incluso si esto es correcto, uno no puede tomarlo literalmente. Cuando Isaías 19:21 dice que en el futuro los egipcios servirán al Señor con sacrificio y ofrenda, en el versículo 19 que en ese día el Señor tendrá un altar en medio de la tierra de Egipto y un monumento establecido en su frontera, entonces no se le ocurrirá a nadie esperar un cumplimiento literal de estas palabras. Es simplemente la expresión del Antiguo Testamento para el pensamiento de que Egipto conocerá y servirá al verdadero Dios. Es lo mismo para Malaquías 1:11.

Nuestro Catecismo [de Heidelberg] llama a la misa papal "una idolatría maldita". Esto es exacto Si aquí lo que no es un sacrificio se ofrece a Dios como un sacrificio, y esta cosa sacrificada es venerada como Dios cuando no es Dios, entonces uno no puede encontrar otro término para esto que "maldita idolatría". Se ha dicho que los católicos romanos seguramente no adoran a la oblea más que en la suposición de que realmente *es* su Dios Pero cada idólatra hace eso más o menos. Nadie adora una piedra o un pedazo de madera con la idea de que no es más que madera o piedra. Por lo tanto, si esta excusa fuera válida, entonces ya no se podría hablar de idolatría en ninguna parte.

La doctrina católica romana de la misa es la expresión consistente de la idea de que la iglesia debe suministrar las cosas de la salvación de su tesorería a los creyentes. *ex opere operato*. Si el único sacrificio de Cristo estuviera allí como suficiente, entonces también se seguiría que sería accesible fuera de la iglesia. Pero ahora no es suficiente. La iglesia debe darle su eficacia. Y por lo tanto, se vuelve completamente cierto, incluso para el logro de la salvación: *extra ecclesiam nulla salus* [fuera de la Iglesia no hay salvación].

PARTE 3

Escatología: La Doctrina de las Últimas Cosas

1. ¿Qué incluye el término "escatología"?

La historia en cuyo curso nos encontramos, tendrá una conclusión. No es un proceso interminable sino una historia genuina que termina en un objetivo concreto y que, por tanto,

tiene unos límites. Igual que tuvo un comienzo, tendrá un final. Ese final vendrá en forma de crisis, y todo lo que tiene que ver con esta crisis pertenece a la "doctrina de las últimas cosas".

2. ¿Es el término "escatología" un término bíblico?

Sí, ya que las Escrituras hacen mención de "los postreros días" (cf. Is 2:2, LXX: ἔσχαται ἡμέραι; Miq 4:1; Hechos 2:17), de los "últimos tiempos" (1 Pe 1:20, ἔσχατοι χρόνοι), de la "última hora" (1 Juan 2:18, ἐσχάτη ὥρα).

3. En muchos de estos pasajes, ¿no se habla de algo completamente distinto a lo que entendemos por "los últimos tiempos", es decir, la dispensación neotestamentaria del pacto de gracia?

Si lo consideramos superficialmente, sin duda es así. Véase, por ejemplo, Hechos 2:17, donde se habla del derramamiento del Espíritu Santo como algo que tiene lugar "en los últimos tiempos". Sin embargo, también habría que mantener que aquí también está presente el significado escatológico. La explicación es la siguiente: desde la perspectiva de los antiguos profetas, la venida del Mesías coincide con la culminación del reino, el fin de todas las cosas. Isaías, por ejemplo, habla del tirón del regreso del exilio, de la venida del Mesías y del fin del mundo, y desenrolla todos estos eventos ante nuestros ojos como si se tratara de una única gran escena. Él sólo ve los picos que se elevan por encima de todo. En consecuencia, los profetas antiguos tan sólo cuentan con dos períodos de tiempo: "*esta* era" (οὗτος ὁ αἰών) y "la era *venidera*" (ὁ μέλλων αἰών). Así, para Isaías y Miqueas, los "últimos tiempos" son los días que preceden al final y al mismo tiempo preceden a la llegada del Mesías. A los profetas posteriores se les concedió en el Espíritu ver más claramente cómo habría una *doble venida* del Mesías, una para sufrir y ser despreciado y otra en gloria (Dan 7; 9; 12). Por lo tanto, lo que en los profetas más antiguos todavía se combinaba o se condensaba en una sola venida, en los profetas posteriores se dividía en dos. Pero ahora de esto se desprende también que el tiempo que transcurre entre la primera y la segunda venida del Señor se puede ver desde una doble perspectiva. Si fijamos nuestra atención en la venida que aún se espera e incluimos todo lo que va antes de eso en "esta era", entonces nosotros y todos los santos del Nuevo Testamento estamos viviendo en los últimos tiempos, es decir, en el período que forma la víspera de la segunda venida de nuestro Señor en gloria. Si, por otro lado, centramos la atención en el advenimiento que ya ha se producido y trazamos la línea divisoria entre las dos eras en la primera venida, entonces de hecho ya vivimos en la "era venidera". Por consiguiente, dado que el tiempo entre la primera y la segunda venida del Señor se rige por completo por el pensamiento de su venida, ya sea que ya se haya producido o que todavía tenga que producirse, podemos denominarlo "los últimos tiempos".

La primera de las concepciones que acabamos de mencionar se encuentra, por ejemplo, en Lucas 20:34; Efesios 1:21 y Gálatas 1:4. La otra concepción se halla, por ejemplo, en Hebreos 2:5. Una no está en conflicto con la otra. De hecho, nuestro tiempo, el tiempo del nuevo pacto, tiene un doble carácter. La era antigua está en nosotros y actúa en nosotros, pero también la era nueva y lo que viene ya existe en lo que por ahora es su profecía.

4. ¿Cómo se divide la escatología?

a) Escatología individual.

b) Escatología general.

El final llega con el cierre de la historia mundial para todo al mismo tiempo. Lo que pertenece a ese final y está relacionado con él es lo que llamamos escatología general. Pero para el individuo, el final también viene con su partida de esta vida, de esta era. Con su muerte, se eleva por encima de esta era en su desarrollo terrenal y, en cierto sentido, se acerca a la era venidera. De hecho, en la Escritura la antítesis entre las dos *eras* del mundo se cruza con la antítesis entre los dos *lugares* del mundo. La nueva Jerusalén, la ciudad futura y el reino celestial serán revelados cuando esta era desemboque en la era futura. Por lo tanto, la reubicación del lugar de morada es siempre un intercambio de eras. En esto se basa la justificación de la división de escatología antes mencionada, que de otro modo podría parecer arbitraria.

CAPÍTULO 6

Escatología individual

1. ¿Qué otra cosa te lleva a esta escatología individual?

a) La doctrina bíblica del estado intermedio del alma antes de la resurrección.
b) La doctrina católica romana del purgatorio, el *limbus patrum* y el *limbus infantum*.
c) La doctrina moderna de la distinción entre el Seol-Hades como morada general de todas las almas, por un lado, y, por otro, el cielo-infierno como moradas para los buenos y los malos, ahora separados.
d) La doctrina del sueño del alma “Segunda probación”. Aniquilación. Inmortalidad condicional

2. ¿Qué enseña la Escritura acerca del estado intermedio de las almas antes de la resurrección?

a) Que después de la muerte, el alma continúa existiendo en una inmortalidad autoconsciente, que no es aniquilada y no pierde su conciencia. Esta doctrina se revela claramente tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, aunque, como sucede con otras doctrinas, también en esta, la revelación completa de Cristo arroja más luz. *Pruebas veterotestamentarias*: la respuesta de nuestro Señor a los saduceos de que Dios es llamado el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, Dios de los vivos y no de los muertos; Salmo 73:23–24; 1 Samuel 28 (la llegada de Samuel); Isaías 14 (el descenso del rey de Babilonia, donde todos los muertos se encuentran con él); Salmo 16 (de la resurrección de Cristo); Salmos 17:15; los dos pasajes más claros: Isaías 26:19 y Daniel 12:2 (cf. Heb 11:13–16). Las pruebas neotestamentarias son innecesarias.
b) Que este estado entre la muerte y la resurrección es un estado fuera del cuerpo. Que, sin embargo, también estando fuera del cuerpo, el alma conserva sus capacidades de observación y actuación, algo que muestra convincentemente que ver, oír, etc., es

posible fuera del cuerpo, y que confirma el éxtasis profético en el que esto ocurre (prueba: Flp 1:23; 2 Cor 5:6, 8). Después de la muerte, de una manera que nos resulta incomprensible, el alma está en comunicación con lo que está fuera de ella. No tiene un cuerpo espiritual hasta el día de la resurrección.

c) Aunque este estado intermedio se distingue en ciertos aspectos del estado final que sólo vendrá después de la resurrección de los muertos, las Escrituras todavía lo presentan en todo momento como un estado definitivo en el cual ya no es posible que se produzca un cambio o una revocación. Tal como cae el árbol, así se queda. Si la parábola del rico y Lázaro enseña algo, es que después de la muerte no es posible cambiar el destino, para bien o para mal. El juicio ante el tribunal de Cristo tiene que ver con lo que se hace en el cuerpo [2 Cor 5:10], y en esto hay más de lo mismo.

d) Este estado intermedio es rebasado por los creyentes en el cielo y por los perdidos en el infierno. Por lo tanto, no es un estado sin lugar, como mantienen algunos, pensando que el alma separada del cuerpo ya no puede existir en relación con el espacio. Pero el alma no está elevada por encima del espacio, aunque no se extiende en el espacio como el cuerpo. Debe estar en alguna parte; debe tener un *ubi* [dónde]. No existe en el espacio circunscriptivamente (de manera descriptiva), sino definitivamente (de forma determinativa). Que los creyentes a su muerte van al cielo se desprende del hecho de que van a estar con el Señor. Puede que no podamos decir dónde está el cielo, y sin embargo ese cielo está donde está Cristo, a saber, de acuerdo con su naturaleza humana (2 Cor 5:8; Flp 1:23; Lucas 23:43; Ef 2:6). Que los perdidos están en el infierno se deduce de Lucas 16:23, "estar en tormento"; 1 Pedro 3:19, "en prisión"; 2 Pedro 2:9, "bajo castigo" (κολαζομένους), no como la *Statenvertaling* [cf. la KJV]: "ser castigado"; correctamente, la Versión Revisada inglesa (ERV): "para guardar a los injustos bajo castigo hasta el día del juicio". Tampoco las almas de aquellos que han muerto han sido elevadas por encima del tiempo; están y permanecen en el tiempo (Ap 6:11); sirven a Dios "de día y de noche" [Ap 7:15].

e) Para los creyentes, la muerte es un acontecimiento crítico en el que obtienen la santidad perfecta. Eso quedó demostrado anteriormente al ocuparnos de la santificación. Entran en un lugar y en un estado de bendición y reposo (Ap 6:9–11; 14:13), una condición que debe preferirse con mucho a la que disfrutan ahora. Es una eliminación de la actividad de la muerte del alma de los creyentes, una expulsión de la muerte espiritual por completo y de todo lo que tiene lugar en la muerte temporal. En la regeneración esa muerte espiritual se rompe en principio, en la santificación continúa la lucha, en la muerte temporal el alma es retirada del terreno de batalla y colocada más allá de toda influencia de la muerte. En la resurrección, la muerte también perderá finalmente su poder sobre el cuerpo.

   Lo que sucede con los incrédulos debe situarse dentro del mismo punto de vista. Es una manifestación adicional de la muerte espiritual que viene sobre ellos en la muerte temporal. Son separados más aún de Dios.

   La muerte como muerte temporal es para los hijos de Dios algo diferente de lo que significa para los incrédulos. El tema de la muerte puede que sea el mismo; la forma y el alcance, cambian. Se puede debatir por qué los hijos de Dios siguen teniendo que morir. ¿No hubiera sido más consecuente si la recreación de sus cuerpos hubiera llegado al mismo tiempo que la recreación de sus almas, gradualmente, aunque también fuera en una crisis? A esta pregunta se le puede dar una doble respuesta: (a) Los creyentes deben morir para que por la conciencia de la muerte para ser liberados

de la tierra y de lo temporal. La muerte temporal es parte de *su cruz*, y la cruz tiene este alcance (Mt 16:24–25). (b) El orden providencial de Dios se desarrolla de tal manera que Él ha querido reservar la recreación material para el fin de los tiempos; y el perfeccionamiento de los cuerpos de los creyentes pertenece a la recreación de las cosas materiales. Sus cuerpos son parte de la materia y, por lo tanto, deben aguardar a la liberación de toda la creación gimiente (Rom 8:20–22). Desde ahora, sin embargo, los creyentes deben entrar al cielo, no queda nada más que separar sus cuerpos de sus almas.

f) En cuanto a los detalles de este estado antes de la resurrección, tanto en el cielo como en el infierno, para creyentes e incrédulos, no podemos decir casi nada. Solamente se nos describen los rasgos generales. La parábola del rico y Lázaro es una parábola de la cual no se pueden o no se deberían trasladar todas las características. Deberíamos ceñirnos al punto de la comparación; todo lo demás es contexto. Se presentan todo tipo de preguntas: ¿pueden los espíritus de los muertos regresar a la tierra? ¿Pueden establecer allí una relación de una manera u otra con aquellos que están en el cuerpo? ¿Los espíritus en el cielo o en el infierno saben lo que está sucediendo en la tierra? La Escritura no responde estas preguntas. Sólo dice, como cuestión práctica, que no debemos tratar de tener tal comunión con los muertos de ninguna manera, con o sin medios mágicos. Invocar a los difuntos es pecado (Dt 18). El espiritismo tiene algo atractivo para muchos porque en el desierto de la incredulidad y del materialismo promete una especie de compensación. Pero el engaño que acecha en su interior no es de Dios. No puede ser usado como un medio de gracia (Lucas 16:30–31).

3. ¿Qué enseñan los católicos romanos sobre el purgatorio?

El purgatorio (*purgatorium*) es un lugar de sufrimiento en el cual las almas de los creyentes son purificadas después de la muerte, de manera que este sufrimiento satisfaga a Dios por sus pecados y que ellas estén preparadas para la gloria celestial. Alguien puede permanecer en el purgatorio hasta el día del juicio. Después se acaba. La Iglesia tiene este purgatorio entre el poder de las llaves y puede, mediante su servicio, acortar el tiempo que las almas de los muertos pasan allí. Por lo general, el purgatorio se considera un lugar de fuego físico, pero la Iglesia no le ha otorgado el estatus de credo a esto último.

En el purgatorio se compensa el pecado cometido después del bautismo, porque Cristo sólo nos libró de la muerte eterna. La misa puede servir para disminuir la satisfacción que se nos exige. Es por eso que la Iglesia celebra misas por los difuntos que están en el purgatorio.

4. ¿Dónde está la presunta prueba de esta doctrina?

Principalmente en la tradición. La doctrina tiene sus raíces en el paganismo, en el parsiismo y el maniqueísmo. La doctrina ha sido especialmente desarrollada en la Iglesia Occidental. Agustín fue el primero en darle una forma concreta. Posteriormente, Gregorio Magno la desarrolló.

Sólo de una manera extremadamente forzada se pueden citar las Escrituras en defensa de este dogma. Se apela a las palabras de Jesús de que el pecado contra el Espíritu Santo no será perdonado, ni en este mundo ni en el venidero; de ahí la inferencia de que hay perdón en el mundo venidero. Pero esto no es más que una manera de hablar: “nunca”, “ni en la eternidad”, igual que decimos “ni en el cielo ni en la tierra” para referirnos a “ninguna parte”. Además, Apocalipsis 21:7–8, que no necesita refutación; Isaías 4:4; Miqueas 7:8; Zacarías 9:11;

Malaquías 3:2; 1 Corintios 3:13–15; 15:29. Todos estos pasajes hablan de algo totalmente diferente.

La doctrina católica romana debe ser juzgada por las premisas falsas en las que se basa: (a) la división de la obra de Cristo, como si todavía le tuviéramos que añadir algo; (b) el carácter meritorio de nuestras buenas obras, que no existe; (c) la doctrina del mérito en las buenas obras, de manera que la iglesia disponga de un tesoro de méritos; (d) el poder absoluto de las llaves de la Iglesia en un sentido *judicial*.

5. ¿Qué es el limbus patrum de los católicos romanos?

El *limbus patrum* (limbo de los padres) es el lugar donde los padres creyentes del Antiguo Testamento tuvieron que permanecer en un estado de expectativa antes de la venida del Mesías. Tras su muerte en la cruz, Cristo descendió al Hades y liberó a los padres. Esto concuerda con la doctrina católica romana de los sacramentos del Antiguo Testamento, a los cuales no les atribuyen el poder para salvar, como sí hacen con los sacramentos que la Iglesia administra ahora. El *limbus patrum* es una parte del Hades, del Seol, sobre el cual diremos más a continuación.

6. ¿Qué es el limbus infantum de los católicos romanos?

Un lugar donde moran las almas de los niños no bautizados. Estas almas no pueden entrar al cielo, porque esto sólo es posible para los bautizados. En los credos no se especifica de manera precisa qué hay que pensar sobre el estado de los niños que se encuentran en este lugar. El *limbus infantum* es un lugar que está en el Hades o Seol. Pero el castigo de los niños difiere del castigo de los adultos. Si se trata de *poena sensus*, "castigo de sentimiento" o tan sólo de *poena damni*, "castigo de pérdida" o "privación", es algo que la Iglesia no ha decidido. Los padres latinos parecen haber enseñado principalmente lo primero y los padres griegos principalmente lo segundo. La *poena damni* es una privación de la beatitud del cielo, de la visión beatífica de Dios. Thomas dijo que estos niños no sienten dolor o pena como resultado de esta privación. Otros dijeron que sí.

7. ¿Qué observaciones deberían hacerse sobre estos dos dogmas?

La doctrina del *limbus patrum* se derrumba junto con la proposición de que los santos del Antiguo Testamento no participaron de la salvación completa. Si tenían justificación, regeneración, los sacramentos completos, entonces no hay ninguna razón para negarles la salvación al morir. Un *descensus ad inferos* [descenso al infierno] de carácter local ya ha sido refutado anteriormente.

El *limbus infantum* se basa en el concepto católico de los sacramentos. Si el bautismo no es el medio, el único medio de regeneración, entonces los niños no bautizados pueden ir al cielo. Y si no van al cielo, deben ser enviados al infierno. No hay lugar o estado en el medio. Los niños no son demasiado inocentes como para perderse. Todo este concepto es producto de un debilitamiento de la comprensión del pecado original.

8. ¿Qué distinción se hace actualmente entre el Seol-Hades, por un lado, y el cielo-infierno, por el otro?

Muchos sostienen que en las Escrituras la palabra hebrea שְׁאוֹל (Seol) y la palabra griega ᾅδης (Hades) no significan el lugar de sufrimiento sino una morada general de los muertos,

en la que hay diferentes secciones para los distintos tipos de personas que se reúnen allí después de su muerte. De esta manera, en función de cada uno de los diferentes lugares, también se asume un estado distinto, que se distingue cuidadosamente del estado de destrucción eterna o bendición eterna. Seol-Hades es un lugar intermedio; aquellos que se encuentran allí viven en un estado intermedio. La Versión Revisada inglesa ha adoptado este punto de vista al no traducir Hades como "infierno", tal como hace la King James Version, sino como "Hades". En los libros históricos, Seol se traduce mayoritariamente como "la tumba" o "el hoyo" y en una nota marginal aparece "Seol" para que el lector no piense en "la tumba". En los libros poéticos se usa "Seol" en el texto y "la tumba" en el margen. Sólo en Isaías 14 se mantiene "infierno" en el texto.

Aquí no es factible enumerar todas las concepciones que se han formado con respecto a la relación del Seol-Hades, infierno y cielo entre sí. Como ejemplo, citamos la opinión de Kliefoth, un teólogo alemán moderno, que ha escrito un trabajo sobre escatología. Dice este autor: En la época del Antiguo Testamento había una sola morada para todos los muertos. Tanto los piadosos como los impíos iban a él. En el descenso de Cristo al infierno, este Seol fue vaciado de todos sus habitantes, es decir, tanto de aquellos llamados del Antiguo Testamento, que habían vivido bajo la dispensación del pacto de gracia (creyentes e incrédulos), como de aquellos no llamados bajo el Antiguo Testamento, que descendieron al Seol del mundo pagano. Pero el Seol no desaparece con el descenso al infierno. En efecto, Apocalipsis 6:8 y 20:13–14 hablan de él (bajo el nombre de "Hades") como de algo que continuará existiendo hasta el juicio final (Flp 2:10; Ap 5:3 también enseñan eso). Por lo tanto, los que no son llamados —paganos, mahometanos [musulmanes], judíos, etc.—, ahora van al Seol-Hades cuando mueren. Aquellos que son llamados, es decir, que viven bajo el evangelio, por otro lado, ahora van inmediatamente después de su muerte a Gehena (= infierno) si han sido incrédulos o al paraíso (= cielo) si creyeron. Según Kliefoth, los niños que mueren sin ser bautizados también van al Seol-Hades.

Contra esta idea hacemos las siguientes observaciones:

a) Que con las palabras *Seol* y *Hades* no siempre se puede pensar en un lugar. Sin duda ambos aparecen como conceptos abstractos con los cuales se hace referencia a estar muerto, a la separación del alma y el cuerpo. Esto tiene lugar para creyentes e incrédulos bajo los pactos antiguo y nuevo, y así, en un sentido figurado, se puede decir que todos, sin distinción, están en el Seol o en el Hades. Así es como se entiende en el Antiguo Testamento; por ejemplo, 1 Samuel 2:6: "El SEÑOR mata y da vida; Él hace descender al Seol y hace subir". Aquí el paralelismo muestra lo que se quiere decir (Gn 44:31; Job 14:13; 17:13–14; Os 13:14; Sal 89:48). Y se pueden encontrar muchos más lugares de ese tipo en el Antiguo Testamento.

   Pero Hades también aparece en este sentido en el Nuevo Testamento. Hechos 2:27: "No dejarás mi alma en el Hades (= en el estado de separación de la muerte), ni permitirás que tu Santo vea corrupción" (cf. v. 31). 1 Corintios 15:55: "Muerte, ¿dónde está tu aguijón? Hades, ¿dónde está tu victoria?" Aquí el paralelismo también muestra lo que se pretende decir con Hades. Y el número de tales citas también se puede incrementar.
b) Por lo tanto, no necesitamos demostrar que el Hades o el Seol nunca significan algo que se aplica tanto a los creyentes como a los impíos, sino sólo que no se refieren a un lugar donde moran o coexisten las almas de los creyentes y los impíos. En todos los versículos en los que Seol-Hades se entiende como un lugar, indica sino el lugar

de la destrucción, lo que nosotros solemos llamar “infierno”. Sólo hay que demostrar esto último. Se basa en los siguientes motivos:

1. Se amenaza con descender al Seol como un peligro y un castigo para los impíos (Dt 32:22; Job 21:13; Sal 9:17; Prov 5:5; 15:24). El sentido amenazante desaparece de estos pasajes si Seol es un lugar de carácter neutral, más negativo que positivo, donde se encuentran conjuntamente el bien y el mal. Así pues, *como lugar*, el Seol no puede contener dos secciones, Gehena y Paraíso, porque aquí Seol *como tal* equivale al lugar de la destrucción. La idea de una división dentro del mismo Seol es pagana y se introdujo por primera vez en el mundo del pensamiento cristiano procedente del paganismo, y quizás ya había influenciado a los judíos durante la estancia de nuestro Señor en la tierra, pero no está respaldada por la propia Escritura. Sólo del Seol *como estado* puede decirse que en él hay dos divisiones, pero en ese caso estamos hablando de manera figurada.
2. Si Seol no quiere decir el lugar de destrucción, entonces el Antiguo Testamento no tiene ninguna palabra para designar este lugar, y tendríamos que llegar a la conclusión de que durante la época del Antiguo Testamento no había “infierno”. Esta conclusión, sin embargo, contradice completamente cada analogía, está en conflicto con la justicia retributiva de Dios, y por lo tanto debe ser rechazada junto con su procedencia.
3. El Antiguo Testamento, por el contrario, habla de un lugar donde los creyentes que murieron en su Señor disfrutan de un estado de bendición. Por lo tanto, no pueden haber ido al Seol (Nm 23:5, 10; Sal 16:11; 17:15; 49:15; Prov 14:32). Enoc y Elías ciertamente no fueron al Seol, la tierra de las tinieblas y las sombras, como imaginan los paganos, y del cual decían que debía estar situado muy por debajo de la tierra (cf. Heb 11:16, 35).
4. El Seol como un lugar y no sólo como un estado aparece íntimamente relacionado con el concepto “muerte”. Por lo tanto, sólo se necesita captar este concepto bíblico de “muerte” en toda su profundidad para ver de inmediato que el Seol no pudo haber sido el lugar de morada de aquellos que murieron en el Señor. La muerte no es únicamente física. También es muerte espiritual. Puede compararse Proverbios 15:11; 27:20; 5:5 con Apocalipsis 20:14 para ver que en la primera serie de textos Seol y muerte están vinculados, igual que lo están Hades y muerte en el último pasaje.

c) Así pues, la Escritura designa con la misma palabra ambos significados del *estado de muerte* y el *estado de destrucción* (= *el lugar de destrucción*). No se trata de algo casual. Se basa en el hecho de que la muerte es un castigo por el pecado y que al regresar el cuerpo al polvo, al ser cubierto el cuerpo con la tierra, el Señor ha proporcionado una imagen de la *destrucción de la muerte en el sentido más amplio*, lo cual incluye la condenación del infierno. No debe pensarse que la designación de Seol para “infierno” es una metáfora derivada de la designación de Seol para “tumba”. Al contrario, dado que para los pecadores Dios ha ordenado el Seol como “infierno” y que en consonancia con el orden espacial determinado por el Señor, este “infierno” está asociado con lo que está *abajo*, Él ha querido que sucediera algo con nuestros cuerpos muertos que recordara simbólicamente a la destrucción eterna. De ahí que en el simbolismo bíblico la tumba sea la puerta de entrada al infierno. Por consiguiente, el Seol en el primer sentido es la antesala del Seol en el otro sentido. Pero debido a

que esto era así, y que claramente no puede aplicarse a aquellos que mueren en el Señor, la Escritura, por boca del apóstol Pablo, le ha dado otro sentido a este "descenso" para los creyentes, relacionado con otro simbolismo. Para los creyentes, descender al infierno es ser sembrado en un surco. La semilla también cae, aparentemente para pudrirse, pero en realidad es para subir en la gloria del tallo, la hoja y la flor.

En el Antiguo Testamento, el Seol significa habitualmente la "tumba", y es menos frecuente el sentido de "infierno". En el Nuevo Testamento sucede lo contrario. Esto tiene que ver con el hecho de que en el Nuevo Testamento se arroja más luz sobre la doctrina de las cosas futuras.

De lo dicho cabe concluir que hay muy poca justificación para traducir siempre Seol o Hades de la misma manera y decidirlo *a priori*. En cada caso, la traducción debe depender del contexto. La Versión Revisada inglesa ha hecho algo arriesgado al tomar partido en este punto, y en última instancia no es capaz de ser consecuente (Is 14). O bien habría que dejar sin traducir Seol y Hades en todos los pasajes o bien se tendría que evaluar y decidir cada caso concreto individualmente.

9. ¿Qué debe entenderse por la doctrina del sueño del alma?

Esta es la doctrina que afirma que después de la muerte, el alma continúa sobreviviendo como un ser espiritual separado e indivisible, no en un estado claramente consciente con continuidad de conciencia, sino más bien en un estado de sueño. En la época de Eusebio, había quienes defendían esta doctrina. Él habla de una pequeña secta cristiana en Arabia. Ideas semejantes surgen también en la época de la Reforma. Calvino escribió contra ellos; Socino enseñó que después de la muerte el alma no puede tener comunión con nada fuera de ella, aunque pensó que en sí misma está activa conscientemente.

Se apela concretamente al hecho de que en las Escrituras la muerte a menudo se denomina sueño (p. ej., 1 Tes 4:14–15; 5:10). También se dice que la concepción de un día de juicio tan sólo al final incluye que el período de tiempo entre la muerte y este juicio no cuenta para el alma y su estado consciente. Ninguno de estos dos argumentos tiene fuerza suficiente para convencer a la luz de las afirmaciones expresas de la Biblia. Que la muerte se llame sueño significa no decir nada más que la relación entre el alma y el cuerpo —y con ella la relación entre el alma y este mundo terrestre y visible— se interrumpe. Supongamos que alguien en un arrebato de los sentidos (éxtasis) recibe una visión. Entonces tendrá la apariencia de estar completamente dormido, y tal vez no habrá ningún rastro de que la vida de su alma permanezca en su cuerpo. Y aun así, al mismo tiempo, su alma estará conscientemente activa, verá, oirá, etc. Del mismo modo se puede decir de los muertos que duermen. El juicio del último día no es tanto necesario para decidir cuanto una proclamación pública del veredicto dado por Dios.

10. ¿Qué significa la doctrina de una llamada "segunda probación"?

"Segunda probación" es una segunda prueba o examen. La "primera probación" tiene lugar en esta vida. Esta doctrina postula una segunda después de esta vida. Generalmente, la doctrina antes mencionada del Seol-Hades como un lugar intermedio está relacionada con esta doctrina. En ella, la línea divisoria para el individuo entre esta era y la era venidera no es su muerte, sino el día del juicio. Hasta entonces, nada está decidido; sólo entonces se

produce la decisión irrevocable. La aplicación de la obra de Cristo va más allá de la muerte; el hoy de la gracia se extiende hasta el día del juicio. Es obvio que este principio general puede tener múltiples aplicaciones concretas. Se puede hacer que el tiempo de gracia continúe para todos sin distinción. También se puede hacer una excepción para aquellos que en esta vida aún no han estado bajo la administración de los medios de gracia, es decir, los paganos y los niños. Y esta restricción de una segunda oportunidad para los paganos y los niños, descansa nuevamente en el hecho de que uno sabrá de un solo pecado que es digno de condenación; a saber, el pecado de rechazar a Cristo. El pecado original y el pecado real, mientras no estén relacionados con Cristo y se conviertan en el pecado de incredulidad, no condenen a nadie (así piensa Dorner, IV, 167). El pecado contra el evangelio es *el* pecado, el mayor pecado.

Contra esta doctrina en general observamos lo siguiente:

a) Que la Escritura claramente enseña que todo se decide al morir: "morir una vez, y después de esto el juicio" (Heb 9:27); "moriréis en vuestro pecado" (Juan 8:21); "se acerca la noche, cuando nadie puede trabajar" (Juan 9:4; cf. Lucas 21:34–35; 13:24–25; 2 Cor 6:2; Heb 3:7; 4:7).
b) La misma conclusión se infiere del hecho de que en la muerte los creyentes son completamente santificados y apartados de toda variación y cambio. Ahora la vida sube y baja, pero esto se acaba con la muerte. "Pero el que persevere *hasta el fin* será salvo" (Mt 10:22); "Jesucristo os sostendrá *hasta el final*" (1 Cor 1:8; cf. Heb 3:6, 14; 6:11; Ap 2:26).

Contra la forma concreta que aplica esta doctrina a paganos y niños:

a) La base es antibíblica de principio a fin. Por el más mínimo pecado, el hombre es digno de condenación delante de Dios. No se vuelve pecador sólo por rechazar a Cristo. La concepción a la que objetamos se reduce finalmente a la opinión de que Dios libra a todas las personas de la condenación por los méritos de Cristo, y luego les brinda nuevamente la oportunidad de decidir por sí mismos. Esto es un arminianismo encubierto.
b) El rechazo de Cristo es un pecado grande y severo, pero en ninguna parte se presenta como el único pecado que condena.
c) Esta doctrina extinguiría todo el espíritu misionero. Si los paganos tienen las mismas oportunidades en el mundo futuro que aquí, entonces llevarles el evangelio no hace otra cosa que apresurar la crisis. Eso podría hacer que su juicio llegara más rápido y los hiciera sentir más ansiosos. ¿Por qué no dejarlos vivir en la ignorancia entonces? Hablando con reverencia, ¿vamos a dejarle toda actividad misionera a Dios mismo?
d) La Escritura es tan enfática al enseñar el carácter decisivo de esta vida presente para la eternidad que muchos que asumen una predicación del evangelio en el más allá aun así reconocen que el resultado de esta predicación siempre viene determinado por el estado del oyente ya en esta vida. Así, por ejemplo, Kliefoth dice: si alguien de entre los paganos ha actuado aquí de acuerdo con la luz que tenía, entonces también se convertirá mediante la predicación en el Seol; de lo contrario, no. Pero entonces nos preguntamos: ¿por qué sigue siendo necesaria la predicación?
e) La Escritura enseña que los paganos están perdidos (Rom 1:32; 2:11, 14–15; Ap 21:8). La Escritura nos ofrece muy pocos datos sobre la base en la que alguien podría confiar en su salvación, tanto en el caso de los adultos paganos como en el de los

hijos de los paganos que mueren antes de llegar a la edad de discernimiento. Naturalmente, no se puede decir *a priori* que eso sea imposible. Algunos de los antiguos calvinistas dejaron abierta explícitamente esta posibilidad. El Dr. Kuyper también la deja abierta, aunque no como una doctrina, sino sólo como una mera posibilidad. Aquí podríamos nombrar, entre otros, a Zanchi y Bucanus. Supongamos que con estos teólogos uno quisiera dejar abierta la posibilidad, entonces todavía habría que protestar más seriamente contra la visión superficial de que sólo se elige a Séneca, Cicerón y personajes similares como ejemplos típicos. La virtud se convierte en la base para saber quién es elegido. Si los paganos se salvan, estos podrían encontrarse entre la nobleza, los virtuosos y los eruditos. Aquí se mide con una vara de medir desigual. Se apela a Hechos 10:35, pero allí los términos "le teme (a Dios)" y "hace justicia" son términos técnicos para el proselitismo (Hechos 13:26; 17:4, 17; 16:14). 1 Pedro 3:19–20; 4:6 ya se ha analizado en detalle anteriormente.

11. ¿Qué significa la doctrina de la aniquilación o de la inmortalidad condicional?

La doctrina de que al morir, las almas de los incrédulos son completamente aniquiladas o pierden la conciencia para siempre. Obsérvese ese "para siempre", ya que es concretamente en este punto en el que esta doctrina difiere de la del sueño del alma. Por lo general, se dice que, por su naturaleza, el alma del hombre no posee inmortalidad sino que depende del cuerpo como organismo para su continuidad de conciencia. En el hombre tal como es por naturaleza (no en lo que se ha convertido como consecuencia del pecado), el alma pierde su conciencia tan pronto como el cuerpo muere. Sin embargo, por gracia, Dios hizo inmortales a sus hijos, es decir, les otorgó la continuación de su conciencia después de la muerte corporal; de ahí la inmortalidad condicional. En consecuencia, esta teoría niega el castigo eterno de los impíos o dice que su castigo consiste en la aniquilación, al menos de la conciencia.

Las objeciones a esta doctrina son:

a) Que la muerte, en el sentido propio del término, provocara la aniquilación contradice toda analogía. Dios no aniquila las cosas, sino que hace que adopten otras formas. Así sucede con el cuerpo. Entonces, ¿por qué iba a ser diferente con el alma? El concepto bíblico de la muerte no tiene nada en común con la aniquilación. Un hombre está espiritualmente muerto antes de morir corporalmente, pero ¿acaso su alma es aniquilada o su conciencia disminuida (Ef 2:1–2; 1 Tim 5:6; Col 2:13; Ap 3:1)?
b) La aniquilación no se puede llamar castigo. El castigo exige conciencia del dolor. Y donde la existencia cesa, la consciencia obviamente también cesa. A lo sumo se podría decir que el miedo a la aniquilación es un castigo, pero naturalmente es un castigo temporal y muy leve. Dios puede hacer que los seres racionales vuelvan a la nada o hacerles perder la conciencia. ¿Sería eso un castigo?
c) Si el castigo de los incrédulos consiste en la aniquilación o eliminación de la conciencia, entonces no es posible que haya grados de castigo. Todos deben ser castigados de la misma manera y en el mismo grado. Pero las Escrituras parecen enseñar lo contrario (Lucas 12:47–48; Rom 2:12).
d) Muchas personas ven la extinción de la conciencia como algo deseable porque están cansadas de existir. Entonces, para ellos, el castigo se convertiría en una bendición. Y si su conciencia cesara, no podrían convencerse de que se habían equivocado.

CAPÍTULO 7

Escatología general

1. ¿Qué debería analizarse dentro de la escatología general?

a) La resurrección de la carne
b) El retorno del Señor para el juicio y todo lo que eso lleva aparejado.
c) La doctrina del reino de los mil años; el milenio.
d) El castigo eterno del infierno.
e) La eterna beatitud del cielo

2. ¿Se ha negado también la resurrección de la carne?

Sí, los saduceos la negaron. Los atenienses sólo podían burlarse de ella (Hechos 17:18, 32). Himeneo y Fileto dijeron que ya había tenido lugar, es decir, que era una resurrección puramente *espiritual* 2 Tim 2:17–18). En Corinto también había una facción que dudaba de la resurrección (1 Cor 15:12). Los gnósticos negaban la resurrección de la carne basándose en el desdén platónico de la materia. En vista de todo esto, la antigua iglesia dijo en su credo más antiguo [el de los Apóstoles]: "Creo en la resurrección de la carne".

3. ¿Enseña el Antiguo Testamento la resurrección de la carne?

Sí, en Isaías 26:19–20; Daniel 12:2–3. En consecuencia, en esa época en que las Escrituras del nuevo pacto nos ubican, los judíos generalmente creían en la resurrección — Marta, por ejemplo (Juan 11:24; cf. también Mt 16:14; Marcos 6:15; 9:10; Lucas 9:8, 19; Mt 14:2; Marcos 6:14, 16; Lucas 9:7). Especialmente lo que dice el Señor contra el escepticismo saduceo (Mt 22:23–32; Juan 5:26, 28) se puede comparar para el Nuevo Testamento. El *locus classicus* es 1 Corintios 15.

4. ¿Cómo se designa a Cristo?

Las primicias de los que durmieron, el primero de la resurrección de los muertos, el primogénito de entre los muertos (1 Cor 15:20, 23; Hechos 26:23; Col 1:18; Ap 1:5). Esto indudablemente se entiende como primer lugar en cuanto a orden, pero también se puede tomar en cuanto a tiempo. En el sentido más completo, nadie se levantó de entre los muertos antes que él. Ciertamente hubo resurrecciones de muertos en el Antiguo Testamento, pero volver a esta vida terrenal ordinaria con un cuerpo como el que se tenía anteriormente todavía no es ser resucitado en el sentido escatológico. Probablemente estas personas que fueron resucitadas murieron otra vez. La resurrección escatológica otorga un nuevo cuerpo que no se descompondrá nuevamente.

5. ¿Cuándo tendrá lugar la resurrección?

Antes del juicio final, al regreso de Cristo para el juicio (1 Tes 4:16; 1 Cor 15:23–25; en cuanto a Ap 20:5, véase más abajo en relación con el milenio). La mayoría de quienes enseñan un milenio divide la resurrección en dos. Tertuliano suponía que era un proceso gradual, que durante los 1,000 años una persona sería resucitada antes, otra más tarde, según la dignidad de la persona, pero que solamente al final de los 1,000 años recibirían un cuerpo

mejor. Los quiliastas posteriores, sin embargo, dividieron según las clases de hombres y no según las partes de la resurrección misma. Algunos dijeron: en la primera resurrección, sólo creyentes; otros: sólo creyentes de Israel.

Aquí observamos que las Escrituras sólo hablan de un tiempo de resurrección. Esto es claro en Juan 5:27–29, dónde *en la misma hora*, a la voz del Hijo del Hombre, los que hicieron lo bueno y los que hicieron lo malo saldrán de sus tumbas. Mateo 25:31 requiere lo mismo, y 2 Corintios 5:10 no se queda atrás. Una doble resurrección requeriría una parusía doble, ya que, como se ha demostrado anteriormente, la resurrección como un hecho en el mundo *visible* mundo está vinculada al regreso *visible* del Señor, a su aparición en un lugar de la tierra.

Para una resurrección sucesiva, como pensaba Tertuliano, falta todo fundamento. La resurrección no es un proceso; es una crisis y al mismo tiempo, como tal, *un ser reunido para el juicio final*. No puede tener este significado como proceso.

6. ¿Quién efectuará la resurrección?

a) A veces es Dios en general quien por su poder hace vivir a los muertos (Mt 22:29; 2 Cor 1:9), quien nos da el cuerpo resucitado (1 Cor 15:38).
b) Así como el Padre hace vivir a los muertos, también lo hace el Hijo (Juan 5:21). Es la voluntad del Padre que el Hijo resucite a los muertos en el último día (Juan 6:38–40, 44). Los muertos oirán la voz del Hijo de Dios (Juan 5:25; 1 Tes 4:16).
c) Dios hará vivir nuestros cuerpos mortales por su Espíritu (Rom 8:11).

Por lo tanto, el Dios trino logrará la resurrección como consecuencia de y gracias al poder de la resurrección del Mediador. En Romanos 4:17 se establece un paralelismo entre la resurrección y la creación.

7. ¿Es la resurrección algo que ya está preparado para aquí o algo completamente nuevo?

Especialmente en tiempos recientes se ha propuesto que la semilla del cuerpo resucitado ya está presente aquí en nuestros cuerpos mortales. Como se vio anteriormente, este punto de vista se suele relacionar con la doctrina de los sacramentos. Será un fruto de la Cena del Señor cuando este cuerpo superior se origine y se desarrolle en nosotros; así pensaba Ireneo, y también Tertuliano; en los últimos tiempos, Delitzsch, entre otros.

La consecuencia de todas estas concepciones es que la resurrección aparece cada vez más como un resultado natural de la santificación y, en esa medida, menos como el fruto de un milagro absoluto. No puede producirse desde el exterior; debe producirse desde adentro. Pero eso es confuso y mezcla la materia con el espíritu. El espíritu no puede, por sí mismo, recrear la materia, tal como se afirma aquí. Creemos que la recreación de la materia está reservada para el final y que se llevará a cabo mediante un milagro. Por último, según este punto de vista, la resurrección de los incrédulos sigue siendo algo totalmente inexplicable. Para ellos todavía habría que pensar en un milagro.

8. ¿Quién resucitará?

Según las Escrituras, todos los seres humanos que murieron antes de la hora de la resurrección (Juan 5:25, 28–29; “todos los que están en las tumbas”, v. 28). Aquellos que no han experimentado una muerte corporal evidentemente tampoco serán resucitados (por ejemplo, Enoc, Elías), y tampoco aquellos que estén viviendo en el momento de la parusía

(1 Tes 4:17; 1 Cor 15:51). Para aquellos que todavía están vivos se producirá un cambio en lugar de la resurrección.

La resurrección de los impíos ha sido negada en tiempos antiguos y modernos. Algunos suponen que sólo los creyentes serán resucitados, ya que enseñan una inmortalidad condicional; otros relacionan la resurrección con los medios de gracia.

9. ¿Qué será resucitado?

En general, podemos responder que será resucitado el *mismo* cuerpo que se deposita en la tumba. Por lo tanto, existe una identidad. La Escritura siempre habla de tal manera que esto se presupone. *Esto* corruptible debe vestirse de incorrupción [1 Cor 15:53]. La resurrección de Cristo es un ejemplo de la resurrección de los creyentes. Ahora bien, no puede haber ninguna duda de que el cuerpo del Señor que se levantó era idéntico al que se había depositado en la tumba. Aún llevaba las señales de su sufrimiento, la herida de la lanza y las marcas dejadas por los clavos. Lo mismo está implícito también en la imagen de la siembra utilizada por el apóstol (1 Cor 15). Lo que crece en el campo no es sustancialmente lo mismo que se coloca en el surco, pero tampoco es algo completamente nuevo que no tenga nada que ver con él.

El sujeto de la resurrección es *el cuerpo*, y eso ya implica que existe identidad y continuidad. Imagina que el alma recibiera un nuevo cuerpo. ¿Podría aún decirse que *el cuerpo resucitó*? Entonces sería el alma el sujeto de una transformación, no el cuerpo el sujeto de la resurrección. Pero las Escrituras hablan claramente de ἀνάστασις, ἐγείρεσθαι.

Aquellos que reducen la resurrección más a un proceso gradual que ya comienza en esta vida también deben negar la identidad del cuerpo resucitado. Se busca ayuda más o menos así: este cuerpo espiritual que ya se está formando aquí gradualmente es como el grano en la parte que germina de una semilla de grano. La semilla entera no se transforma en la planta; una gran parte se pierde, esto es, la cáscara. Sólo la parte que germina, el grano, llega a brotar. De manera similar, el cuerpo superior, como un capullo, está en el cuerpo terrenal, y mientras la cáscara perece, el capullo brota en el día de la resurrección.

Pero en contra de esta visión, debe notarse que Pablo nos ha enseñado que la semilla es *el cuerpo material en su conjunto*, no una parte de él. Además, Pablo no ha dejado la imagen para *explicar* el misterio, sin tan sólo para mostrarnos mediante una analogía lo que se pretende y cómo esto no es imposible. No se pueden trasladar todas las características de la imagen, porque de una semilla de grano que se siembra salen muchos, mientras que de cada cuerpo enterrado sólo resulta un cuerpo resucitado.

Sin embargo, tampoco se puede caer en extremo opuesto, como si el cuerpo resucitado fuera completamente igual que el cuerpo enterrado. En contra de esta opinión hay objeciones importantes:

a) Ya en el uso ordinario del lenguaje, toda identidad no es, como tal, una identidad material en todos los aspectos. Somos conscientes de tener el mismo cuerpo que teníamos hace 10 años, y sin embargo este cuerpo no está compuesto por la misma materia que tenía entonces. Hay un proceso constante de metabolismo; se introduce una nueva materia y se va eliminando la vieja; el cuerpo nunca es estable. ¿Por qué entonces sería necesario que las mismas partículas de materia que se depositan en la tierra se reconstituyeran en un cuerpo?
b) Indudablemente, ha ocurrido en repetidas ocasiones que las mismas partículas de materia que se encuentran en el cuerpo de un hombre pasan después de su muerte al

cuerpo de otro hombre. Cabría preguntarse (a la manera saducea): ¿de quién serán en la resurrección de los muertos? Pero sin duda aquí también el Salvador habría respondido que no es así en la resurrección de los muertos.

c) La Biblia enseña explícitamente que, a pesar de la identidad, habrá una diferencia entre el cuerpo actual y el cuerpo futuro. Se dice en 1 Corintios 15:50 que la carne y la sangre no heredan el reino de los cielos. Por eso, el apóstol no quiere enseñar que el cuerpo resucitado sea inmaterial, sino sólo que no es de carne y hueso en el sentido terrenal de estas palabras. El apóstol también dice: "Y lo que siembras no es el cuerpo que será sino una mera semilla, tal vez de trigo o de algún otro grano. Pero Dios le da un cuerpo *como él quiere*, y a cada semilla *su propio cuerpo*" (vv. 37–38).
d) En el momento de la resurrección se producen cambios grandes y radicales. Lo mortal se viste de inmortalidad, lo corruptible de incorrupción, lo débil se vuelve fuerte, lo que era deshonroso vuelve a aparecer en gloria. Con respecto a dos órganos, al menos, se nos enseña que ya no servirán para su uso actual; a saber, los órganos sexuales (Mt 22:30) y los órganos digestivos (1 Corintios 6:13). En el último pasaje se dice incluso que Dios destruirá tanto el estómago como la comida. Ambos órganos están conectados con esta dispensación terrenal y la obra que debe realizar el ser humano en ella, y si se preservan serán destinados a un uso más elevado. Por último, también tenemos la explicación explícita de que el cuerpo resucitado (al menos para los creyentes) es un cuerpo neumático, espiritual, y ya no un cuerpo psíquico [ψυχικόν, 1 Cor 15:44] y natural.
e) Así que nosotros decimos: coexisten la *identidad* y la *diferencia*. La dificultad estriba únicamente en determinar en qué consiste esa identidad. Hay que tener en cuenta lo siguiente:
    1. Habrá una identidad entre *forma* y *figura*. Cada cuerpo tiene algo personal y característico, pero además cada tipo de cuerpo también tiene algo típico. Es difícil determinar hasta dónde se puede llegar con respecto al primer aspecto, pero con respecto a este último se puede decir con certeza que el *typus* [tipo] del cuerpo humano se conservará. La concepción de Orígenes, que atribuyó una forma esférica a la persona resucitada porque la esfera es la figura matemática perfecta, debería llamarse banal. El hecho de que después de su resurrección, Cristo tuviera una forma humana lo zanja todo en este punto.
    2. En el caso de los creyentes, todos los defectos e imperfecciones serán eliminados del cuerpo. Algunos han pensado que un lisiado primero debe resucitar como lisiado y luego ser transformado. Pero las Escrituras presentan la situación de manera diferente. No hablan de la resurrección más la glorificación como dos cosas divergentes, sino que dicen: se levanta "*en* gloria" (1 Cor 15:43).
    3. Aquí debemos ser modestos y no pretender ser más sabios de lo que se enseña en las Escrituras. Agustín y otros supusieron que *toda* la materia que alguna vez había estado presente en el cuerpo, todas las uñas y todo el cabello que alguna vez habían sido cortados, ayudaría a formar el cuerpo resucitado, no en la misma forma, pero sí en lo sustancial. Otros eran más moderados y decían que sólo las partículas de materia que estaban en el cuerpo al morir (por ejemplo, Tomás de Aquino). Sin embargo, también hay objeciones contra este punto de vista. En caso de crecimientos defectuosos, malformaciones y desproporción, seguramente habría que suponer una pérdida de materia. Por

lo tanto, es mejor guardar silencio en este punto sobre el *cómo*. Solamente se puede decir esto: en el cuerpo resucitado también habrá una identidad de materia con el cuerpo presente. En tiempos modernos, esto a menudo se presenta de tal manera que sólo entraran en el cuerpo los mismos tipos de materia, por ejemplo, hidrógeno, oxígeno, etc., pero tal vez nada de las mismas partículas de estos tipos. En nuestra opinión, eso anula la identidad y la reemplaza por una similitud de tipo. Dos estatuas hechas del mismo tipo de mármol no son idénticas. Creemos que la materia se transfiere, pero no sabemos qué materia o cómo se transfiere. Las Escrituras no nos dan una explicación segura, y a pesar de toda la investigación científica, la materia misma sigue siendo un misterio. ¿Quién podrá explicar cómo la cosa misteriosa que tratamos inútilmente de comprender continuará en la otra cosa misteriosa? Con Dios todo es posible.

4. Podemos plantear la misma pregunta que los corintios: "¿Con qué tipo de cuerpo vienen?" (1 Cor 15:35). ¿Puede una persona que murió de niño esperar que vaya a tener el cuerpo de un niño en la resurrección? ¿Acaso todos los cuerpos serán resucitados en forma adulta? ¿Seguirán siendo visibles las diferencias entre sexos? Cuando el Salvador explica que serán "como ángeles en el cielo" [Mt 22:30], ¿quiere esto decir que no sólo cesará la función de los órganos sexuales sino que los propios órganos desaparecerán? ¿Se prescindirá del estómago y la comida en sí o sólo de su uso terrenal? Estas son preguntas extremadamente difíciles que quizás no se vayan a resolver por completo.

   En cierto sentido, la resurrección es general e igual para todos, ya que no sólo los creyentes resucitan sino también los incrédulos. Aun así, de nuevo, esta resurrección general no es la misma para todos, ya que el Señor mismo hace una distinción entre "la resurrección para vida" y "la resurrección para condenación" (Juan 5:29 [KJV]). La resurrección "en gloria" no se puede atribuir a los incrédulos, ya que es la resurrección de un cuerpo que desde ese momento va inseparablemente unido al alma y no puede separarse de ella. La muerte espiritual entra en nuestro estado natural y en esta dispensación terrenal siempre termina con la muerte temporal; a la larga, un alma pecaminosa no puede seguir unida al cuerpo. Sin embargo, desde ahora, de acuerdo con la ordenanza de Dios, este vínculo debe existir para los perdidos, el cuerpo necesita estar hecho de tal manera que, como órgano y sede del castigo, permanezca permanentemente unido al alma. Por lo tanto, en realidad también le sucede algo al cuerpo resucitado de los incrédulos; se convierte en algo diferente de lo que era antes. Aun así, hay que tener presente que lo que Pablo dice en 1 Corintios 15 no es aplicable a los incrédulos, ya que se ve como un fruto de la resurrección de Cristo. Nuestro Catecismo [de Heidelberg] [respuesta 45] también dice que la resurrección de Cristo es una prenda segura de nuestra resurrección como *depósito* (vv. 20, 23, 45, 49). Por lo demás, las Escrituras dicen poco sobre cómo será el cuerpo de los impíos tras la resurrección. Algunos creen que pueden decirnos con completa precisión qué aspecto tendrán esos cuerpos. Se nos dice que llevarán la imagen de Satanás, que serán completamente repulsivos y malformados; que todas las marcas del pecado estarán grabadas en ellos. Por un lado, no hay pruebas de todo esto; por otro, siempre habrá que distinguir entre el cuerpo que *reciban*

los incrédulos y la posterior deformación y malformación que sufrirá ese cuerpo por el efecto sobre él de sus almas pecaminosas y perdidas. Negativamente, podemos decir que los cuerpos de los perdidos no serán espirituales, gloriosos, poderosos (cf. 1 Cor 15:43–44).

Por lo que se refiere al cuerpo de los creyentes, deben distinguirse dos elementos: (a) aquello por lo cual se distingue del cuerpo de pecado; (b) aquello por lo cual se distingue del cuerpo que tenía Adán antes de la caída. Pablo enseña claramente que la imagen según la cual se forma el cuerpo resucitado no es la imagen del primer sino del segundo Adán (1 Cor 15:49; Rom 8:29). Los creyentes reciben un cuerpo que no está diseñado para la tierra sino para el cielo, al menos para la nueva tierra en la que mora la justicia. Sus cuerpos no sólo están libres de toda corrupción y de cualquier semilla de muerte, sino que tampoco pueden morir más (Lucas 20:36; Juan 11:26). La segunda muerte no tiene poder sobre ellos (Ap 20:14; 21:4). Los cuerpos de los creyentes serán espirituales, gloriosos, poderosos, cuerpos celestiales (σώματα ἐπουράνια, 1 Cor 15:40, 43–44); se elevarán entre las nubes y recorrerán distancias (1 Tes 4:17).

Basándose en Apocalipsis 20:12 algunos han querido concluir que en la resurrección aquellos que hayan muerto como niños pequeños también recibirán los cuerpos de un niño pequeño. Está claro que eso es derivar demasiado de una sola frase. En respuesta a este tipo de exégesis, cabe preguntarse con razón: ¿cómo pueden *estar de pie todos* los niños pequeños? El pasaje dice claramente: “Y vi a los muertos, pequeños y grandes, *en pie* delante de Dios”. Lo que se quiere decir es sencillo: todos los muertos, sin distinción de edad, clase, sexo, etc.

Aquellos que vivan cuando el Señor vuelva no morirán, sino que serán cambiados en un abrir y cerrar de ojos (1 Cor 15:51–53; 1 Tes 4:13–18; a estos pasajes algunos agregan 2 Cor 5:1–10, ya que, se cree, el apóstol supuso que la parusía estaba muy cerca). La Escritura no habla de una transformación de los incrédulos sin morir. Aun así, hasta donde sabemos, tampoco hay textos que definitivamente excluyan esto. El tiempo de la transformación de los vivos coincide plenamente con el tiempo de la resurrección de los muertos; una cosa no precederá a la otra. Todavía en el mismo contexto (1 Tes 4:16–17) Pablo dice que, por orden, los muertos resucitarán primero y luego los vivos serán transformados. En cualquier caso, esto es meramente una diferencia de poco tiempo y ninguna de las dos, ni la transformación ni la resurrección, puede describirse como un proceso. La transformación se producirá *en un punto en el tiempo, en un instante*. Los que resuciten y los que sean transformados serán llevados juntos en las nubes para encontrarse con el Señor. Si 2 Corintios 5:1–10 también habla de este cambio, entonces se distingue aquí del “ser vestido” (ἐνδύσασθαι) de la resurrección, como un “ser revestido” (ἐπενδύσασθαι) y se describe además como lo mortal “siendo absorbido” por la vida [vv. 2–4]. Y, por último, se agrega que este cambio es preferible a la resurrección, indudablemente porque el cristiano que participa en él no tiene que pasar por la muerte (v. 4).

10. ¿Qué debería tratarse en relación con el regreso del Señor para juzgar?

a) Los eventos que lo preceden
b) El regreso en sí.
c) El juicio final que lo sigue.

11. ¿Qué cosas surgen para la discusión en cuanto a los acontecimientos que preceden al retorno del Señor?

a) El llamamiento de los gentiles
b) La conversión de los judíos.
c) El anticristo
d) Señales y prodigios.

12. ¿Dónde está la dificultad de decir algo sobre estas cosas?

a) En la necesidad de hacer un estudio completo y exhaustivo de todas las profecías, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, antes de hablar de ellas.
b) En el carácter distintivo de la propia profecía. Frecuentemente habla en términos tales que sólo se entiende su significado correcto posteriormente, después de su cumplimiento.

13. ¿En qué te basas para establecer que el llamamiento general de los gentiles debe preceder al retorno del Señor?

En Mateo 24:14; Marcos 13:10; Romanos 11:25. Estos y otros pasajes similares tomados conjuntamente incluyen que la difusión del evangelio a todos es el objetivo hacia el que se mueve la historia y que, por tanto, con el logro de esta meta, la historia ha cumplido su cometido y da paso al final de todas las cosas. Las profecías mencionadas aquí no significan necesariamente que todas las naciones aceptarán el evangelio *en masa*, sino únicamente que llegará a todas las naciones y en todas ellas encontrará seguidores. Parece que tan sólo significa eso, incluso en Romanos 11:25.

14. ¿Dónde se habla de la conversión de los judíos como una señal del fin?

En general, en todas las profecías del Antiguo Testamento que hablan de la apostasía y el retorno de los judíos; más concretamente, en Zacarías 12 y Romanos 11. Romanos 11 habla de una conversión nacional, es decir, una conversión de la mayoría, con lo cual naturalmente no se dice también que entonces todos los individuos de esa mayoría serán salvados. Pero lo que se quiere decir es algo en conjunto, algo nacional, ya que Pablo distingue claramente entre la conversión del "remanente según la elección" [Rom 11:5] y la salvación de "todo Israel" [v. 26].

15. ¿Qué hace que el tratamiento de los detalles adicionales de esta conversión resulte tan difícil?

Pues por un lado, que se ha relacionado con el retorno anticipado de los judíos a Tierra Santa, y por el otro con el reino milenial. Esto ya sucedió bastante pronto (Justino, Ireneo). Como reacción, los opositores al quiliasmo no pocas veces han negado la conversión general de los judíos (p. ej., Agustín). Más tarde, la duda sobre esta conversión también se mantuvo a la par que la aversión al quiliasmo. Se temía fomentar el quiliasmo.

Nos parece que la conversión de Israel está claramente predicha. Pero eso no ocurrirá para hacer de Israel una nación especial y devolverle su antigua posición separada; eso sería un anacronismo en tiempos del Nuevo Testamento. Tampoco será para devolver a los judíos a Tierra Santa.

Para defender este punto de vista se recurre a lo siguiente:

a) Las declaraciones explícitas de la profecía veterotestamentaria. Pero debería observarse que la profecía del Antiguo Testamento habla en términos del Antiguo Testamento, que no podemos interpretar literalmente. El Israel del que se habla repetidamente es el Israel espiritual. Y cuando se dice que volverá a su tierra, que se reconstruirá el templo, que se restaurará el oficio de sacerdote, que se reintroducirán los sacrificios, que se renovará todo el ritual mosaico en detalle, entonces debería tomarse *todo esto* literalmente o, si alguien no puede o no se atreve a hacer eso, también debería interpretar el regreso a Tierra Santa de manera menos literal y más espiritual. Toda interpretación excesivamente literal en este punto socavaría el carácter perfecto y final de la obra del Mediador.
b) El destino especial de los judíos, quienes, a pesar de estar dispersos, han continuado existiendo como una raza separada y sin mezclarse con otros. De esto, sin embargo, parece desprenderse únicamente que Dios quiere tratar con los judíos en un momento particular y que deben permanecer separados hasta ese momento. En ningún sentido siguen teniendo un llamamiento nacional. Se convertirán en cristianos ordinarios, no en una especie de nobleza cristiana.
c) El hecho de que Tierra Santa está vacía y, por así decirlo, parece estar esperando a los judíos. Pero la desolación que ha caído sobre Palestina es algo que esta tierra comparte con otras del Cercano Oriente, por lo que a partir de esa circunstancia no puede concluirse nada.

16. ¿Qué se entiende por el anticristo?

Una aparición que debe preceder al retorno de Cristo (2 Tes 2:1–3). Este pasaje no incluye el término *anticristo*. Daniel 7 habla del cuerno pequeño que surgió entre los diez cuernos de la bestia salvaje, que tenía ojos como ojos humanos y una boca que hablaba grandes cosas. Luego se establecen los tronos y se sienta el Anciano de Días, llega el juicio y se abren los libros [vv. 7–10]. Esto se explica posteriormente con más detalle (del v. 24 en adelante). El cuerno pequeño es otro rey que se levantará después de los diez reyes, que humilla a tres de ellos, pronuncia palabras contra el Altísimo, hostiga a los santos del Altísimo, y en cuya mano se entregarán por "un tiempo, tiempos y medio tiempo", y después de lo cual viene el juicio que quita su dominio, y lo consume y destruye. Véase también el capítulo 11 del versículo 36 en adelante y el capítulo 12. De Apocalipsis, los capítulos 17 y 18 deben tomarse en consideración aquí. Aquí se habla de una mujer sentada sobre una bestia escarlata. El término *anticristo* no se menciona Sólo aparece en Juan, quien lo usa cinco veces (1 Juan 2:18, en dos ocasiones; 2:22; 4:3; 2 Juan 7).

La pregunta ahora es: ¿Qué significan los fenómenos que aquí se esbozan? ¿Es el anticristo una sola persona concreta? ¿O es un poder que aquí se presenta personificado? ¿Viene tan sólo al final de los tiempos? ¿O es un fenómeno que se repite con frecuencia y que en su primera aparición es una profecía de su forma posterior? ¿Se trata de un poder mundano o un poder eclesiástico? Todas estas preguntas están tan entrelazadas que es imposible responderlas por separado.

a) En la iglesia antigua, que oprimió y persiguió implacablemente a los judíos en particular, se pensó que el anticristo tenía que ser un judío, y además, de la tribu de Dan, porque esta no aparecía en la lista de las tribus en Apocalipsis 7:5–8. Este judío se presentará a sí mismo como el Mesías. Gobernará en Jerusalén y en el templo se proclamará a sí mismo como Dios. Desde allí extenderá su dominio (cf. también Gn 49:17; Ap. 11:7–8). Esta es también la opinión de Belarmino entre los católicos romanos, que se enfrentan a una gran cantidad de problemas ante los protestantes para exonerar al Papa o al papado de la acusación de ser el anticristo.
b) Muchos exégetas modernos incrédulos declaran que el anticristo es un emperador romano, Nerón u otro gobernante, de la época en que se escribió la carta a los Tesalonicenses. Este punto de vista se basa en una negación de la infalibilidad de las Escrituras. Supuestamente, predicciones como las de Daniel, Pablo y Apocalipsis sólo tienen en mente los acontecimientos contemporáneos o al menos no muy distantes a esa época, y todas estas fantasías han cumplido ya su propósito. Se dice que Pablo creía que el poder mundial romano, personificado en un César u otro, era el anticristo. Esta teoría también se aplica a Apocalipsis y, por tanto, entiende que el anticristo es Nerón. El número de Nerón es 666 (קסר נרון = 100 + 60 + 200 + 50 + 200 + 6 + 50 [Ap 13:18]).
c) Los valdenses, Wycliffe, Hus, la mayoría de los reformadores y los teólogos protestantes ven al anticristo en el papado. Aquí y allá este punto de vista se afirma en alguna confesión, por ejemplo, en los Artículos de Esmalcalda. Los luteranos, especialmente, adoptan aquí una postura firme, de modo que cualquiera que no aceptara este punto de vista se consideraba heterodoxo. Pero la mayoría de los reformados también compartió esta opinión (cf. Calvino, *Institución*, 4.2.12; 4.7.20 y siguientes).

   Hay mucho que decir a favor de este punto de vista:

   1. Según dice Pablo en 2 Tesalonicenses 2:3 y siguientes, el anticristo es un *apóstata*, por lo tanto, en un sentido u otro, una autoridad eclesiástica, o una persona eclesiástica y no de naturaleza puramente mundana.
   2. Este apóstata se sentará en “el templo de Dios”, por tanto, por así decirlo, en la iglesia.
   3. Se sentará allí “como Dios”, arrogándose pues aquello que solamente le pertenece a Dios.
   4. Vendrá acompañado de “señales y prodigios de la mentira”, con el poder para engañar, para hacer creer la mentira.
   5. Será un poder perseguidor.
   6. Aunque en tiempos del Nuevo Testamento todavía tenía que venir en el futuro, el misterio de la iniquidad ya se estaba forjando en silencio, los rudimentos de su poder estaban presentes y en desarrollo.
   7. Los versículos 6–7 se puede entenderse fácilmente como una referencia al poder del estado romano. Mientras existió este, el poder del papado no podía surgir. El primero era el “limitador” (ὁ κατέχων γ τὸ κατέχον). No se necesitan argumentos detallados para mostrar cómo todas estas características se encuentran nuevamente en el papado.

   Pero también hay objeciones a este punto de vista:

1. Según Daniel, el cuerno pequeño no es un poder eclesiástico sino mundano, como los imperios que lo precedieron; alguien, según el capítulo 8, que encuentra su ejemplificación en Antíoco Epífanes.
2. Apocalipsis también suele presentar el poder del anticristo como un poder mundano (9:15 y siguientes; 11:7; 13:1 y siguientes; 17:18, cf. vv. 13–14).
3. Parece que Apocalipsis hace una distinción entre Babel y el anticristo. En el capítulo 17 a Juan se le muestra a la gran ramera que se sienta sobre las muchas aguas [v. 1], que se llama Babilonia [v. 5], que está ebria con la sangre de los santos y de los testigos de Jesús [v. 6], que se sienta sobre los siete montes [v. 9], que es odiado por los diez cuernos, arrasado por ellos y quemado con fuego [v. 16]. Luego, en el capítulo 18 se dice que ha caído [v. 2]. Después, en el capítulo 19 se vuelve a mencionar a la bestia, que es capturada junto con el falso profeta, y luego son arrojados al lago de fuego que arde con azufre [v. 20].

No creemos que estas objeciones sean insuperables, y debe tenerse en cuenta lo siguiente:

a) Que según la explicación explícita de Juan, el anticristo es cualquier lugar donde surge un espíritu hostil contra el cristianismo. En consonancia con esto, el principio básico del poder del anticristo ya comenzó a operar en la época de Pablo.
b) Que el anticristo realmente alcanzará su máximo poder al final de los tiempos, y esta aparición final suya será una señal del fin, pero que sin embargo todo tipo de fenómenos durante toda la época del Nuevo Testamento deben considerarse de carácter anticristiano.
c) Que Daniel hace un esbozo del anticristo enfatizando más su lado mundano y Pablo su lado eclesiástico, pero que el libro de Apocalipsis combina estos dos aspectos cuando nos muestra una *mujer* sobre una *bestia* con cabezas y cuernos. Es más plausible pensar en el lado eclesiástico para el término “mujer” y el lado mundano para el término “bestia”. De acuerdo con esto, a la iglesia se la llama repetidamente mujer o virgen y a la iglesia apóstata, adúltera o ramera, igual que a la mujer que aparece aquí sobre la bestia. Finalmente, debemos tomar nota de que en Apocalipsis la bestia aparece por primera vez *sola* (capítulo 3), luego la bestia y la mujer *juntos*, convertidos, por así decirlo, en uno (capítulo 17), y finalmente, después de que la mujer cae y es consumida, vuelve a aparecer la bestia *sola* (capítulo 19).
d) Parece estar implícito en todo esto que el anticristo aparece primero como un poder mundano, luego está casado con la apostasía de la iglesia, para luego perecer. Esto, sin duda, nos hace pensar en Roma. Roma es la apostasía más el poder de la iglesia secularizado. Se ha casado con el estado y por medio del poder de este mundo ha oprimido y perseguido a los hijos de Dios. En esa medida, puede aparecer muy bien como la mujer sobre la bestia, como iglesia y mundo juntos.
e) No se puede negar que las profecías del Antiguo y Nuevo Testamento dan lugar a pensar en una revelación concreta de este poder anticristiano hacia el fin de los tiempos. Por lo tanto, podemos conjeturar que en Roma —mejor aún, en el papado tal como es ahora—, todavía no tenemos la revelación completa del anticristo. Quizás el papado una vez más se aliará con el poder hostil del mundo, para luego ser rechazado por este último. No sabemos si eso sucederá, pero si sucediera, ciertamente tendríamos que reconocer en retrospectiva que la profecía ha aludido a ello.

f) Debe hacerse una distinción entre anticristo y *el* anticristo. Decir que el papado es anticristo no es lo mismo que decir que es *el* anticristo. E igualmente hay que establecer una distinción entre el papado y la Iglesia Católica Romana. El anticristo como tal se opone directamente a Cristo y está alejado de toda verdad; en la Iglesia Católica Romana aún quedan elementos de la verdad.

g) Debería relacionarse la última aparición del anticristo, como su apariencia en general, con la *apostasía*. Eso queda claro por las predicciones del Salvador mismo (cf. Mt 24–25; Marcos 13; Lucas 21). La injusticia aumentará ininterrumpidamente; el amor de muchos se enfriará; las personas se traicionarán unas a otras; el hermano entregará al hermano, los padres a sus hijos, los hijos a sus padres; se levantarán falsos profetas y cristos, etc. 1 Tesalonicenses 5:3 coincide con esto en que dirán: Paz y seguridad.
Ahora cabría preguntarse: ¿cómo se reconcilian las diversas señales del fin unas con otras? Por un lado, la plenitud de los gentiles debe entrar y todo Israel debe ser salvo. Por otro lado, se producirá una gran apostasía en la que las antítesis se enfrentarán claramente entre sí y la iglesia quedará casi completamente aislada, oprimida por todos sus perseguidores. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la expansión externa de la iglesia, que procede lentamente, es bastante compatible con la apostasía interna, mientras que también, indudablemente, las puertas de donde surgen la apostasía y la misión no deberían ser las mismas. Incluso se podría sostener que hay algo más que un vínculo temporal entre la expansión y la apostasía, que la primera, fruto de la externalización a la que da lugar, lleva en sí misma las semillas de esta última. Pero este y otros detalles similares queremos dejarlos para cuando llegue su turno.

17. ¿Deben las señales y prodigios preceder al fin?

Sí, porque las señales y prodigios forman parte de todas las crisis sobrenaturales en la historia de la revelación. Han acompañado el éxodo de Egipto, la entrega de la ley en el Sinaí, la encarnación de la Palabra, y también precederán y acompañarán el cumplimiento de todas las cosas. La Escritura presenta esto de tal manera que en los últimos tiempos habrá señales y prodigios (Joel 2:30–31; 3:15–16; Is 13:6–13; 24:18 y siguientes; Hag 2:7). Para el Nuevo Testamento, compárense los discursos escatológicos del Señor (Mt 24; Marcos 13; Lucas 21). Aquí los apóstoles le hacen dos preguntas al Señor; a saber, (a) cuándo ocurrirá la destrucción de Jerusalén predicha por Él; (b) cuáles son las señales de su venida cuando llegue el fin. Al parecer, estas preguntas fueron formuladas con la presuposición de que la destrucción de Jerusalén coincidiría con el fin. De ahí que en la respuesta del Salvador no se haga una división nítida entre lo que pertenece a una y lo que pertenece al otro, y es muy difícil para nosotros establecer la división. En cualquier caso, está claro que el propio Señor no identificó el momento en que se producirían estos dos eventos. Además, de la presentación en su conjunto se desprende que las señales y prodigios ciertamente se agruparán hacia el final, pero que no todos llegarán al mismo tiempo; pasa un cierto lapso de tiempo; se seguirán unos a otros y, por su secuencia, mostrarán que el fin se acerca cada vez más.

El Señor habla de algunas de estas señales como ἀρχὴ ὠδίνων, “principio de dolores” o “comienzo de los dolores de parto” [Mt 24:8; Marcos 13:8]. Con eso se colocan todos estos eventos bajo el prisma de las catástrofes que acompañan el nacimiento de algo nuevo. De la misma manera que un niño no puede nacer sin dolores, así también el renacimiento de toda la creación terrenal, que coincide con el fin, tendrá lugar bajo terribles dolores de parto. El

comienzo de esos dolores consiste en guerras, enfermedades, hambrunas y terremotos. En sí mismo, todo esto aún no sería algo especial, pero Lucas 21:11 nos dice que esto irá acompañado de “cosas terribles y grandes señales del cielo”, por lo tanto, por algo absolutamente extraordinario, de modo que será fácil distinguirlos de los desastres y angustias ordinarios.

Entre las señales posteriores que se mencionan, que aparentemente se producirán inmediatamente antes de la parusía, se encuentran: el oscurecimiento del sol, el cese de la luz reflejada por la luna, el movimiento de las estrellas fuera de sus órbitas y su caída desde el cielo, la sacudida de los poderes del cielo, es decir, la pérdida de equilibrio de los poderes que mantienen el orden del cielo. Será como si el universo estuviera desquiciado. La consecuencia de estas señales será la ansiedad de las naciones, una gran perplejidad y los fallos cardíacos debido al miedo y la expectativa de las cosas que vendrán.

Entre estos dos grupos de señales se encuentra la aparición de los falsos profetas y de los falsos Cristos, que realizarán señales y prodigios similares. Esto concuerda con lo que hemos visto anteriormente sobre la apostasía de aquellos tiempos.

En Apocalipsis también se habla de tales señales y milagros. Primero vienen la guerra, el hambre y la peste que matan a la cuarta parte de los habitantes de la tierra. Siguen otros fenómenos de tipo celestial: el sol se vuelve negro como tela de saco, la luna como sangre, las estrellas caen a la tierra como una higuera arroja sus higos verdes, el cielo desaparece como un pergamino que se enrolla, las montañas y las islas se mueven de sus lugares. Los hombres se esconden en las cuevas y entre las grietas de las montañas (Ap 6:12–17). En el capítulo 8:7–12 se agrega aún más: granizo y fuego mezclados con sangre, un tercio de los árboles y toda la hierba se quema, un tercio del mar se convierte en sangre, un tercio del agua de los ríos se convierte en ajenjo por culpa de una estrella que cae del cielo y los que beben el agua mueren. Véase también todo el capítulo noveno para las otras trompetas, así como el capítulo 16 para las copas.

Muchos suponen que también en los últimos tiempos se renovarán las señales y prodigios entre los hijos de Dios, puesto que Joel 2:28–29 habla de ello. Se cree que un gran profeta vendrá ante el Señor, ahora también como en su primera venida (Mal 3:2–3). Los dos testigos de Apocalipsis 11:3–12 están relacionados con esto. Luthardt, entre otros, interpreta que estos dos testigos son Moisés y Elías, en relación con Mateo 17:11. Pero todo esto es muy precario.

Todas estas señales y prodigios se distinguen notablemente de señales y milagros anteriores. Todos los milagros del Salvador fueron de naturaleza curativa (con la única excepción de la maldición de la higuera estéril). Las señales del fin son para dañar y corromper, aterrorizar y oprimir. Son prodigios punitivos, juicios de Dios, plagas.

18. ¿Qué enseña la Escritura acerca del retorno del Señor mismo?

Anteriormente [en el volumen tres] señalamos la importancia que tiene como un paso en la exaltación del Mediador. Aquí lo tomamos en consideración como un acontecimiento escatológico. Ya en Daniel las dos venidas del Señor están separadas; lo mismo sucede en Zacarías 13:7 y siguientes. En el Nuevo Testamento queda completamente claro que una segunda venida seguirá a la primera. Los siguientes puntos merecen ser considerados:

a) ¿Esperaron los apóstoles un pronto retorno del Señor? Por un lado, se ha mantenido inequívocamente que este era el caso, y que en esto se equivocaron y por consiguiente se equivocaron en lo que enseñaban. Por otro lado, se ha argumentado como cierto que ni por un momento pueden haber pensado eso. Nos parece que ambas ideas son

incorrectas. Al principio, especialmente antes del sufrimiento del Señor, e incluso más tarde (Hechos 1:6–8), los apóstoles fueron muy ignorante sobre estas cosas. Además, el Salvador no consideró necesario informarles en detalle sobre los tiempos y las sazones (Hechos 1:7; Mt 24:36, 42, 44, 50). No tenemos ninguna base para suponer que más adelante los apóstoles tuvieran revelaciones acerca del tiempo exacto que transcurriría entre la ascensión y la parusía. Siempre hablan de forma indefinida, aunque Pedro ciertamente dice negativamente que el día aún no está cercano (cf. 2 Pe 3:8–10). Pablo sabe que primero debe llegar la plenitud de los gentiles y todo Israel debe ser salvo. Por lo tanto, no se puede admitir que los apóstoles hubieran inducido a error a sus conversos o les hubieran hecho pensar, equivocadamente, que el día del Señor estaba cerca.

En contra de esa conclusión se aducen pasajes como Mateo 10:23. Aquí lo único que se enseña es la falta de respuesta de las ciudades de Israel. Mateo 16:28 habla de la glorificación inicial del Señor. Mateo 24:34 y pasajes paralelos tienen en mente o bien la caída de Jerusalén o, con "esta generación", hay que entender que se refiere a la nación de los judíos. Mateo 26:63 también dice tan sólo que su juicio y gobierno, de los cuales el juicio final es la culminación, ya comienza después de su sufrimiento. De las cartas de Pablo se suelen citar Filipenses 3:20; 1 Corintios 15:51 y 1 Tesalonicenses 4:15. Pero no se puede probar que el "nosotros" en estos pasajes sea más que el "nosotros" cristiano general que engloba a todos, incluidos los cristianos del futuro. Cuando al lector se le recuerda una y otra vez que el Señor está cerca, etc. (Flp 4:5; Heb 10:25, 37; Sant 5:7–9; 1 Pe 4:7), habría que tener presente que para el cristiano la muerte equivale a la venida del Señor.

b) El retorno del Señor se entiende literalmente, corporalmente, y no de forma figurada, como proponen los racionalistas y también Schleiermacher. Aquí será suficiente con citar un pasaje como Hechos 1:11. Él regresará "del mismo modo" que se ha marchado.
c) El Señor regresará una sola vez y no dos, como se ven obligados a enseñar los quiliastas —primero para establecer el milenio y luego para comenzar el reino eterno. La Escritura sólo conoce *un* retorno. Los quiliastas no se ponen de acuerdo en la cuestión de si después de su primera parusía el Señor regresa al cielo. Si es así, ¿qué sucederá con su reinado de 1,000 años sobre la tierra? Si no, ¿cómo, pues, se puede hablar de un nuevo retorno? Que Él vendrá para juzgar es algo que no se puede negar.
d) Con respecto al *modo* de su regreso, las Escrituras enseñan que vendrá:
    1. del cielo
    2. sobre las nubes del cielo
    3. en la forma de su naturaleza humana
    4. como un hombre
    5. no en humildad sino en gloria
    6. sin pecado, es decir, ya no como la Fianza que lleva la culpa
    7. con sus ángeles, las huestes celestiales que le servirá en todo lo relacionado con su retorno
    8. según algunos, acompañado por los espíritus de los creyentes que ya han ido al cielo, que, según se cree, se encuentra en 1 Tesalonicenses 3:13 ("con todos sus *santos*"), 2 Tesalonicenses 1:10; Judas 14
    9. como ladrón en la noche, no sólo para los incrédulos sino también en cierto sentido incluso para los creyentes, ya que nunca saben la hora exacta

10. para todos juntos en el mismo instante, como un rayo que brilla de este a oeste
11. no sólo visiblemente sino también audiblemente, con un grito y la voz del arcángel y con la trompeta de Dios
12. con su manifestación y clamor, provocando la resurrección de los muertos y reuniéndolos para el juicio, de manera que en su venida los creyentes levanten sus cabezas con alegría, mientras los incrédulos lloran.

El lugar del retorno no se menciona. Algunos esperan que se produzca en el valle de Josafat, basándose para ello en Joel 3:2, por tanto, cerca del lugar donde resucitó. Pero eso es una mera hipótesis.

e) Observamos, además, que el anticristo será destruido por la boca del Espíritu del Señor y por la manifestación de su venida [2 Tes 2:8]. El poder hostil que ha estado desplegado contra su iglesia colapsará tan pronto como el Señor se muestre a sí mismo. Por lo que puede leerse en Apocalipsis 19:20, se ha llegado a la conclusión de que el anticristo y el falso profeta que le ha servido, descenderán al infierno sin morir previamente (como contraste con Enoc y Elías), mientras que los demás son asesinados para luego volver a ser resucitados.

19. ¿Qué puntos de vista sobre el juicio final deben ser rechazados?

a) Que no es un evento único al final de los tiempos, sino un proceso lento realizado en la historia, "*Die Weltgeschichte is das Weltgericht*" ["La historia del mundo es el juicio del mundo"—Hegel].
b) Que lo que las Escrituras dicen al respecto es meramente judío, un revestimiento sensorial para la idea de que un día se producirá una separación entre el mundo y la iglesia—Schleiermacher.
c) Que la determinación del destino de cada persona ya en la muerte temporal, cuando el alma entra en la beatitud o la perdición, hace del juicio final algo superfluo. (También hay quienes argumentan lo contrario: si el juicio definitivo llega primero con la consumación de todas las cosas, la muerte no puede ser decisiva; ergo: la conversión es posible después de la muerte). Pero el juicio final se distingue del juicio que se produce al morir por: (a) su carácter público; (b) su pertenencia tanto al cuerpo como al alma; (c) su carácter universal.
d) Que el juicio de la muerte y el juicio final deben coincidir para el individuo en su conciencia, porque después de la muerte y hasta la resurrección no transcurre ningún lapso de tiempo para las almas difuntas. No es cierto que en este sentido las almas difuntas estén fuera del tiempo. Estamos fuera del tiempo de esta tierra, no fuera del tiempo en general.

20. ¿Cuánto durará el juicio final, un día o más?

Se podría concluir lo primero si nos atenemos al hecho de que las Escrituras continuamente mencionan el "día" del juicio (Mt 10:15); "el día" de Jesucristo (1 Cor 1:8); "el gran día" (Ap 6:17); "el día" (1 Cor 3:13); "ese día" (2 Tim 4:8). Pero, por otro lado, también se menciona "la hora del juicio" (Ap 14:7). Por lo tanto, sólo se puede decir esto: (a) la resurrección y el juicio estarán directamente relacionados; (b) el juicio no será un proceso lento, sino *un* acto, claramente separado del otro.

21. ¿Dónde estarán situados el juez y las personas que van a ser juzgadas?

Es difícil concluir algo al respecto. El juez ciertamente será visible para todos. Sobre la base de 1 Tesalonicenses 4:17, los luteranos pensaron que el juicio tendría lugar en el aire. Los reformados a veces deducían de este texto que los creyentes recibirían su juicio en el aire y los incrédulos abajo, en la tierra. Pero 1 Tesalonicenses 4 no tiene que ver específicamente con el juicio final sino sólo con la glorificación de los creyentes, que en parte precede al juicio y en parte lo sigue, por lo cual tampoco se dice nada acerca de los incrédulos.

22. ¿Quién será el juez en el juicio final?

Cristo en su capacidad oficial, sin embargo habilitado para esto por sus perfecciones divinas. Su juicio es una parte de su obra como Mediador. En eso también se puede decir que Dios es el juez de todo (Heb 12:23), por lo que lo que hace el Mediador, lo hace en nombre de Dios. Juan 3:17 y 12:47 evidentemente no excluyen su condición de juez, sino que la requieren (cf. 9:39). Puesto que Cristo es el Hijo del Hombre (= el Mediador), Él ha recibido el poder para ejecutar el juicio sobre todos (Juan 5:27). El Padre no juzga a nadie sino que ha dado todo juicio al Hijo (v. 22; cf. además Hechos 17:31; Rom 14:9–12; 1 Pe 4:5; Ap 6:16, "la *ira* del Cordero")

Hay una serie de textos en los que parece enseñarse una judicatura conjunta de los ángeles y los apóstoles, o incluso de los creyentes en general. A esa serie pertenecen Mateo 19:28; 20:23; Lucas 22:30; Mateo 25:31; 16:27; 2 Tesalonicenses 1:7; Apocalipsis 14:10; Judas 14; 1 Tesalonicenses 3:13; Mateo 13:39, 41, 49; 24:31; 1 Tesalonicenses 4:16; 2 Tesalonicenses 1:10; Apocalipsis 3:21; 1 Corintios 6:1–3. En el caso de estos textos se puede hacer una triple observación:

a) Lo que se dice acerca de los apóstoles que juzgan a las doce tribus de Israel no tiene tanto en mente el juicio cuanto más bien la glorificación que sigue.
b) Lo que se dice acerca de los ángeles sólo se refiere a su labor de ministración en el juicio: proclamando que el Señor está allí, reuniéndose para el juicio, separando a los buenos de los malos, pero todavía no al juicio en sí.
c) En cuanto a los creyentes, 1 Corintios 6:1–3 indudablemente enseña que estarán involucrados en juzgar en el juicio ejercido por Cristo. Las Escrituras no dicen nada más sobre cómo debemos concebir ese papel. ¿Cómo pueden juzgar y ser juzgados al mismo tiempo? Quizás lo uno sigua a lo otro. Por "ángeles" [v. 3] debemos entender los ángeles *caídos*.

23. ¿Quién se presentará en el juicio final?

Todos los seres humanos y, al menos, los ángeles caídos. Lo primero es negado por los quiliastas consecuentes, porque aquellos que ya han gobernado durante 1,000 años con el Señor en gloria ciertamente no pueden volver a ser juzgados. Hay quienes piensan que en el juicio solamente se convoca a los habitantes del Seol, es decir, aquellos cuyo destino se decide primeramente en el Seol, mientras que también incluyen a creyentes e incrédulos que han escuchado el evangelio aquí y ya han sido juzgados al morir. Se busca respaldo a este punto de vista en Juan 3:18; 5:24; 12:47. Pero en estos pasajes no encontramos nada más que la relación que uno tiene con el Salvador ya decide prácticamente su destino. Su incredulidad ya determina que les espera la perdición. Pero esto de ninguna manera excluye el juicio mismo, que toma nota de estas cosas y conlleva sus consecuencias judiciales.

La Escritura enseña muy enfáticamente que el juicio será general (p. ej., Mt 25:32; Hechos 17:30–31; Rom 2:6–16; 2 Cor 5:10).

Que los ángeles malvados serán juzgados queda claro por 1 Corintios 6:3, de 2 Pedro 2:4, "los entregó a prisiones de oscuridad, para ser reservados al juicio"; Judas 6, "los ha guardado bajo oscuridad, en prisiones eternas, para el juicio del gran día". Se ha dicho que el diablo no pertenece al juicio junto con los hombres, ya que no se le ha ofrecido la gracia ni a él ni a los demonios. Pero tampoco se aplica a los paganos, y el diablo con sus demonios ciertamente tiene una relación con la obra de la redención como su gran adversario, cuyas obras Cristo destruye.

24. ¿Podemos especificar algo más cómo tendrá lugar el juicio?

No, no podemos imaginar los detalles visibles en detalle. La Escritura dice, por ejemplo, que se colocan asientos, etc. Puede ser, sin embargo, que se trate de meras imágenes terrenales. Pero, por el contrario, esto no nos da el derecho de disiparlo todo y convertirlo en una metáfora. No será, como pensó Orígenes, un juicio exclusivamente interior en la conciencia de los hombres, sino algo externo y objetivo. Todos verán al Señor, y Él, el juez, mirará a todos a los ojos. Para su implementación, además, hacen falta tres cosas: (a) el *cognitio causae*, el anuncio del estado de las cosas con respecto a cada persona en particular; (b) la *sententiae promulgatio*, la declaración del veredicto; (c) la *sententiae executio*, la ejecución del veredicto.

a) La *cognitio causae* ha sido representada simbólicamente como una apertura de los libros o como preguntas y respuestas (Dan 7:10; Ap 20:12; Mt 25:34–46). Por libros no se debe entender nada más que la omnisciencia infalible de Dios, que conoce todo tan exactamente como un hombre sabe lo que ha escrito en sus libros. Así, se habla del libro de la providencia, el libro de la conciencia, el libro de la predestinación o de la vida y el libro de las Escrituras. Del mismo modo, tampoco es necesario tomar las preguntas y respuestas como algo literal. Pero en cada caso, al mismo tiempo todo lo que es objeto de juicio pasará por la conciencia de la persona que es juzgada. Tendrá que representarse a sí misma. Cómo se va a llevar eso a cabo resulta irrelevante. En un juicio terrenal sucede a través del interrogatorio de los testigos, que aportan pruebas audibles. Dios puede hacer que todo eso, tal como está presente en su omnisciencia divina, ocurra inmediatamente para la conciencia de aquellos que son juzgados. Esta *cognitio causae* lo incluirá todo; se referirá a palabras, pensamientos, acciones, hábitos, la más profunda predisposición y orientación del alma —fe o incredulidad para aquellos que han vivido bajo el evangelio, vivir de acuerdo con la ley o transgrediendo la ley para aquellos que han pecado bajo la ley—, las obras de creyentes e incrédulos (1 Pe 1:17; Ap 20:12–15; Ef 6:8; 1 Tim 6:18–19; 2 Cor 11:15). Que este juzgar "según las obras" también se aplica a los creyentes es evidente si leemos Mateo 25:34–40; 1 Corintios 4:5; 2 Corintios 5:10; Apocalipsis 22:12. Sin embargo, esto no debe interpretarse en el sentido de que las obras proporcionan la base para la decisión de si se ha ganado o no la salvación. Las obras serán consideradas como una manifestación de fe salvadora genuina. Obra en el sentido bíblico también significa no sólo una manifestación externa, sino la expresión de la propia vida que fluye de lo más profundo del corazón. Cuando las entendemos así, las obras son, de hecho, evidencias de la presencia de la fe. Pero las obras aparecen en otro sentido además de como evidencia de fe. La Escritura también habla de una

recompensa para los creyentes ("sus obras los siguen"; Ap 14:13; Mt 5:12, 16; 6:1; Lucas 6:23; Heb 10:34–38). Esta recompensa viene como compensación por la cruz, como restitución por lo que fue robado, como recompensa por el amor mostrado a los siervos del Señor, etc. Esta recompensa será proporcional (Mt 25:21, 23; Lucas 6:38; 19:17, 19; 1 Cor 3:8). Se presenta como una cosecha que corresponde a lo que se siembra (Gal 6:7–10). La salvación será perfecta para todos, pero aun así no del todo igual para todos. Esto sí sabemos: la diferencia posiblemente no supondrá ninguna ocasión para la infelicidad. En consecuencia, para los creyentes, las obras son un *criterio* de la gloria que se recibirá. Pero esto es *una recompensa por gracia* (Rom 11:35; 1 Cor 4:7; Juan 3:27). Y el otorgamiento de la salvación, como tal, tendrá lugar únicamente sobre la base de la justicia imputada de Cristo recibida por la fe.

Se pregunta si los pecados de los creyentes también serán juzgados. Sin duda, estos también, pero luego compensados de inmediato por la justicia de Cristo. Incluso en lo que parecen ser sus buenas obras habrá un cribado. Se manifestará lo que es oro, plata, piedras preciosas, y lo que es madera, paja u hojarasca deberá ser anulado en el fuego del juicio. Si la obra de alguno se quemare, él sufrirá pérdida, si bien él mismo será salvo, aunque así como por fuego (1 Cor 3:11–15).

Aquellos que han vivido bajo el evangelio serán juzgados no sólo por su fe, sino por todos sus pecados, incluida la incredulidad. Se resumirá toda la vida de la persona, se resolverá el resultado final y quedará registrado el resultado de esa vida.

Los paganos que sólo han contado con la ley de la naturaleza también serán juzgados de acuerdo con esa ley, no como si Dios también requiriera menos que una total conformidad con su estricta justicia, sino de tal manera que su responsabilidad no será tan grande como la de otros que serán juzgados por el conocimiento que poseían de la voluntad de Dios revelada sobrenaturalmente (Rom 2:14).

El cuadro que presenta la Escritura en todo momento es que lo que haya sucedido en el cuerpo se incluye en el juicio. Esto significa que la existencia de las almas difuntas en el cielo y el infierno no será juzgada. De ahí que la existencia de aquellos que se encuentran en el infierno deba contemplarse como un castigo anticipado, que precede al juicio en el tiempo pero que lo sigue en cuanto al orden.

b) La *sententiae promulgatio* [declaración del veredicto] sigue al *cognitio causae* [anuncio del caso]. Lo que se ha establecido para cada uno debe ser hecho público. El día de la ira es al mismo tiempo un día de la revelación del justo juicio de Dios (Rom 2:5). Y de todos los hombres se dice que debe ser público. Un sentido de justicia requiere esto. Por lo general, se piensa que el juez al menos anunciará el veredicto final sobre todos con una voz fuerte. Esto es lo que sabemos: se dará a conocer no sólo a la persona a quien concierne sino también a todos los que están relacionados con él.

En el juicio final, la humanidad se divide en dos clases, que las Escrituras sitúan a mano derecha y a mano izquierda del Señor. Aun así, hay quienes aquí también desean introducir una división triple. Se dice que aquellos que no vivieron bajo el evangelio aquí han ido al Seol. En el Seol, ninguna predicación del evangelio fue posible porque no hay tiempo para las almas de los difuntos. Por lo tanto, la predicación debe seguir en el día del juicio mismo. Consiste en la manifestación de la gloria de Cristo. Tan pronto como se revela esta gloria, las almas que han salido del Hades y ahora están nuevamente unidas a sus cuerpos pueden aceptar a Cristo o

rechazarlo. Y luego viene su juicio. Que esta idea es completamente antibíblica no requiere de ningún argumento.

c) Con respecto a la ejecución del veredicto anterior, véase a continuación.

25. ¿Qué se entiende por el reino milenial o milenio?

El nombre se deriva de Apocalipsis 20:1–6. Satanás es atado por 1,000 años y encerrado en el abismo. Las almas de aquellos que fueron decapitados por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios y que no han adorado a la bestia o a su imagen, viven y reinan como reyes con Cristo durante mil años. El nombre *quiliasmo* significa lo mismo (χίλιοι = 1,000).

No es fácil decir lo que pretende el quiliasmo. Los quiliastas difieren enormemente entre sí. Kliefoth presenta los siguientes como sus rasgos principales: Cuando la predicación del evangelio haya llegado a todos los gentiles, Israel se convertirá a Cristo (como pueblo, en su totalidad), entonces el Señor aparecerá y devolverá a Israel a la tierra de Canaán y lo unirá a los creyentes de todas las épocas resucitados por Él. En una Jerusalén y Canaán glorificados, Israel, bajo las ordenanzas idealizadas y espiritualizadas del Antiguo Testamento, cumplirá el ideal de un estado cristiano y se convertirá en una metrópolis espiritual para todos los países, de la cual saldrá una obra misionera a gran escala. Al final de los 1,000 años, los elementos incrédulos de los países que lo rodean se unirán, se levantarán contra Tierra Santa y asediarán la Jerusalén glorificada. Al hacer eso, sin embargo, serán aplastados por el Señor, después de lo cual se producirá la resurrección general, el juicio final y el fin de este mundo.

Además de esto, hay una versión menos burda que habla de un retorno espiritual del Señor después de la aparición del anticristo y posteriormente de un período —no exactamente de mil años, pero sí de muchos años— de prosperidad y bendición inauditas para la iglesia y de contención del mal y Satanás. El cristianismo ocupará una posición de dominio mundial. En este período, pues, también se incluye la mayor parte de la predicación universal del evangelio.

Por último, todavía hay un tercer punto de vista que retoma muchos elementos del quiliasmo con respecto al futuro de los judíos y su preeminencia nacional, pero que sitúa todo esto en la eternidad, por lo tanto después de la resurrección general y el juicio final.

Dentro de estos límites, como se ha dicho, sigue habiendo grandes diferencias entre los quiliastas. Algunos afirman que los judíos primero se convertirán y que luego serán llevados a su tierra. Otros dicen que los judíos primero serán llevados a su tierra y allí se convertirán. Algunos sostienen que los santos resucitados vivirán en el cielo y otros los sitúan en la tierra; un tercer grupo cree que algunas veces estarán en el cielo y otras en la tierra. Hay quien mantiene que se aparecerán visiblemente a aquellos sobre quienes van a gobernar, otros que no se les verá. Algunos conciben a los creyentes o a los santos como ángeles; otros sostienen que durante los mil años la raza humana se reproducirá y multiplicará. Y con respecto al modo de contacto entre esta parte glorificada de la humanidad y la humanidad restante, todavía terrenal, prevalecen grandes diferencias de opinión.

26. ¿Cuáles son las objeciones a estas teorías quiliásticas?

a) La primera objeción es que los quiliastas tienen una comprensión errónea del concepto “Israel”. En sí mismo no es necesario que el quiliasmo y la expectativa de una restauración nacional externa de Israel coincidan, pero de hecho coinciden mayormente. Y esto no es casual. Si no mantenemos este futuro nacional y terrenal para Israel, entonces no cabe pensar en que el milenio sirva para cumplir ningún

propósito. Entonces se convierte simplemente en una sombra de la gloria futura, algo compuesto por elementos heterogéneos de diversa procedencia. Si, por otro lado, es cierto que Israel debe ser restaurado como un pueblo unificado con instituciones políticas, teocráticas y formas nacionales externas, entonces se tendrá que apartar un período para eso antes de la consumación de todas las cosas, ya que en la gloria eterna no hay lugar para algo así. En ese punto se encuentra el *nexus causal* [conexión causal] entre las expectativas carnales judías y el quiliasmo.

Toda esta noción contradice las Escrituras. Con la encarnación y la obra de satisfacción que Cristo ha completado, se ha terminado el llamamiento nacional de Israel. Ese hubiera sido incluso el caso si Israel en su mayoría no hubiera rechazado al Salvador. Incluso entonces no habría sido más que el primero en la línea de pueblos cristianos, una parte del Israel espiritual. Según el testimonio reiterado del Nuevo Testamento, "israelita" es sinónimo de "cristiano". La circuncisión del corazón hace de una persona un verdadero judío [Rom 2:29].

Los quiliastas repetidamente presentan la situación de tal manera que la apostasía de Israel (dicho con respeto) fue una decepción para Dios y el llamamiento de los gentiles una sorpresa. Las Escrituras hablan reiteradamente de que desde el principio está en el propósito de Dios conferirle el servicio del pacto de los judíos a los gentiles. Es una iglesia la que se basa en el fundamento de los profetas y los apóstoles; por norma, el Israel espiritual, el verdadero Israel, crece del Israel según la carne. Se puede comparar cómo evalúan los autores del Nuevo Testamento el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento que los quiliastas desearían que se refirieran a la restauración de Israel. Pedro [*sic*] dice en Hechos 15:16 que la recepción de los gentiles en la iglesia del Señor es un cumplimiento de lo que la profecía del Antiguo Testamento sabe que tiene que ver con la reconstrucción del tabernáculo caído de David (Amós 9:11). La carta a los Hebreos dice que ya en ese momento se cumplió lo que dice el Antiguo Testamento sobre las peregrinaciones a Jerusalén de todos los pueblos (Heb 12:22). Todos los conceptos veterotestamentarios de "templo", "Jerusalén" y "Sión" se conciben como espirituales e internacionales en el Nuevo Testamento.

b) El quiliasmo le escamotea a la iglesia cristiana su privilegio misionero. Es casi como si Dios estuviera supeditado a Israel para completar la obra misionera y por tanto tuviera que esperar a la conversión de los judíos. La Escritura habla en términos completamente opuestos. La plenitud de los gentiles se producirá primero y luego todo Israel será salvo.

c) En los discursos escatológicos del Señor y en las epístolas de los apóstoles, no aparece ni una sola palabra acerca de un reino de mil años, ni siquiera donde había ocasión de hablar al respecto. Se recurre a varios pasajes, por ejemplo, Hechos 3:19–20, pero sólo mediante una exégesis retorcida puede encontrarse en ellos alguna cosa sobre un milenio.

Una circunstancia en concreto parece justificar la tesis quiliástica. Los apóstoles con frecuencia hablan soteriológicamente acerca de la escatología; es decir, a menudo tratan la doctrina de las últimas cosas desde el punto de vista de la relevancia que tiene para los creyentes (p. ej., 1 Tes 4 y 1 Cor 15). De ahí que guarden silencio sobre el significado que estas últimas cosas tienen para los incrédulos. En consecuencia, inevitablemente tendría que parecer que sólo conocían una resurrección y glorificación de los creyentes, y hay quienes de inmediato se apuntan a identificar

esto con la denominada "primera resurrección" del quiliasmo. Sin embargo, al examinar la cuestión más detenidamente, enseguida queda claro que en esos textos, en los que no se habla del lado oscuro de la escatología, los datos siguen siendo totalmente irreconciliables con el quiliasmo. Podemos tomar, por ejemplo, 1 Corintios 15. En el versículo 23 se habla de la resurrección de los creyentes con Cristo. Ahora en el versículo 24 se debería hablar del milenio. Pero, ¿qué es lo que hay allí? "Entonces será el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando haya suprimido todo dominio, toda autoridad y poder". Así que aquí se relaciona directamente la resurrección de los creyentes con la entrega del reino.

d) Hay una gran cantidad de pasajes que no dejan espacio para un milenio entre la primera resurrección y la consumación de todas las cosas.
    1. La destrucción del anticristo y la parusía coinciden, según 1 Corintios 15:24 y 2 Tesalonicenses 2:8.
    2. La resurrección y el juicio final también coinciden, según Lucas 14:14; Juan 5:25–29; Heb 6:2.
    3. Otra vez, la destrucción del anticristo y la resurrección general coinciden, según 1 Corintios 15:24, todos los poderes hostiles a Dios, incluso la muerte, serán destruidos junto con el anticristo. Por tanto, se desprende que Filipenses 3:20–21; 1 Tesalonicenses 4:15, y otros pasajes conectan la parusía directamente con el juicio final.

e) El Señor enseñó explícitamente que la separación de los buenos y los malos sólo tendrá lugar en la consumación de los tiempos (Mt 13:37–43, 47–50); según los quiliastas, ya se produce una separación 1,000 años antes del final. Como discípulo "en esta era" uno recibe cien veces más en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos, campos, con persecuciones, pero la vida eterna sólo "en la era venidera" (Marcos 10:30). Pero el quiliasmo combina "esta era" y "la era venidera", algo que aquí Cristo separa de manera tan nítida.

f) El quiasma se enreda en dificultades insolubles. ¿Cómo es posible que una porción de tierra glorificada (bien podría decirse que un pedazo de cielo), pueda existir en medio de una tierra sin glorificar? ¿Cómo pueden la muerte y la vida coexistir en el mismo planeta de esta manera fantástica? ¿Cómo puede haber contacto entre estos dos tipos distintos de personas? ¿Cómo puede el Señor gobernar en la tierra sin que los creyentes de todas las naciones vayan corriendo a Él? ¿Quién querría permanecer en Estados Unidos si supiera que su Salvador se puede ver en Palestina? ¿Cómo se atreven Gog y Magog a ser tan osados como para levantarse contra el propio Señor y luchar contra él al final del milenio? Ningún quiliasta ha tenido jamás éxito a la hora de superar todas estas dificultades.

g) Hay que reconocer que Apocalipsis 20:1–6 parece hablar de un milenio. Aquí no podemos brindar una explicación de este pasaje. En primer lugar, sería necesario decidir qué interpretación del libro de Apocalipsis debe emplearse, la llamada teoría de la historia de la iglesia (recapitulación) o la teoría de las agrupaciones. En cualquier caso, es cierto que los números en Apocalipsis no tienen un significado literal sino simbólico. El número de la bestia es el 666. Ni siquiera los quiliastas pueden tomar ese número literalmente. ¿Por qué insisten, entonces, en la interpretación literal de estos 1,000 años? Asimismo, Apocalipsis 20 no dice nada acerca de los judíos. Sólo se menciona a los mártires y los fieles. Además, se debería partir del principio de que

en pasajes proféticos más oscuros no se puede encontrar algo que contradiga el significado claro de otros pasajes.

Sin embargo, no nos gustaría llegar al extremo de algunos que dicen que si se demuestra que Apocalipsis 20:1–6 en realidad enseña la existencia de un milenio, entonces ese sería un motivo para declarar que Apocalipsis es espurio. No tenemos derecho a rechazar la profecía porque nos parezca que choca con otras partes de la Escritura. Para eso tendríamos que tener el don sobrenatural del discernimiento de espíritus.

27. ¿Qué nombres le da la Escritura a la morada de los perdidos a la que estos irán después del juicio final?

a) Los nombres de Seol y Hades, que ya vimos anteriormente.

b) El nombre *gehena*, griego γέεννα, del hebreo גֵּי־הִנֹּם o también גֵּיא בֶן-הִנֹּם o גֵּיא בְנֵי-הִנֹּם, "valle de hinom", "valle del hijo de hinom", "valle de los hijos de hinom". Según algunos, *hinom* es un sustantivo común que significa "llorar"; así: "valle de llanto" o "valle de los hijos del llanto". Otros, por contra, afirman que Hinom es un *nomen proprium* [nombre propio], y que el valle se llama así en honor a una persona histórica. No se trata de una cuestión importante.

El valle de Hinom se encuentra al sureste [*sic*] de Jerusalén. Bajo los reyes Acaz y Manasés (2 Cr 28:3; 33:6) fue convertido en el lugar para la adoración de Moloc. El lugar del sacrificio se llamaba Tofet, תֹּפֶת, "lugar de escupir". En el culto a Moloc, los niños eran asesinados y quemados. Más tarde, el lugar de culto en el valle fue destruido (esto es, bajo Josías, 2 Re 23:10) y declarado impuro por los sacerdotes (cf. Jr 7:31 y siguientes; 32:35; 19:1–6). Los rabinos dicen que este inmundo Tofet en el valle de Hinom fue usado como lugar para incinerar los cadáveres de los animales, de modo que había un fuego continuo (cf. Jr 31:40). El Antiguo Testamento todavía no establece la comparación entre el lugar de los condenados y el valle de Hinom. Los libros apócrifos también siguen usando otros nombres. El Talmud ya habla de גֵּהִינָּם [en Hinom]. De ahí la aparición del nombre en el Nuevo Testamento. Debe de haber sido bastante común en esa época.

En el propio nombre se pueden distinguir dos elementos:

1. Representa el lugar de los condenados como un lugar impuro y maldito sobre el cual arde el fuego de la ira divina. De hecho, el fuego que resplandecía en el horno de Moloc ya era una huella persistente en el paganismo del concepto no adulterado de la justicia divina que ejerce el castigo. Y el fuego que más tarde consumía la carroña y otras cosas impuras era aún más una imagen del ardor que hace que la santidad de Dios estalle contra todo pecado.
2. Representa el lugar de los condenados como un lugar donde el fuego del odio hostil contra Dios en el corazón de los perdidos nunca se extingue. De la misma manera que en Tofet ardía el horno de Moloc, también lo hace en Gehena el horno del pecado.

   Parece ser que es especialmente por la primera razón que el nombre Gehena aparece tan a menudo relacionado con el concepto de "fuego". "La Gehena [infierno] de fuego" y con ella, "el fuego eterno" (Mt 18:8–9; cf. también Marcos 9:43–48). Con esto, sin embargo, no queremos decir que el fuego en

Gehena sólo tenga un significado simbólico. Que Dios pueda traducir el concepto de “infierno” como “fuego” y “Gehena” en nuestro idioma y para nuestra percepción tiene que basarse más bien en el hecho de que originalmente puso en fuego la imagen del “infierno”.

c) Por “fuego” podría pensarse en una condición, ya que el elemento local parece estar más o menos ausente. Pero esto se amplifica en otros pasajes: “el horno de fuego” (Mt 13:42; Sal 21:9), “el lago de fuego” (ἡ λίμνη τοῦ πυρός, Ap 20:14–15), “el lago de fuego que arde con azufre” (καιομένη ἐν θείῳ, Ap 19:20), y muchos otros pasajes en Apocalipsis; para ese azufre puede compararse Isaías 30:33 con 66:15. Aun así, parece que lo que se tiene en mente principalmente es otra cosa. El lago es un estanque de muerte; agua acotada. Eso hace que uno piense inmediatamente en el Mar Muerto, que se originó por la lluvia de fuego y azufre del juicio de Dios. Judas 7 también establece una conexión con Sodoma y Gomorra. Y, nuevamente, se puede señalar que, al menos en el Apocalipsis, las naciones son vistas como un “mar” (13:1), la nación de los salvados como un “mar de cristal” [15:2]; así que el lago de fuego y azufre es la antítesis del mar de cristal. Por último, compárese también Ezequiel 47:1–12, “agua que fluía desde debajo del umbral de la casa”, y en el versículo 11, “los lugares pantanosos y marismas que no se volverán frescos”. Allí, también, las fuentes de la vida en Apocalipsis ya están presentes.

d) Otro nombre es φυλακή (1 Pe 3:19; Mt 5:25; Lucas 12:58), “prisión”, “repositorio”. Contiene, en parte, la idea de que los perdidos no entran voluntariamente sino que, como se dice en otro lugar, son empujados o arrojados a ella, y en parte la idea de que deben permanecer dentro de ella y ya no pueden salir al reposo de la creación de Dios para traer corrupción y alteración. A veces incluso se hace mención a carceleros o torturadores, pero eso puede pertenecer a la elaboración de la imagen. O podría referirse al diablo y sus demonios (Mt 18:34).

e) También se habla del ἄβυσσος (Lucas 8:31). El “abismo” es la morada del diablo y los demonios. Pero a juzgar por Mateo 25:41 y Apocalipsis 20:10 es evidente que estos y los perdidos son enviados a un mismo lugar. Según Lucas 8:13, los demonios aparentemente aborrecen partir a este lugar profundo; preferirían quedarse en la tierra, aunque fuera en los cuerpos de los cerdos. El diablo también es arrojado al abismo, que está cerrado y sellado sobre él (Ap 20:3). Por el contrario, se dice de la lengua que es encendida por Gehena, “infierno” (Sant 3:6), con lo que seguramente se entiende la morada de los poderes demoníacos.

f) Por último, el término pagano τάρταρος aparece en 2 Pedro 2:4 (cf. Judas 6), esto es, en forma verbal, ταρταρώσας, “habiendo echado en el Tártaro”.

28. ¿Qué ponen de manifiesto todos estos nombres?

Que aquí nos enfrentamos a un lugar real. Sin embargo, no podemos especificar más dónde se encuentra este lugar, excepto que, en antítesis a la altura de los cielos, se le llama profundidad del abismo. Aquí también la fantasía ha imaginado todo tipo de cosas. De Judas 13 se ha creído posible deducir que el infierno se encuentra en los cometas. El lugar del infierno está “afuera” (Mt 8:12; Ap 22:15), naturalmente, no fuera de la extensión del universo creado o del mundo habitable, ciertamente; por otro lado, fuera de la esfera de las cosas recreadas y glorificadas en las que reinarán el amor y la gracia de Dios. Todas las concepciones dualistas, como si Gehena fuera una creación del demonio, deben rechazarse.

Dios ha creado la oscuridad, incluso la oscuridad más externa, así como la luz (Is 45:7). En el término “afuera” está contenida la antítesis a la salvación del “adentro”. “Bienaventurados los que pueden entrar a la ciudad por las puertas … Pero afuera están los perros y hechiceros y los fornicarios”, etc. [Ap 22:14–15].

29. ¿En qué consistirá el castigo del infierno?

a) En la *separación absoluta* de la presencia misericordiosa de Dios. Por lo tanto, se la llama “muerte”, “la segunda muerte”; también como “tinieblas de afuera”, porque en la salvación de Dios está la luz, igual que en la comunión con Él está la vida. Sin embargo, esto no debe entenderse como si para los perdidos ya no hubiera conocimiento de Dios. Ellos lo conocerán en su ira.

b) En la *destrucción sin fin*, una interminable interrupción de la existencia, ἀπώλεια. Es imposible para nosotros esbozar completamente este concepto. La destrucción y la infinitud parecen excluirse mutuamente. Sin embargo, el castigo del infierno a menudo se nos presenta sólo desde este punto de vista de la ἀπώλεια. Otra designación es φθορά [corrupción] o ὄλεθρος αἰώνιος [destrucción eterna] (Gal 6:8 y 2 Tes 1:9).

c) En los *dolores reales del alma y el cuerpo* (Ap 14:20; 20:10; Mt 10:28: “tanto el cuerpo como el alma” son destruidos en el infierno). Es un “fuego”, “un gusano”, lo que en cualquier caso apunta al castigo real, aunque por lo demás se piensa que debe entenderse metafóricamente.
También ha habido un deseo de presentarlo como un castigo de los perdidos que contemplarán la gloria de los salvos desde la distancia. Esto debería basarse en Lucas 16:23. Pero en este sentido, también se olvida que aquí estamos tratando con una parábola. Ciertamente se puede suponer que la idea de la salvación contra la cual han pecado resultará angustiosa para los perdidos.

d) Junto con estos castigos objetivos, también los habrá subjetivos (punzadas de la conciencia, angustia, desesperación), ya que las Escrituras nos describen todo esto de una manera terrible mediante la expresión “lloro y crujir de dientes” [p. ej., Mt 13:42, 50; Lucas 13:28]. De ninguna manera, sin embargo, se puede razonar a partir de este castigo subjetivo que el Gehena real consiste en eso. Algunos están acostumbrados a decir que una mala conciencia será un infierno, o que los perdidos no estarán tanto en el infierno cuanto que ya tendrán un infierno en sí mismos. La Escritura no habla de esta manera.

e) Surge la pregunta de cómo debe entenderse el “fuego del infierno”. Sobre esto ha habido numerosas discusiones. Los católicos romanos dicen que se trata de fuego real, al menos aquellos que ya mantienen el del purgatorio. Otros, incluidos los luteranos y los reformados, dijeron que era un fuego material, pero no terrenal. Aún otros dijeron que era ciertamente real, pero no un fuego de elementos, un fuego material. Contra el fuego material se objetó: (1) se dice del fuego que está preparado para el diablo y sus ángeles; el fuego material no puede afectar a los espíritus puros, como los demonios. Nos parece que esta razón metafísica es insuficiente. Si el cuerpo actúa sobre el alma en el hombre, ¿por qué entonces el fuego material no podría actuar sobre los demonios? (2) Al parecer, otras expresiones que incluyen el fuego deben entenderse metafísicamente, por ejemplo, el gusano que no muere, las cadenas de oscuridad, el lago de azufre, etc. Debe reconocerse que este es un argumento de peso.

De hecho, algunas de estas expresiones son difíciles de reconciliar entre sí si las tomamos literalmente. (3) Además, cuando se habla de las bendiciones del cielo, no estamos acostumbrados a tomar literalmente las expresiones de la Escritura. La Biblia debe usar tales imágenes para darnos una idea de las cosas futuras que están por encima o por debajo de las terrenales. En el caso del cielo, habla del "seno de Abraham", "recostarse a la mesa con Abraham", etc., "coronas" y muchas otras cosas. Este argumento también es de peso.

Nos parece que esta pregunta no puede resolverse. Debería tenerse presente una cosa. Incluso si no se refiere a fuego material, aun así la mención repetida del fuego no puede ser una mera metáfora en el sentido superficial en el que generalmente se toma. Por el contrario, aquí también habrá que decir que el fuego terrenal es una imagen de la realidad infernal a la que llamamos fuego y sobre la cual no podemos formarnos una idea más precisa.

f) En los castigos del infierno habrá una *diferencia degrado*. Eso se enseña claramente en Mateo 11:22; Lucas 12:47–48; "su porción" Mt 24:51 (Lucas 12:46). Eso no permite determinarlo con todo detalle. En Mateo 23:14 [cf. KJV] se dice de los escribas y fariseos que recibirán un juicio más severo.

30. ¿Cuánto durarán estos castigos del infierno?

Para siempre. Quienes niegan eso pueden quedar reducidos a los siguientes grupos:

a) Aquellos que enseñan una ἀποκατάστασις πάντων, "restauración de todas las cosas". Desde fecha muy temprana, Orígenes ya sostenía este punto de vista, ya que consideraba los castigos del infierno como algo curativo. En realidad, todos aquellos que deducen la justicia de Dios de su amor y convierten el castigo en un beneficio deben enseñar eso. Un castigo eterno se convierte en ese caso en una *contradictio in adjecto* [contradicción en términos]. Esta manera de ver las cosas también tiene relación con la doctrina pelagiana del libre albedrío. Se piensa que incluso los condenados deben preservar su medida de libertad de la voluntad, lo que siempre deja abierta la posibilidad de una restauración. En este caso, sin embargo, también se debe reconocer la posibilidad de que aquellos que son salvos puedan caer del cielo. Entre los teólogos modernos, Nitzsch, entre otros, enseña la restauración de todas las cosas.
b) Aquellos que enseñan una *aniquilación* de los impíos Este punto de vista se ha discutido anteriormente y allí se mostró por qué no puede ser un sustituto del punto de vista clásico.
c) Aquellos que de manera universalista enseñan la salvación de todo el mundo, ya sea durante esta vida o durante una estancia en el Seol-Hades, no sólo niegan la eternidad de los castigos del infierno sino el infierno en sí mismo. Para alguien que cree en las Escrituras, apenas merece la pena refutar esta opinión.

31. ¿Qué razones se alegan para negar la eternidad del castigo del infierno?

Schleiermacher, por ejemplo, presenta las siguientes:

a) Las palabras de Cristo son figuradas.
b) 1 Corintios 15:25–26 enseña que todo mal será vencido (Respuesta: el pasaje dice más bien: "será puesto bajo sus pies").

c) Si el castigo consistía en dolores corporales, los perdidos se acostumbrarían; si era dolor de alma, no podría aumentar, porque eso presupondría que los perdidos se vuelven cada vez más sensibles a él, y eso también implicaría que continuamente se vuelven mejores en lugar de más malvados. (Como si no se pudiera concebir otro dolor de alma que concretamente las punzadas de la conciencia, y como si todas las punzadas de la conciencia presupusieran *per se* una medida de honestidad moral. La Escritura sabe distinguir muy bien entre el dolor hacia Dios y el dolor que opera para muerte [2 Cor 7:10]).
d) La ruina de los perdidos interferiría de manera inquietante en el estado beatífico de los glorificados. (Pero las Escrituras nos enseñan que en el juicio final se hará una separación, una división, entre el mal y el bien. Esto ciertamente implica no sólo que surgirán dos clases de personas sino también que los lazos y las relaciones entre estas dos se cortarán por completo).

Las bases bíblicas que se supone ponen en cuestión la doctrina del castigo eterno son extremadamente débiles. Algunos textos son sacados de sus contextos, como Romanos 5:18 y 1 Corintios 15:22, y todo lo que Cristo y los apóstoles dicen sobre el fuego eterno y la ruina eterna queda sin explicación.

32. ¿Puedes demostrar bíblicamente que los castigos del infierno tienen una duración eterna?

Sí.

a) Donde más claramente encontramos esta doctrina es en las palabras de Cristo, el Salvador y Redentor en persona. Quien lo rechaza, presume de ser más misericordioso que el Hijo del Hombre. Advierte contra el que puede destruir el alma y el cuerpo en el infierno, habla del gusano que no muere y el fuego que no se apaga, dice que asignará a los condenados su lugar en el fuego *eterno* que está preparado para el diablo y sus ángeles [Mt 10:28; Marcos 9:48; Mt 25:41]. Las palabras de Cristo no podrían tener otro significado que el que debieron haber tenido en la comprensión de sus oyentes de acuerdo con el lenguaje común de la época. Y con las expresiones que usó Cristo, los judíos indudablemente no entendieron otra cosa que el castigo eterno. También se puede comparar Lucas 12:9–10, donde se dice explícitamente que el pecado contra el Espíritu Santo nunca será perdonado; además, lo que se dice sobre Judas, es decir, que hubiera sido mejor si nunca hubiera nacido [Mt 26:24]. A los impíos se les presenta como las malas hierbas que hay que separar del trigo en el día del juicio para ser quemadas con un fuego que no se puede apagar [Mt 3:12; 13:40]. Las malas hierbas no se convierten en trigo en la eternidad. Los peces malos son desechados [Mt 13:48]. Todo esto es irreconciliable con la doctrina de un castigo del infierno meramente temporal.
b) Se dice directamente que el castigo es “eterno” αἰώνιος, ἀΐδιος (Mt 25:46; 18:8; Judas 6–7; Ap 14:11; 19:3). Cuando aquí se emplea la palabra αἰώνιος, no puede tener otro significado que aquello que pertenece a la era venidera y que, por tanto, se encuentra al otro lado de la frontera que separa las dos eras en la Escritura. Y lo que está del otro lado de la frontera es *per se* interminable, porque la Escritura no conoce otra línea fronteriza que una vez más fuera a hacer una división dentro de esa era. Naturalmente, con eso debe tenerse en cuenta que el castigo de los impíos se incluye

en la era venidera. Por otro lado, se puede decir de algo que pertenece a "*esta* era" que es αἰώνιος sin querer referirse con eso a una eternidad sin fin. Así, de Onésimo se dice que sería un siervo eterno de Filemón [Flm 15]. Las montañas son montañas "eternas" porque duran tanto como dura este eón. Pero los castigos de los malvados son "eternos" porque abarcan la totalidad de la era venidera. Y en las Escrituras el αἰὼν μέλλων no tiene fin o límite; ni hay una línea divisoria dentro de ella.

c) La eternidad del castigo es la antítesis de la eternidad de la salvación de los benditos. Y se describe como eterna con las mismas palabras. Si, pues, alguien desea atribuirle un sentido más débil al concepto "eterno" (αἰώνιος, ἀΐδιος) con respecto al castigo, entonces también debe convenir en que de ese modo todas las pruebas para la *eterna* beatitud de los hijos de Dios se desvanecen. Según Shedd, *Teología Dogmática*, 2:688, "Αἰώνιος se emplea 66 veces en el Nuevo Testamento. De estas, 51 tienen que ver con la felicidad futura de los justos; 7 con el castigo futuro (Mt 18:8; 25:41, 46; Marcos 3:29; 1 Tes 1:9; Heb 6:2; Judas 6); 2 con Dios; y 6 son de naturaleza diversa". También se puede observar que las Escrituras hablan en los mismos términos del castigo de los impíos que del diablo y sus demonios. Por lo tanto, una conversión que no se extiende también a estos últimos no resulta útil. Y la idea de una redención de los poderes del infierno es completamente antibíblica.

33. ¿Resultan convincentes los argumentos racionales que se han presentado contra la eternidad de los castigos del infierno?

No, todos comienzan ya sea con un concepto equivocado de la justicia de Dios o con un concepto debilitado del pecado. El pecado se comete contra un Dios infinito, y el castigo que merece sólo puede medirse en consecuencia. Además, la salvación del pecado es algo positivo que Dios no le debe a nadie, y donde tal salvación no se produce, el pecado continúa por sí mismo. De la carne debe cosecharse corrupción (Gal 6:8). Si hacemos del castigo de los impíos algo finito en cuanto a duración, ello implica que en principio no era necesario. De hecho, entonces no se define con referencia a Dios sino al ser humano. Y si el castigo no era necesario con respecto a Dios, sino que sólo tiene su base en el hombre como él lo determina, entonces parece doblemente difícil en Dios si Él, que sin duda puede salvar al hombre sin castigo, ha elegido sólo este método. El universalismo es, entonces, el único punto de vista coherente.

34. ¿Es el castigo de los perdidos absolutamente eterno?

Naturalmente *a parte post* [en cuanto al futuro], no *a parte ante* [en cuanto al pasado]. Tiene un comienzo, pero no tendrá fin.

35. ¿Qué precederá a la salvación consumada de los hijos de Dios?

La aparición de un mundo nuevo. La Escritura habla de eso muy claramente. En 1 Pedro habla de un ἀποκατάστασις, una "restauración de todas las cosas". Y en Apocalipsis 21:5 el que está sentado en el trono dice: "He aquí, yo hago nuevas todas las cosas". De hecho, todo esto es inherente a la relación que mantiene el ser humano con el resto de la creación. Se le da a él para que la domine. Ha sido arrastrada con él en su caída. Ha estado sujeta al gemido de la futilidad. Está de parto, ya que con el amanecer de la gloria de los hijos de Dios también aguarda su liberación [Rom 8:19–22]. No se trata sólo de la expiación del pecado, sino de la erradicación de las consecuencias del pecado. Y cuando el diablo, los demonios y los

perdidos sean arrojados "afuera", entonces también desaparecerá de la creación de Dios el último vestigio de pecado, en la medida en que esté "adentro". En realidad, el Antiguo Testamento ya habla de esto (Sal 102:26–28; Is 34:4; 65:17; 66:22; 51:6, 16; 11:6–9). En el Nuevo Testamento, también se puede comparar 2 Pedro 3:7–13; Apocalipsis 20:11; 21:1.

Las Escrituras enseñan, además, que este nuevo mundo seguirá a la glorificación de los hijos de Dios, es decir, la resurrección gloriosa y el juicio final.

36. ¿Qué debemos pensar de esta aparición del nuevo mundo?

Las respuestas a esta pregunta son muy diversas. Algunos proponen un mundo absolutamente nuevo, de manera que, en esencia, lo viejo no se repite en lo nuevo y un mundo nuevo viene a ocupar su lugar. Los dogmáticos luteranos hasta Gerhard sostenían este punto de vista. Pero, en general, cada vez que mencionan la nueva tierra *pro forma*, no dicen mucho al respecto. Los reformados, en su mayoría, expresaron su apoyo al punto de vista contrario, esto es, que la sustancia del mundo que existe en la actualidad se conservará pero será restaurará, purificada en gloria. Además, una gran cantidad de teólogos recientes toman partido por el bando reformado en este punto. Los motivos son:

a) Incluso los pasajes que parecen hablar enfáticamente de la destrucción del viejo mundo no son, sin embargo, decisivos. Se trata de 2 Pedro 3:7–13 y Apocalipsis 20:11 y 21:1. El primer pasaje habla tan sólo de "pasar", "derretirse", sin que se extinga exactamente; de hecho, en nuestra experiencia, quemar algo nunca supone una aniquilación total. Apocalipsis habla de "huir", "pasar", "no ser nunca más".
b) Todos los pasajes del Antiguo Testamento hablan claramente de "cambio", no de "aniquilación", por ejemplo, Salmo 102:26–27. Este pasaje se retoma nuevamente en Hebreos 1:10–12. Y, en consecuencia, Hebreos 12:26–28 también debe interpretarse de tal manera que cuando el cosmos tiembla, siempre queda algo que es inamovible. Este algo inamovible se podía encontrar en el cielo de la gloria de Dios, pero probablemente también significa que algo de lo que se puede cambiar permanecerá para convertirse en inmutable.
c) Si se asume la aniquilación, entonces los textos que hablan de cambio resultan absolutamente imposibles de explicar. Si se asume el cambio, los textos que parecen hablar de aniquilación siguen pudiéndose explicar en un sentido muy cabal.
d) La analogía habla a favor del cambio. Tampoco el cuerpo del hombre es aniquilado y se crea un nuevo cuerpo en su lugar. Lo viejo es cambiado o glorificado. Debería suponerse, pues, que esto también tendrá lugar en la esfera más general de toda la creación que gime.

37. ¿Cómo ocurrirá ese cambio?

2 Pedro 3:7–12 dice que ocurrirá "por fuego". Esto no puede significar algo figurado. Se contrasta con la destrucción que una vez vino a la tierra por agua, el agua del diluvio. Así que debe ser igual de real.

Hebreos 12:26–28 habla, como vimos, de un "temblor" y "movimiento". Pero esto y lo que dice Pedro no se excluyen mutuamente. Una conflagración del mundo con temblores y terremotos cumpliría ambas profecías.

La renovación de la tierra no afecta al cielo como el lugar de morada de Dios, sino al cielo en el sentido celestial.

38. ¿Podemos decir mucho sobre el cielo y las bendiciones del cielo?

No, porque esto supera con mucho nuestra comprensión. Nosotros solo sabemos

a) Que el cielo es un lugar Como el infierno, cabe pensar que tiene una ubicación. Puede ser cierto que alguien pueda tener el cielo en su corazón, pero su corazón también debe estar en el cielo con su cuerpo.

b) El disfrute del cielo es, en primer lugar, el disfrute de Dios, la *visio Dei*, una "contemplación de Dios". Esto no debe entenderse de una manera parcial, intelectualmente, sino en toda su magnitud. La cercanía de Dios afectará cada capacidad del ser humano, y cada capacidad reaccionará ante ella. Los teólogos suelen hablar de *visio* [vista], *amor*, *gaudium* [gozo], *gloria*; *o*tros de conocer, servir, disfrutar y glorificar a Dios (cf. 1 Cor 13:9–13).
Se ha preguntado si esto consistirá en ver con los ojos físicos. Esto no se debe suponer. Dios no es visible a los sentidos. El Mediador ciertamente lo es. Nadie ha visto a Dios jamás. Esta vista sigue a la fe. Por lo tanto, es algo comparable con la fe, pero eso todavía no tiene que ser necesariamente una percepción con los sentidos. Por lo tanto, habrá una percepción de Dios, pero de tal forma que no será una entidad material la que se nos aparezca.

c) El gozo del cielo en comunión con Dios es la vida eterna en toda su plenitud.

d) Junto con estos disfrutes, quizás les serán otorgadas otras bendiciones a los hijos de Dios. Pero las Escrituras describen todo eso con imágenes, sobre las cuales no podemos decir hasta qué punto son puramente metafísicas, en qué medida son metafóricas en el sentido más profundo de la palabra. Naturalmente, todos los defectos y todas las miserias serán desterrados del cielo.

e) El cielo no será un mundo uniforme; allí reinará la diversidad. Una es la gloria del sol, otra la de la luna, otra la de las estrellas [cf. 1 Cor 15:41]. No todos reciben la misma porción. El que ha sembrado mucho recibe una rica cosecha. Pero como ya se dijo anteriormente, la diversidad posiblemente no funcionará como una causa de angustia.
Es posible pensar en el bendito estado del cielo demasiado como un individuo. Allí se ordenarán las cosas. La humanidad glorificada tendrá su cabeza en Cristo y formará un cuerpo bajo Él. En un cuerpo siempre hay diferentes partes.
También se puede pensar en las bendiciones de la salvación de una forma excesivamente espiritualista. Muchos no tienen en cuenta el hecho de que el cuerpo del creyente también es resucitado, y que la tierra también será recreada. En su concepción, realmente no hay lugar para una nueva tierra. Sin embargo, por otro lado, debe reconocerse que no sabemos cómo será el disfrute del mundo de Dios para sus hijos. No lo sabemos, aunque sólo sea por esta razón, porque carecemos de una comprensión adecuada de ese nuevo mundo en sí.[1]

---

[1] Gaffin, R., Jr. (2018). Prefacio. En R. Gómez (Trad.), *Eclesiología, Medios de Gracia y Escatología* (Vol. 5). Bellingham, WA: Editorial Tesoro Bíblico; Lexham Press.